

SUMMA THEOLOGICA

DI TOMMASO D'AQUINO

DONI E VIZI

**CARITA': AMORE, GIOIA, PACE, MISERICORDIA,
BENEFICENZA, ELEMOSINA, CORREZIONE FRATERNA;
ODIO, ACCIDIA, INVIDIA, DISCORDIA, SCISMA,
OFFESA, SCANDALO.**

II-II PARTE, Q. 23 – 46



A CURA DI VINCENZO PANZECA

Schema Principale

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

Prima parte

La dottrina sacra (I, 1).

Trattato su Dio

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

Seconda parte

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

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

Terza parte e Supplemento

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2°) la vita contemplativa II-II, 180

3°) la vita attiva II-II, 181

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

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

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

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

- a) dello stato di perfezione in genere II-II, 184
- b) di quanto riguarda la perfezione dei vescovi II-II, 185
- c) di quanto riguarda la perfezione dei religiosi (II-II, 186-189). A tale riguardo si esaminano quattro cose:
 - (1) gli elementi che costituiscono in modo principale, lo stato religioso II-II, 186
 - (2) le occupazioni compatibili con la vita religiosa II-II, 187
 - (3) i vari tipi di istituti religiosi II-II, 188
 - (4) l'entrata nella vita religiosa II-II, 189

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La fede
(II-II, 1-16)

In proposito si presentano quattro argomenti:

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

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La speranza
(II-II, 17-22)

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

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

II - il dono del timore II-II, 19

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

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

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

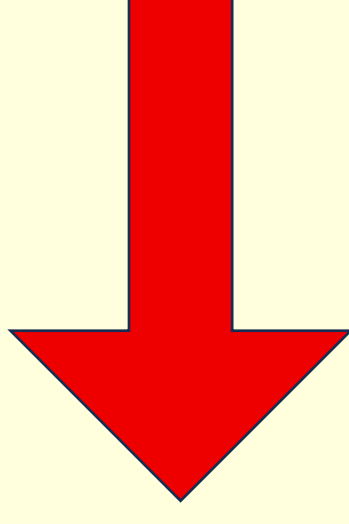
Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La carità
(II-II, 23-46)

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

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



- 4°) i vizi opposti alla carità (II-II, 34-43):
 - a) l'odio che si contrappone all'amore II-II, 34
 - b) accidia e invidia che si contrappongono alla gioia della carità (II-II, 35-36):

- 1) l'accidia II-II, 35
 - 2) l'invidia II-II, 36
- c) discordia e scisma che si contrappongono alla pace (II-II, 37-42):
 - 1) discordia che si produce nel cuore II-II, 37
 - 2) contesa che si produce nelle parole II-II, 38
 - 3) atti che si producono nelle azioni (II-II, 39-42)

- I - scisma II-II, 39
 - II - guerra II-II, 40
 - III - rissa II-II, 41
 - IV - sedizione II-II, 42

- d) offesa e scandalo che si contrappongono alla beneficenza e alla correzione fraterna II-II, 43

- 5°) i precetti della carità II-II, 44

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

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

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La prudenza
(II-II, 47-56)

I - In se stessa II-II, 47

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

A) in generale II-II, 48

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

1 - parti integranti II-II, 49

2 - parti soggettive II-II, 50

3 - parti potenziali II-II, 51

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

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

1 - per contrapposizione

- imprudenza II-II, 53

- negligenza II-II, 54

2 - per falsa somiglianza II-II, 55

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

Le azioni umane in particolare

La giustizia
(II-II, 57-122)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le azioni umane in particolare

La fortezza
(II-II, 123-140)

1^o) 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^o) 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^o) il dono corrispondente di questa virtù, che è il dono della fortezza II-II, 139

4^o) 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 >> La carità >> La carità in se stessa

Questione 23

Proemio

Passiamo ora a trattare della **carità**.

-**Primo**, parleremo direttamente della carità; Sul primo tema tratteremo cinque argomenti:

+ primo, della **carità stessa**; Sul primo argomento svolgeremo due questioni:

* la prima riguardante la carità **in se stessa**;

* la seconda riguardante la carità in rapporto al soggetto.

+ secondo, del suo oggetto;

+ terzo, dei suoi atti;

+ quarto, dei vizi contrari;

+ quinto, dei precetti che ad essa si riferiscono.

-**secondo**, del dono della **sapienza** che le corrisponde.

Nella prima questione abbiamo otto quesiti:

1. Se la carità sia un'amicizia;

2. Se sia qualche cosa di creato nell'anima;

3. Se sia una virtù;

4. Se sia una virtù speciale;

5. Se sia una virtù unica;

6. Se sia la più grande delle virtù;

7. Se possa esserci una vera virtù senza di essa;

8. Se sia forma delle virtù.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **carità** non sia un'**amicizia**. Infatti:

I^a II^a q. 23 a. 1, arg. 1

Come dice il **Filosofo**, "niente è tanto proprio degli amici quanto il vivere insieme". Ma la carità lega l'uomo con Dio e con gli angeli, "che sono fuori del consorzio umano", secondo l'espressione di **Daniele, 2, 11**. Quindi la carità non è un'amicizia.

II^a II^a q. 23 a. 1, arg. 2

L'amicizia, come insegna **Aristotele**, non si concepisce **senza rispondenza** di amore. Ora, la carità si ha persino verso i nemici, secondo le parole evangeliche, **Matteo, 5, 44**: "Amate i vostri nemici". Dunque la carità non è amicizia.

II^a II^a q. 23 a. 1, arg. 3

Secondo il **Filosofo**, tre sono le specie dell'amicizia, e cioè: "**di piacere**", "**di utilità**" e "**di onestà**". Ma la carità non è un'amicizia di utilità o di piacere; infatti **S. Girolamo** scrive: "L'affetto che ci lega e che ci unisce in Cristo non è suggerito dai vantaggi dei beni di famiglia, o dalla presenza dei corpi, oppure dalla

adulazione subdola, ma dal timore di Dio e dallo studio della Sacra Scrittura". E neppure è un'amicizia basata sull'onestà: poiché con la carità amiamo anche i peccatori; mentre l'amicizia di onestà riguarda soltanto le persone virtuose, come nota Aristotele. Perciò la carità non è un'amicizia.

IIª IIª q. 23 a. 1. SED CONTRA:

Nel Vangelo si legge, **Giovanni, 15, 15:** "**Io non vi chiamo più servi, ma amici**". Ora, queste parole furono dette soltanto a motivo della **carità**. Dunque la carità è un'amicizia.

IIª IIª q. 23 a. 1. RESPONDEO:

Come insegna il **Filosofo**, non un amore qualsiasi, ma solo quello accompagnato dalla benevolenza ha natura di amicizia: quando, cioè, amiamo uno così da volergli del bene. Se invece non vogliamo del bene alle cose amate, ma il loro stesso bene lo vogliamo a noi, come quando amiamo il vino, o altre cose del genere, non si ha un amore di amicizia, ma di concupiscenza. Infatti è ridicolo dire che uno ha amicizia per il vino, o per il cavallo. Anzi, per l'amicizia non basta neppure la benevolenza, ma si richiede l'amore scambievolmente: poiché un amico è amico per l'amico. E **tale mutua benevolenza è fondata su qualche comunanza**. Ora, essendoci una certa comunanza dell'uomo con Dio, in quanto questi **ci rende partecipi della sua beatitudine**, è necessario che su questo scambio si fondi un'amicizia. E di questa compartecipazione così parla S. Paolo, **1Corinti, 1, 9:** "**Fedele è Dio, per opera del quale siete stati chiamati alla comunione del Figlio suo**". Ma l'amore che si fonda su questa comunicazione è la carità. Dunque è evidente che la carità è un'amicizia dell'uomo con Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 23 a. 1, ad arg. 1

Nell'uomo ci sono due generi di vita:

- **La prima è esterna**, fondata sulla natura sensibile e materiale: e in codesta vita noi non abbiamo comunione, o consorzio con Dio e con gli angeli.

- **La seconda è una vita spirituale**, fondata sull'anima. E secondo questa vita noi abbiamo un consorzio con Dio e con gli angeli. Imperfettamente nello stato della vita presente, secondo le parole di S. Paolo, **Filippesi, 3, 20:** "**La nostra convivenza è nei cieli**". Ma questa convivenza si perfezionerà nella patria, quando, secondo l'espressione dell'**Apocalisse, 22, 3, 4:** "**i suoi servi serviranno Dio e vedranno la sua faccia**". Perciò qui abbiamo una carità imperfetta, che diventerà perfetta nella patria.

IIª IIª q. 23 a. 1, ad arg. 2

Si può amare una persona in due maniere:

- **Primo, per se stessa**: e in questo senso non si può avere amicizia che per un amico.

- **Secondo, si può amare qualcuno a motivo di un'altra persona**: come quando, per l'amicizia che uno nutre verso un amico, ama tutti coloro che gli appartengono, siano essi figli, servi, o in altro modo a lui uniti. E l'amore può essere così grande da abbracciare per l'amico quelli che gli appartengono, anche se ci offendono e ci odiano. Ed è così che l'amicizia della carità si estende anche ai nemici, i quali sono amati da noi per carità in ordine a Dio, che è l'oggetto principale di questa amicizia.

IIª IIª q. 23 a. 1, ad arg. 3

L'amicizia basata sull'onestà principalmente non ha di mira che la persona virtuosa: ma in vista di essa sono amati tutti coloro che le appartengono, anche se non sono virtuosi. Ed è così che la carità, la quale è in sommo grado amicizia basata sull'onestà, si estende anche ai peccatori che amiamo con carità per amore di Dio.

ARTICOLO 2:

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

II^a II^a q. 23 a. 2, arg. 1

S. Agostino afferma: "Chi ama il prossimo viene ad amare l'amore medesimo. Ora, Dio è amore. E quindi egli viene ad amare soprattutto Dio". E altrove: "L'affermazione che Dio è carità è parallela a quella che Dio è spirito". Dunque la carità non è qualche cosa di creato nell'anima, ma è Dio stesso.

II^a II^a q. 23 a. 2, arg. 2

Dio è spiritualmente la vita dell'anima, come l'anima è la vita del corpo, secondo l'espressione della Scrittura, **Deuteronomio, 30, 20**: "Egli è la tua vita". Ma l'anima vivifica il corpo direttamente. Perciò Dio vivifica l'anima direttamente. E poiché la vivifica mediante la carità, come dice S. **I Giovanni, 3, 14**: "Noi sappiamo che siamo stati trasportati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli". Dunque la carità è Dio stesso.

II^a II^a q. 23 a. 2, arg. 3

Niente di creato ha una virtù infinita, ché al contrario ogni creatura è vanità. Ora, la carità non è vanità, ma ad essa si contrappone: ed ha una virtù infinita, poiché porta l'anima umana a un bene infinito. Perciò la carità non è qualche cosa di creato nell'anima.

II^a II^a q. 23 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "Chiamo carità il moto dell'animo che tende a fruire di Dio per se stesso". Ma il moto dell'animo è qualche cosa di creato nell'anima. Dunque anche la carità è qualche cosa di creato nell'anima.

II^a II^a q. 23 a. 2. RESPONDEO:

Il Maestro delle Sentenze esamina questo problema nel primo libro, e afferma che la carità non è qualche cosa di creato nell'anima, ma lo Spirito Santo medesimo che abita in essa. Però egli non intende dire che il moto del nostro amore verso Dio sia lo Spirito Santo; ma che questo moto di amore proviene dallo Spirito Santo, senza il soccorso di un abito, come invece avviene per gli altri atti virtuosi prodotti dallo Spirito Santo mediante gli abiti delle virtù, p. es., mediante la speranza, la fede, o qualsiasi altra virtù. E diceva questo per l'eccellenza della carità.

Se uno però considera bene la cosa, questo risulta a detrimento della carità. Infatti il moto della carità non deriva dallo Spirito Santo in modo che la mente umana non sia principio di codesto moto, come quando un corpo subisce il moto di un motore esterno. Poiché questo sarebbe contro la natura dell'atto volontario, il quale esige di avere in se stesso il proprio principio, come sopra abbiamo detto [I-II q.6, a.1]. Perciò ne seguirebbe che amare non sarebbe un atto volontario. Il che è assurdo: dal momento che l'amore è per se stesso un atto della volontà. - Così pure non si può affermare che lo Spirito Santo muove la volontà ad amare come uno strumento, il quale pur essendo principio dell'atto, non abbia in sé la capacità di agire o di non agire. In tal caso si eliminerebbe la volontarietà, e si escluderebbe il merito: mentre sopra abbiamo dimostrato che l'amore di carità è la radice del merito [I-II q.114, a.4]. - Ma è necessario che la volontà sia mossa dallo Spirito Santo in maniera da essere essa stessa la causa di codesto atto.

Ora, nessun atto può essere prodotto perfettamente da una potenza attiva, se, mediante una forma che ne divenga principio operativo, non diventi un atto connaturale. Ecco perché Dio, che muove tutti gli esseri al loro fine, ha posto in ciascuno di essi delle forme che danno loro l'inclinazione verso i fini da lui prestabiliti: ed è in questo senso che Dio, a detta della Scrittura, **Sapienza, 8,1**: "dispone tutto con soavità". Ora, è evidente che l'atto della carità sorpassa la natura della potenza volitiva. Perciò se alla potenza naturale non si aggiunge una forma che la pieghi all'atto dell'amore, codesto atto rimane più imperfetto degli atti naturali, e degli atti delle altre virtù: e tale atto non sarà né facile, né piacevole. Ora, questo è falso; poiché

nessuna virtù ha tanta inclinazione al proprio atto quanto la carità, e nessuna opera con tanto godimento. Perciò l'atto della carità richiede, più di ogni altro, che esista in noi una forma aggiunta alla potenza naturale, che la pieghi all'atto della carità, e che la faccia agire con **prontezza e con gioia**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 23 a. 2, ad arg. 1

L'essenza divina è per se stessa carità, come è sapienza e bontà. Perciò come si può dire che noi siamo buoni della bontà che è Dio, e sapienti della sapienza che è Dio, perché la bontà che ci rende formalmente buoni è una **partecipazione** della bontà divina, e la sapienza che ci rende formalmente sapienti è una partecipazione della divina sapienza; così la carità con la quale formalmente amiamo il prossimo è una **partecipazione della carità divina**. E questo modo di parlare è abituale presso i platonici, alle cui dottrine si era formato S. Agostino. Ma alcuni non riflettendo a questo, dalle sue parole presero occasione di sbagliare.

II^a II^a q. 23 a. 2, ad arg. 2

Dio, come **causa efficiente**, è vita dell'anima mediante la carità, e del corpo mediante l'anima: ma come **causa formale** vita dell'anima è la carità, e vita del corpo è l'anima. Perciò da questo si può concludere che la carità si unisce immediatamente all'anima, come l'anima si unisce al corpo.

II^a II^a q. 23 a. 2, ad arg. 3

La carità opera come forma. Ma l'efficacia di una forma dipende dalla virtù della causa agente che produce la forma. Perciò se la carità non è vanità, ma produce un effetto infinito, unendo l'anima con Dio mediante la giustificazione, ciò dimostra l'infinità della virtù di Dio, che la produce.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la carità non sia una virtù. Infatti:

II^a II^a q. 23 a. 3, arg. 1

La carità è una **specie d'amicizia**. Ora, l'amicizia dai filosofi non è enumerata tra le virtù, com'è evidente nell'Etica Nicomachea: poiché non risulta né tra le virtù morali, né tra quelle intellettuali. Perciò neppure la carità è una virtù.

II^a II^a q. 23 a. 3, arg. 2

Come dice **Aristotele**, "la virtù è l'estrema capacità di una potenza". Ma l'ultima capacità non è la carità, bensì la gioia e la pace. Dunque non la carità, ma la gioia e la pace sono virtù.

II^a II^a q. 23 a. 3, arg. 3

Qualsiasi virtù è un abito accidentale. Ora, la carità non è un abito accidentale: essendo essa più nobile dell'anima. E si sa che nessun accidente è più nobile del proprio subietto.

II^a II^a q. 23 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "La carità è una virtù, che ci unisce a Dio, e con la quale lo amiamo, quando il nostro affetto è assolutamente retto".

II^a II^a q. 23 a. 3. RESPONDEO:

Gli atti umani sono buoni in quanto sono regolati dalla debita regola o misura: perciò la virtù umana, principio di tutti gli atti buoni, consiste nell'adeguarsi alla regola degli atti umani. E questa, come abbiamo detto [q.17, a.1], è duplice, e cioè: la ragione umana, e Dio stesso. Perciò, come le virtù morali, secondo Aristotele, si definiscono qualità "conformi alla retta ragione", così costituisce la virtù il raggiungimento di Dio, secondo le spiegazioni date a proposito della fede e della speranza [q.4, a.5; q.17, a.1]. Ora, siccome la carità raggiunge Dio, perché a Dio ci unisce, secondo le parole riferite di S. Agostino; **ne segue che la carità è una virtù.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 23 a. 3, ad arg. 1

Il **Filosofo** non nega che l'amicizia sia una virtù, ma dice soltanto che è "una virtù, oppure che è unita alla virtù". Infatti si potrebbe affermare che è una **virtù morale relativa alle operazioni che riguardano gli altri**, però sotto un aspetto diverso dalla **giustizia**. Infatti la giustizia s'interessa di codeste operazioni sotto l'aspetto del **debito legale**; invece l'amicizia se ne interessa sotto l'aspetto di debito amichevole e morale, o piuttosto sotto l'aspetto di beneficio gratuito, come afferma **Aristotele** nell'Etica.

Tuttavia si può dire che **l'amicizia non è una virtù distinta per se stessa dalle altre**. Essa infatti non è lodevole ed onesta che in base all'oggetto, cioè in quanto **si fonda sull'onestà della virtù**. E ciò è evidente dal fatto che **non tutte le amicizie sono oneste e lodevoli**, come è chiaro nelle amicizie basate sul piacere o sull'utile. Perciò un'amicizia virtuosa più che una virtù è un corollario delle virtù. - Ma **questo non è il caso della Carità, la quale si fonda principalmente non sulla virtù dell'uomo, ma sulla bontà di Dio.**

IIª IIª q. 23 a. 3, ad arg. 2

Appartiene alla medesima facoltà amare una persona e godere di essa: poiché **la gioia**, come abbiamo detto [I-II, q.25, a.2] nel trattato delle passioni, **segue l'amore**. Perciò **è più giusto considerare virtù l'amore che la gioia, la quale è un effetto di esso**. - D'altra parte l'estrema capacità di cui si parla nella definizione della virtù non è ultima come l'effetto rispetto alla potenza, (all'abito e all'atto), ma piuttosto è l'ultimo limite nell'ordine degli effetti, come cento libbre rispetto a sessanta.

IIª IIª q. 23 a. 3, ad arg. 3

Ogni accidente per il modo di essere è inferiore alla sostanza: poiché la sostanza è un ente per sé, mentre l'accidente esiste in un'altra entità. Invece per la natura della specie l'accidente è inferiore al subietto, se è causato dai principi di esso, come un effetto è meno nobile della sua causa. Ora, **l'accidente che è causato dalla partecipazione di una natura superiore è più nobile del soggetto**, essendo un riflesso della natura superiore: come la luce rispetto a un corpo diafano. E in questo senso la carità è superiore all'anima, **essendo una partecipazione dello Spirito Santo.**

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **carità** non sia una **speciale virtù**. Infatti:

IIª IIª q. 23 a. 4, arg. 1

S. Girolamo ha scritto: **"Per restringere in poche parole la definizione della virtù, dirò che la virtù è la carità con la quale si ama Dio e il prossimo"**. E **S. Agostino** afferma, che **"la virtù è l'ordine della carità"**. Ora, nella definizione della virtù in genere non deve trovarsi nessuna virtù speciale. Dunque la carità non è una speciale virtù.

IIª IIª q. 23 a. 4, arg. 2

Una virtù speciale non può estendersi agli atti di tutte le virtù. Ma la carità si estende agli atti di tutte le virtù, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti, 13, 4**: "**La carità è paziente, è benigna, ecc.**". Inoltre essa si estende a tutte le opere dell'uomo, poiché l'Apostolo aggiunge, **1Corinti, 16, 14**: "**Tutte le vostre azioni si facciano nella carità**". Perciò la carità non è una speciale virtù.

II^a II^a q. 23 a. 4, arg. 3

I precetti della legge corrispondono agli atti delle virtù. Ora, S. Agostino insegna, che "è un precetto generale, Amerai; com'è una proibizione generale, Non desiderare". Dunque la carità è una virtù generale.

II^a II^a q. 23 a. 4. SED CONTRA:

Nessuna entità generica è ammessa nell'enumerazione di entità specifiche. Ma la carità è enumerata tra le virtù specifiche, cioè accanto alla fede e alla speranza, secondo quel passo paolino, **1Corinti, 13, 13**: "**Ora soltanto queste tre cose perdurano, fede, speranza e carità**". Perciò la carità è una virtù speciale.

II^a II^a q. 23 a. 4. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date [*I-II, q.18, a.2; q.54, a.2*], gli atti e gli abiti sono specificati dai loro oggetti. Ora, oggetto proprio dell'amore è il bene, come abbiamo detto [*I-II, q.27, a.1*]. E quindi dove c'è un aspetto speciale di bontà, c'è un aspetto speciale dell'amore. **Ma il bene divino, in quanto oggetto della beatitudine, ha un aspetto speciale di bontà.** Perciò l'amore di carità, che è appunto amore di codesto bene, **è uno speciale amore.** Dunque la carità è una speciale virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 23 a. 4, ad arg. 1

La carità si trova nella definizione di tutte le virtù, non perché s'identifica essenzialmente con esse; ma perché **tutte da essa in qualche modo dipendono**, come vedremo [*a.7*]. Lo stesso avviene per la **prudenza**, che si riscontra nella definizione delle virtù morali, perché codeste virtù da essa dipendono.

II^a II^a q. 23 a. 4, ad arg. 2

La virtù o l'arte che ha per oggetto il fine più remoto, comanda le virtù e le arti che hanno per oggetto i fini secondari e immediati; come l'arte militare, per dirla con Aristotele, comanda all'equitazione. Ecco perché **la carità, avendo per oggetto il fine ultimo della vita umana, cioè la beatitudine eterna, abbraccia gli atti di tutta la vita umana, non già emettendoli direttamente, ma comandandoli.**

II^a II^a q. 23 a. 4, ad arg. 3

Si dice che il precetto della carità è un precetto generale perché ad esso si riducono, come a loro fine, tutti gli altri precetti: secondo le parole di S. Paolo: "Fine del precetto è la carità".

ARTICOLO 5:

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

II^a II^a q. 23 a. 5, arg. 1

Gli abiti si distinguono secondo gli oggetti. Ora, la carità ha due oggetti che tra loro sono infinitamente distanti, cioè **Dio** e il **prossimo**. Dunque la carità non è una virtù unica.

II^a II^a q. 23 a. 5, arg. 2

Anche se l'oggetto è realmente identico, bastano le sue diverse ragioni di oggetto per diversificare gli abiti, come sopra abbiamo spiegato [q.17, a.6, ad 1; I-II, q.54, a.2, ad 1]. Ma le ragioni di amare Dio sono molteplici: poiché siamo tenuti ad amarlo per ciascuno dei suoi benefici. Quindi la carità non è una virtù unica.

II^a II^a q. 23 a. 5, arg. 3

Nella carità è inclusa l'amicizia verso il prossimo. Ora, il Filosofo elenca diverse specie di amicizia. Perciò la carità non è un'unica virtù, ma è suddivisa in diverse specie.

II^a II^a q. 23 a. 5. SED CONTRA:

Dio come è oggetto della fede, così è oggetto della carità. Ma la fede è virtù unica per l'unità della verità divina, secondo l'affermazione di S. Paolo, Efesini, 4, 5: "Una è la fede". Dunque anche la carità è una virtù unica, per l'unità della bontà divina.

II^a II^a q. 23 a. 5. RESPONDEO:

La carità, come abbiamo detto, è un'amicizia dell'uomo con Dio. Ebbene, nell'amicizia si riscontrano diverse specie. Prima di tutto in base alla diversità dei fini: e in tal senso abbiamo tre specie di amicizia, e cioè le amicizie basate sull'utile, sul piacere e sull'onestà. In secondo luogo in base alla diversità di compartecipazioni su cui si fonda l'amicizia: l'amicizia dei consanguinei, p. es., è distinta da quella dei concittadini e dei compagni di viaggio, come nota Aristotele. - Ora, la carità non può essere suddivisa in nessuno dei modi indicati. Infatti il suo fine è unico, vale a dire la bontà divina. Ed è unica la compartecipazione della beatitudine eterna, su cui si fonda questa amicizia. Perciò rimane che la carità è in modo assoluto un'unica virtù, senza pluralità di specie.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 23 a. 5, ad arg. 1

L'argomento sarebbe valido, se Dio e il prossimo fossero ugualmente oggetto della carità. Ma questo non è vero: poiché Dio ne è l'oggetto principale, mentre il prossimo è amato per amor di Dio.

II^a II^a q. 23 a. 5, ad arg. 2

Con la carità Dio è amato per se stesso. Perciò la carità considera una sola ragione principale nell'amore, e cioè la bontà di Dio, che s'identifica con la sua natura, secondo l'espressione dei Salmi, 105, 1: "Celebrate il Signore, perché egli è buono". Mentre le altre ragioni che indicano, oppure obbligano ad amarlo, sono secondarie e dipendono dalla prima.

II^a II^a q. 23 a. 5, ad arg. 3

Le amicizie umane di cui parla il Filosofo hanno fini e partecipazioni diverse. Ma questo non avviene nella carità, come abbiamo visto. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 6:

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

II^a II^a q. 23 a. 6, arg. 1

Le virtù, come le operazioni, che appartengono a una facoltà superiore, sono anch'esse superiori. Ma **l'intelletto è superiore alla volontà**, essendone la guida. Dunque la fede, che si trova nell'intelletto, è più nobile della carità che risiede nella volontà.

II^a II^a q. 23 a. 6, arg. 2

La cosa di cui un'altra si serve per operare è a questa inferiore: il dipendente, p. es., col quale il padrone compie un'impresa, è inferiore al padrone. Ora, **Galati, 5, 6: "la fede opera mediante la carità"**, come dice S. Paolo. Perciò la fede è superiore alla carità.

II^a II^a q. 23 a. 6, arg. 3

L'aggiunta che completa una cosa è più perfetta di essa. Ma la speranza sembra essere in questi rapporti con la carità: infatti **l'oggetto della carità è il bene**, mentre l'oggetto della speranza è il **bene arduo**. Dunque la speranza è più nobile della carità.

II^a II^a q. 23 a. 6. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Corinti, 13, 13: "La più grande di esse è la carità"**.

II^a II^a q. 23 a. 6. RESPONDEO:

È necessario che le virtù umane, principio degli atti buoni, consistano nell'adeguazione alla regola degli atti umani, poiché la bontà di codesti atti si misura dalla loro conformità alla regola stabilita. Sopra però abbiamo detto che esistono due regole degli atti umani, cioè la ragione umana e Dio. Ma Dio è la prima regola, da cui deve essere regolata la stessa ragione umana. Ecco perché le virtù teologali, che consistono nell'adeguarsi a questa prima regola, avendo esse Dio per oggetto, sono superiori alle virtù morali e intellettuali, che consistono nell'adeguarsi alla ragione umana. Perciò **è necessario che tra le stesse virtù teologali sia più nobile quella che meglio raggiunge Dio**. D'altra parte (è noto che) i mezzi diretti sono superiori a quelli indiretti. Ora, la fede e la speranza raggiungono Dio in quanto **causa in noi la conoscenza della verità e il conseguimento della beatitudine**; invece la carità raggiunge Dio come è in se stesso, non in quanto causa di qualche beneficio per noi. Perciò la carità è più nobile della fede e della speranza; e quindi di tutte le altre virtù. Al pari cioè della prudenza, la quale, adeguandosi direttamente alla ragione, è superiore alle altre virtù morali, che si adeguano alla ragione in quanto da essa viene stabilito il giusto mezzo negli atti e nelle passioni umane.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 23 a. 6, ad arg. 1

L'operazione intellettuale si compie portando l'oggetto nell'intelligenza: perciò **la nobiltà dell'operazione intellettuale si misura dal grado dell'intelligenza**. Invece l'operazione della volontà, e di qualsiasi potenza appetitiva, si compie mediante un'inclinazione verso la cosa che ne è come il termine. Perciò **la nobiltà di un'operazione appetitiva si misura in base alla cosa che ne è l'oggetto**. Ora, le cose che sono al di sotto dell'anima si trovano in maniera più nobile nell'anima che in se stesse, poiché ogni cosa si adegua al modo di esistere del soggetto in cui si trova, come insegna il De Causis: mentre le cose superiori sono in maniera più nobile in se stesse che nell'anima. Ecco perché è più nobile la conoscenza che l'amore delle cose a noi inferiori: e per questo il Filosofo nell'Etica ha preferito le virtù intellettuali a quelle morali. Ma trattandosi di cose superiori a noi, **l'amore, e specialmente l'amore di Dio, va preferito alla conoscenza. Perciò la carità è più nobile della fede**.

II^a II^a q. 23 a. 6, ad arg. 2

La fede non opera mediante la carità, come se si trattasse di uno **strumento**, cioè come fa il padrone col servo; ma usandone come della propria forma. Perciò l'argomento non regge.

II^a II^a q. 23 a. 6, ad arg. 3

L'identico bene è oggetto della carità e della speranza: ma mentre la carità dice **unione** con codesto bene, la speranza implica una certa **lontananza** da esso. Ecco perché la carità non lo riguarda quale bene arduo, come fa la speranza: poiché ciò che è unito non ha più l'aspetto di cosa ardua. Ma da ciò si ricava che la carità è più perfetta della speranza.

ARTICOLO 7:

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

II^a II^a q. 23 a. 7, arg. 1

È proprio della virtù produrre atti buoni. Ora, **coloro che non hanno la carità possono compiere atti buoni: come vestire gl'ignudi, nutrire gli affamati, e altri atti consimili. Dunque possono esserci delle vere virtù senza la carità.**

II^a II^a q. 23 a. 7, arg. 2

La carità non può esistere senza la fede: poiché, a detta di S. Paolo, **1Timoteo, 1, 5: deriva "da una fede sincera"**. Eppure **negl'infedeli può esserci la vera castità**, nel raffrenare le loro concupiscenze; e **la vera giustizia**, nel giudicare rettamente. Perciò può esserci una vera virtù senza la carità.

II^a II^a q. 23 a. 7, arg. 3

Come insegna **Aristotele**, le scienze e le arti sono virtù. Ma esse si riscontrano anche nei peccatori privi di carità. Dunque può esserci una vera virtù senza la carità.

II^a II^a q. 23 a. 7. SED CONTRA:

L'Apostolo afferma, **1Corinti, 13,3: "E se anche sbocconcellassi ai poveri tutto quel che ho, e dessi il mio corpo per essere arso, e non avessi la carità, non avrei nessun giovamento"**. Invece le vere virtù portano sempre un gran giovamento, come dice la Scrittura, **Sapienza, 8, 7: "Insegna la temperanza e la giustizia, la prudenza e la fortezza, delle quali nulla c'è di più utile in vita agli uomini"**. Perciò una vera virtù è impossibile senza la carità.

II^a II^a q. 23 a. 7. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo visto, la virtù è ordinata al bene. Ma bene principalmente è il fine: poiché i mezzi ordinati al fine non sono beni che in ordine al fine. Perciò, **come esistono due fini, quello ultimo e quello prossimo, così esistono due beni: il bene ultimo, e il bene prossimo e particolare.**

- **Il bene ultimo e principale dell'uomo è la fruizione di Dio**, come si esprimono i **Salmi, 72, 28: "Bene è per me lo stare unito a Dio"**; **e ad esso l'uomo è ordinato dalla carità.**

- **Invece il bene secondario** e quasi particolare dell'uomo può essere di due generi:

- + **uno è un bene vero**, poiché di suo è ordinabile al bene principale che è l'ultimo fine;
- + **l'altro è un bene apparente e non vero**, perché allontana dal bene finale.

Da questo si dimostra che **vera virtù è in senso assoluto quella che ordina al bene principale dell'uomo: e il Filosofo stesso afferma, che la virtù è "la disposizione all'ottimo di ciò che è perfetto"**. E quindi non può esserci nessuna vera virtù, senza la carità.

- Se invece si considera la virtù in rapporto a un **fine particolare**, allora si può parlare di virtù senza la carità, in quanto cioè è ordinata a un bene particolare, **ma imperfetta, se non viene indirizzata al bene perfetto e finale..**

Però se codesto bene particolare non è vero bene, ma apparente, la virtù ad esso correlativa non sarà una vera virtù, ma una immaginazione di essa: "**non è una vera virtù**", p. es., come scrive **S. Agostino**, "**la prudenza degli avari, con la quale essi studiano i vari sistemi di guadagno; e non è vera la loro giustizia, con la quale si disinteressano delle cose altrui per paura di gravi danni; non è vera la loro temperanza, con la quale reprimono l'appetito della dispendiosa lussuria; e non è vera la loro forza, con la quale, a detta di Orazio, per mare, per monti e per fuoco fuggono la povertà**". - Se invece codesto bene particolare è un vero bene, come, p. es., la salvezza dello stato, si avrà una vera virtù, Ecco perché assolutamente parlando non può esserci vera virtù senza la carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 23 a. 7, ad arg. 1

L'atto di chi è privo della carità può essere di due specie:

- **Primo**, l'atto può essere compiuto proprio **in quanto uno è privo di carità**: p. es., quando agisce in ordine a ciò che lo priva della carità. Un tale atto è sempre cattivo: **l'atto dell'incredulo, p. es., in quanto incredulo, è sempre peccato**, come insegna **S. Agostino**; anche se veste gl'ignudi, o fa qualsiasi altra cosa del genere, **ordinandola alla propria incredulità**.

- **Secondo**, l'atto può essere compiuto da chi è privo di carità non in quanto subisce questa privazione, ma in quanto **possiede un dono di Dio**, come la **fede**, la **speranza**, o anche **un bene di natura**, che il peccato non distrugge totalmente, come sopra abbiamo notato. E da questo lato è possibile **un atto buono nel suo genere**: però non può essere perfettamente buono, mancando il debito ordine all'ultimo fine.

II^a II^a q. 23 a. 7, ad arg. 2

Poiché il fine sta alle azioni da compiere, come i primi principi stanno nelle scienze speculative, allo stesso modo che non può esser vera la scienza, se manca la giusta nozione del primo principio indimostrabile; così **non può esser vera la giustizia, o la castità, se manca l'ordine al fine ultimo, prodotto dalla carità, per quanto uno sia ben ordinato in tutto il resto**.

II^a II^a q. 23 a. 7, ad arg. 3

Le scienze e le arti di suo dicono ordine a un bene particolare, e non al fine ultimo della vita umana, come le virtù morali, che rendono l'uomo buono in senso assoluto, come abbiamo spiegato in precedenza. Perciò il paragone non regge.

ARTICOLO 8:

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

II^a II^a q. 23 a. 8, arg. 1

Per ogni cosa la **forma** o è **esemplare**, o è **essenziale**. Ora, la carità non è forma esemplare delle altre virtù: perché allora tutte le altre virtù avrebbero la sua medesima specie. E non è loro forma essenziale; perché altrimenti la carità non si distinguerebbe da esse. Perciò in nessun modo è forma delle altre virtù.

II^a II^a q. 23 a. 8, arg. 2

La carità rispetto alle altre virtù viene paragonata alla **radice e al fondamento**, secondo l'espressione paolina, **Efesini, 3, 17**: "**Radicati e fondati nella carità**". Ma la radice e il fondamento non hanno natura di **forma**, bensì di **materia**: essendo le prime parti nella produzione di una cosa. Dunque la carità non è forma delle altre virtù.

II^a II^a q. 23 a. 8, arg. 3

Come insegna **Aristotele**, forma, fine e causa efficiente non s'identificano. Ora, la carità viene considerata **fine e madre** delle virtù. Quindi non deve dirsi **forma** di esse.

II^a II^a q. 23 a. 8. SED CONTRA:

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

II^a II^a q. 23 a. 8. RESPONDEO:

In morale la forma di un atto si desume principalmente dal fine: poiché il principio degli atti morali è la volontà, la quale trova nel fine il proprio oggetto e in qualche modo la forma. Ora, la forma di un atto è proporzionata alla forma di chi opera. Perciò è necessario che nelle azioni morali ciò che dà ad esse l'ordine al fine dia anche la forma. Ma da quanto abbiamo detto sopra **[a. 7]** **è evidente che la carità ordina gli atti di tutte le altre virtù all'ultimo fine.** E in tal modo dà la forma agli atti di tutte le altre virtù. Ecco perché si dice che essa è forma delle altre virtù; infatti le virtù si considerano tali in ordine ad atti così informati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 23 a. 8, ad arg. 1

Si dice che la carità è forma delle altre virtù non in maniera essenziale od esemplare, ma piuttosto **in maniera efficiente; cioè in quanto imprime la forma a tutte nel modo indicato.**

II^a II^a q. 23 a. 8, ad arg. 2

La carità viene paragonata al fondamento e alla radice, perché **da essa vengono sostenute e nutrite tutte le altre virtù**: non già in quanto le fondamenta e le radici hanno l'aspetto di causa materiale.

II^a II^a q. 23 a. 8, ad arg. 3

Si dice che la carità è il **fine** delle altre virtù, **perché le indirizza tutte al suo proprio fine.** E si dice **madre delle altre virtù**, perché, come una madre concepisce da altri, **dal desiderio dell'ultimo fine la carità concepisce gli atti delle altre virtù.**

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La carità >> Il soggetto della carità

Questione 24

Proemio

Passiamo a considerare **la carità in rapporto al soggetto**.

Sull'argomento si pongono dodici quesiti:

1. Se la carità risieda nella volontà;
2. Se la carità sia prodotta nell'uomo dagli atti precedenti, o per infusione divina;
3. Se essa venga infusa secondo le capacità naturali;
4. Se aumenti in chi la possiede;
5. Se aumenti per addizione;
6. Se aumenti con qualsiasi atto;
7. Se possa aumentare all'infinito;
8. Se la carità della vita presente possa essere perfetta;
9. Quali siano i diversi gradi della carità;
10. Se la carità possa diminuire;
11. Se si possa perdere una volta che si possiede;
12. Se si perda con un solo peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **volontà** non sia la sede della **carità** *[ma lo sia la ragione o l'appetito sensitivo]*. Infatti:

I^a II^a q. 24 a. 1, arg. 1

La carità è un tipo di amore. Ma l'amore, a detta del **Filosofo**, risiede nel concupiscibile. Quindi la carità è nel concupiscibile e non nella volontà.

II^a II^a q. 24 a. 1, arg. 2

La carità, come abbiamo visto *[q.23, a.6]*, è la prima delle virtù. Ora, la sede delle virtù è la ragione. Dunque la carità è nella ragione e non nella volontà.

II^a II^a q. 24 a. 1, arg. 3

La carità abbraccia tutti gli atti umani, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti, 16, 14**: "**Tutte le vostre cose si facciano nella carità**". Ma il principio degli atti umani è il **libero arbitrio**. Perciò è evidente che la carità risiede soprattutto nel libero arbitrio, e non nella volontà.

II^a II^a q. 24 a. 1. SED CONTRA:

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

II^a II^a q. 24 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo detto nella Prima Parte *[q.80, a.2]*, l'appetito è di due specie, cioè **sensitivo** e **intellettivo** o **volontà**; e sia l'uno che l'altro hanno il bene per oggetto, ma in modo diverso. Infatti oggetto dell'appetito sensitivo è il bene conosciuto dai **sensi**; mentre oggetto dell'appetito intellettivo, o volontà, è il bene sotto l'aspetto universale di bene, conosciuto mediante l'**intelletto**. Ora, l'oggetto della carità non è un bene di ordine sensibile, ma il bene divino, che l'intelletto soltanto può conoscere. Perciò sede della carità non è l'appetito sensitivo, ma l'appetito intellettivo, ossia la volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 1, ad arg. 1

Il concupiscibile appartiene all'appetito sensitivo e non a quello intellettuale, come abbiamo visto nella Prima Parte. Perciò l'amore che si trova nel concupiscibile è un amore del bene di ordine sensitivo. Invece al bene divino, che è di ordine intellettuale, non può estendersi il concupiscibile, ma soltanto la volontà. Ecco perché il concupiscibile non può essere il soggetto della carità.

II^a II^a q. 24 a. 1, ad arg. 2

A detta del Filosofo, anche la volontà è inclusa nella ragione. Quindi, per il fatto che la carità risiede nel volere non è estranea alla ragione. Però la ragione non è la regola della carità, come lo è delle virtù umane: essa viene regolata invece dalla sapienza di Dio, che trascende la regola della ragione umana, ossia dalla, Efesini, 19: "sovrastante carità della scienza di Cristo", di cui parla S. Paolo. Perciò essa vi si trova non perché ha nella ragione la sua sede come la prudenza; e neppure il suo principio normativo, come la giustizia o la temperanza; ma soltanto in base all'affinità esistente tra la volontà e la ragione.

II^a II^a q. 24 a. 1, ad arg. 3

Il libero arbitrio, come abbiamo spiegato nella Prima Parte [q.83, a.4], non è una potenza distinta dalla volontà. Tuttavia la carità non risiede nella volontà in quanto libero arbitrio, che ha il compito di scegliere: infatti, come dice Aristotele "la scelta ha per oggetto i mezzi, ma la volontà il fine stesso". Ecco perché è meglio affermare che la carità, la quale ha per oggetto il fine ultimo, risiede più nella volontà che nel libero arbitrio.

ARTICOLO 2:

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

II^a II^a q. 24 a. 2, arg. 1

Ciò che è comune a tutte le creature si trova nell'uomo per natura. Ora, Dionigi insegna, che "per tutti gli esseri è caro ed amabile il bene divino", oggetto appunto della carità. Dunque la carità si trova in noi per natura e non per infusione.

II^a II^a q. 24 a. 2, arg. 2

Quanto più una cosa è amabile, tanto più facilmente può essere amata. Ma Dio, essendo sommamente buono, è sommamente amabile. Quindi è più facile amare lui che gli altri esseri. Ora, per amare gli altri esseri non abbiamo bisogno di un abito infuso. Dunque esso non è necessario neppure per amare Dio.

II^a II^a q. 24 a. 2, arg. 3

L'Apostolo scrive, 1Timoteo, 1, 5: "Ora il fine del precetto è la carità che proviene da un cuore puro, da una coscienza buona e da una fede sincera". Ma queste tre cose si riducono ad atti umani. Perciò la carità è causata in noi dagli atti precedenti, e non per infusione.

II^a II^a q. 24 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo insegna, Romani, 5, 5: "La carità di Dio si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato".

II^a II^a q. 24 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo detto [q.23, a.1], la carità è un'amicizia dell'uomo con Dio, fondata sulla compartecipazione della beatitudine eterna. Ora, questa compartecipazione non è basata sui beni di natura,

ma sui doni della grazia. Perciò **la carità supera le capacità della natura**. E quello che sorpassa le capacità della natura **non può essere di ordine naturale, né essere acquisito con le facoltà naturali**: poiché un effetto non può superare la propria causa. Dunque la carità non può trovarsi in noi per natura, né essere acquisita con le forze naturali, **ma è dovuta all'infusione dello Spirito Santo**, che è l'amore del Padre e del Figlio, e la cui partecipazione a noi offerta è precisamente la carità creata, come sopra abbiamo detto *[q.23, a.2, ad 1]*.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 2, ad arg. 1

Dionigi qui parla dell'amore di Dio fondato sulla partecipazione dei beni naturali, e quindi presente per natura in tutti gli esseri. La carità invece si basa su di una compartecipazione di ordine soprannaturale. Perciò l'argomento non regge.

II^a II^a q. 24 a. 2, ad arg. 2

In se stesso Dio è sommamente conoscibile, e tuttavia non è così conoscibile, per noi, per i limiti della nostra conoscenza, che dipende dalle cose sensibili. Allo stesso modo Dio è sommamente amabile in se stesso come oggetto della beatitudine, ma non è così amabile per noi, per l'inclinazione del nostro affetto verso i beni visibili. E quindi per amare così sommamente Dio è necessario che nei nostri cuori venga infusa la carità.

II^a II^a q. 24 a. 2, ad arg. 3

Quando si dice che la carità proviene in noi "da un cuore puro, da una coscienza buona e da una fede sincera", l'affermazione va riferita all'atto della carità, che viene suscitato appunto dalle tre cose indicate. Oppure si vuol dire che **codesti atti preparano un uomo a ricevere l'infusione della carità**. - Lo stesso si dica dell'affermazione di S. Agostino, che "il timore introduce la carità"; e di quella della Glossa, che "la fede genera la speranza, e la speranza la carità".

ARTICOLO 3:

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

II^a II^a q. 24 a. 3, arg. 1

Nel Vangelo si legge, che, **Matteo, 25, 15**: "**a ciascuno fu dato secondo la sua capacità**". Ora, nell'uomo la carità non può essere preceduta che da facoltà naturali; poiché, come abbiamo detto, non esiste nessuna vera virtù senza la carità. **Perciò Dio infonde nell'uomo la carità secondo la capacità delle sue doti naturali.**

II^a II^a q. 24 a. 3, arg. 2

In ogni serie di cose ordinate tra loro la seconda è proporzionata alla prima: nelle cose materiali, p. es., la forma è proporzionata alla materia, e tra i doni gratuiti vediamo che la gloria è proporzionata alla grazia. Ma la carità, essendo un perfezionamento della natura, rispetto alla capacità naturale è al secondo posto. Dunque la carità viene infusa in base alla capacità naturale.

II^a II^a q. 24 a. 3, arg. 3

Gli uomini e gli angeli ricevono la carità allo stesso modo: poiché, come dice il Vangelo, è identica la natura della loro beatitudine. Ora, negli angeli la carità e gli altri doni gratuiti sono concessi **secondo le loro capacità naturali**, come insegna il **Maestro delle Sentenze**. Quindi lo stesso avviene negli uomini.

II^a II^a q. 24 a. 3. SED CONTRA:

Nel Vangelo si legge, **Giovanni, 3, 8**: "Lo Spirito spira dove vuole"; e S. Paolo afferma **1Corinti, 12, 11**: "Tutti questi effetti li produce l'unico e medesimo Spirito, che distribuisce a ciascuno secondo che vuole". Perciò la carità viene data non secondo le capacità naturali, ma secondo la **volontà dello Spirito che distribuisce i suoi doni**.

II^a II^a q. 24 a. 3. RESPONDEO:

Le proporzioni di ciascuna cosa dipendono dalla causa di essa: perché una causa più universale produce un effetto più grande. Ora, la carità, superando ogni confronto con la natura umana, come sopra abbiamo detto, non può dipendere da una virtù naturale, ma dalla sola grazia dello Spirito Santo che la infonde. **Perciò la misura della carità non dipende dalla costituzione della natura, o dalla capacità della virtù naturale, ma solo dal volere dello Spirito Santo**, che distribuisce i suoi doni come vuole. Ecco perché l'Apostolo afferma, **Efesini, 4, 7**: "A ciascuno di noi fu data la grazia secondo la misura del dono di Cristo".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 3, ad arg. 1

La virtù in base alla quale Dio dà i suoi doni a ciascuno è una disposizione, una preparazione previa, **ovvero uno sforzo di colui che sta per ricevere la grazia**. Ma lo Spirito Santo previene anche codesta disposizione e codesto sforzo, muovendo l'anima dell'uomo di più o di meno secondo la sua volontà. Di qui le parole dell'Apostolo, **Colossesi, 1, 12**: "Il quale (Dio) ci ha resi atti ad avere parte nell'eredità dei santi nella luce".

II^a II^a q. 24 a. 3, ad arg. 2

La forma non sorpassa le proporzioni della materia, ma è dello stesso genere. Così anche la grazia e la gloria si riportano al medesimo genere: poiché la grazia non è altro che un cominciamento della gloria in noi. Invece la carità e la natura non appartengono al medesimo genere. Perciò il paragone non regge.

II^a II^a q. 24 a. 3, ad arg. 3

L'angelo è di natura intellettuale, e quindi a lui conviene per natura di portarsi totalmente sulle cose verso le quali si volge, come abbiamo spiegato nella Prima Parte [q. 62, a. 6]. **Perciò negli angeli più alti ci fu un impegno maggiore** sia nel bene, nel caso dei perseveranti, sia nel male nel caso dei colpevoli. Ecco perché gli angeli più alti nel perseverare divennero più buoni, e nel cadere divennero peggiori degli altri. **L'uomo invece è di natura razionale, che talora è in atto e talora in potenza**. **Quindi non è detto che si porti totalmente sulle cose cui si volge**; poiché in chi possiede più doti naturali ci può essere minore impegno e viceversa. **Perciò il paragone non regge**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la carità non possa aumentare. Infatti:

II^a II^a q. 24 a. 4, arg. 1

Possono aumentare soltanto le cose dotate di grandezza. Ora, ci sono due tipi di grandezza: quella quantitativa e quella qualitativa, o virtuale. La prima non si addice alla carità, che è una perfezione spirituale. D'altra parte la grandezza di ordine qualitativo si stabilisce in rapporto agli oggetti, in base ai quali la carità non può aumentare: poiché la più piccola carità abbraccia tutte le cose che si devono amare con amore di carità. Dunque la carità non aumenta.

II^a II^a q. 24 a. 4, arg. 2

Ciò che è già al suo ultimo termine non può ricevere un aumento. Ma la carità è al suo termine estremo, essendo la più grande delle virtù e il sommo amore del bene più alto. Perciò la carità non può aumentare.

II^a II^a q. 24 a. 4, arg. 3

La crescita è un moto. Quindi ciò che si accresce si muove. Perciò quello che cresce entitativamente si muove anche entitativamente. Ma non si muove in maniera entitativa se non ciò che si corrompe, o si genera. Dunque la carità non può aumentare in modo entitativo, se non con una nuova generazione o corruzione: il che ripugna.

II^a II^a q. 24 a. 4. SED CONTRA:

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

II^a II^a q. 24 a. 4. RESPONDEO:

La carità dei viatori può aumentare. Infatti noi siamo considerati viatori per il fatto che tendiamo verso Dio, fine ultimo della nostra beatitudine. Ora, **in questa nostra via tanto più avanziamo, quanto più ci avviciniamo a Dio**, al quale ci si avvicina non con i passi del corpo, ma con gli affetti dell'anima. Ma è la carità stessa a compiere questo avvicinamento: perché con essa l'anima si unisce a Dio. Perciò la carità dei viatori ha per sua natura di poter aumentare: **poiché se non potesse aumentare, sarebbe già terminato il percorso della via**. Ecco perché l'Apostolo dà alla carità il nome di via, là dove dice, **1Corinti, 12, 31**: "Io vi indico una via ancora più eccellente".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 4, ad arg. 1

La carità non può avere una grandezza quantitativa, ma solo una grandezza qualitativa. Questa però non si stabilisce solo in rapporto al numero degli oggetti, cioè solo dal fatto che se ne amano di più o di meno: ma anche in base all'intensità dell'atto, e cioè dal fatto che una cosa è amata di più o di meno. Ed è appunto in questo modo che aumenta la grandezza qualitativa, o virtuale, della carità.

II^a II^a q. 24 a. 4, ad arg. 2

La carità è al suo termine estremo in rapporto all'oggetto, essendo codesto suo oggetto il sommo bene: e da questo deriva che essa è superiore alle altre virtù. Ma in rapporto all'intensità dell'atto non sempre la carità è al suo ultimo termine.

II^a II^a q. 24 a. 4, ad arg. 3

Alcuni sostengono che la carità non aumenta nella sua entità, ma soltanto per il suo radicamento nel soggetto, o per il suo fervore. Ma costoro non capiscono quello che dicono. Infatti **essendo la carità un accidente, il suo essere consiste nell'essere in un soggetto: e quindi aumentare in maniera entitativa per essa non è altro che inerire maggiormente nel soggetto, ossia radicarsi di più in esso**. Essa inoltre è una virtù **ordinata essenzialmente all'atto**: perciò aumentare entitativamente equivale per essa ad avere una maggiore efficacia nel produrre atti di **un amore più fervente**. Perciò la carità aumenta in maniera entitativa non già iniziando o cessando la propria esistenza nel soggetto, come conclude l'obiezione: ma cominciando ad esistere maggiormente nel soggetto.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la carità **aumenti per addizione**. Infatti:

II^a II^a q. 24 a. 5, arg. 1

Come aumenta la grandezza materiale, così cresce la grandezza qualitativa, o virtuale. Ma l'aumento della grandezza materiale avviene per addizione: infatti il Filosofo insegna, che "l'aumento è l'aggiunta a una grandezza preesistente". Dunque anche l'aumento della carità, che è di ordine qualitativo, o virtuale, sarà per addizione.

II^a II^a q. 24 a. 5, arg. 2

Secondo le parole di S. Giovanni: "Chi ama il proprio fratello dimora nella luce", la carità è una luce spirituale nell'anima. Ora, la luce cresce nell'aria per addizione: in una stanza, p. es., la luce cresce per l'accensione di un'altra candela. Perciò anche la carità cresce nell'anima per addizione.

II^a II^a q. 24 a. 5, arg. 3

Spetta a Dio aumentare la carità, come a lui spetta il crearla, secondo l'affermazione di S. Paolo: "Egli accrescerà i frutti della vostra giustizia". Ma Dio nella prima infusione della carità produce nell'anima qualche cosa che prima non c'era. Quindi anche nell'accrescere la carità produce in essa qualche cosa che non c'era. Dunque la carità aumenta per addizione.

II^a II^a q. 24 a. 5. SED CONTRA:

La carità è una forma semplice. Ma ciò che è semplice, come Aristotele dimostra, non dà una maggiore grandezza, se si aggiunge a una cosa semplice. Dunque la carità non aumenta per addizione.

II^a II^a q. 24 a. 5. RESPONDEO:

In ogni **addizione** si ha l'aggiunta di una cosa ad un'altra. Perciò in ogni addizione si deve presupporre almeno razionalmente la distinzione di queste due cose prima della loro addizione. Quindi **se la carità si potesse aggiungere alla carità, bisognerebbe presupporre come distinte la carità da aggiungere e quella che viene aumentata**: almeno razionalmente, anche se non realmente. Infatti Dio può aumentare anche una grandezza materiale, aggiungendo una grandezza che prima non esisteva, ma creata in quel momento. Questa però, sebbene non esistesse nella realtà, ha in se stessa gli elementi per essere concepita distinta dalla quantità cui viene aggiunta. Perciò, se la carità dovesse ricevere l'aggiunta di altra carità, bisognerebbe presupporre, razionalmente almeno, la loro distinzione. **Ora, nelle forme esistono due tipi di distinzioni:**

- la distinzione specifica e la distinzione numerica. E negli abiti (psicologici) **la distinzione specifica dipende dalla diversità degli oggetti**: mentre la distinzione numerica dipende dalla diversità del soggetto. Perciò può darsi che un abito aumenti per addizione, estendendosi a oggetti che prima non abbracciava: **ed è così che aumenta l'abito della geometria in chi apprende dei dati geometrici che prima non conosceva**. Ma questo non si può dire della carità: poiché anche la più piccola carità abbraccia tutti gli esseri da amarsi per dovere di carità. Dunque nell'aumento della carità non si può ammettere un'aggiunta o addizione, che presuppone specificamente distinte la carità aggiunta e quella che dovrebbe aumentare.

- Perciò, se l'aggiunta esiste, rimane che essa avviene presupponendo **una distinzione numerica, la quale dipende dalla diversità dei soggetti**, cioè come aumenta la bianchezza, per il fatto che a una parete bianca aggiungono un'altra parete bianca: sebbene con questo aumento non ci sia una parete che divenga più bianca. Ma questo nel caso nostro non si può affermare. Perché il soggetto della carità è soltanto l'anima razionale: e quindi tale aumento della carità non si può fare altro che aggiungendo un'anima all'altra, il che è assurdo. Ma anche se un tale aumento fosse possibile, avremmo ingrandito il soggetto che ama, ma non reso più ardente il suo amore. Perciò rimane stabilito che in nessun modo la carità può aumentare per addizione, come pensano alcuni.

Quindi **la carità aumenta solo per il fatto che il soggetto ne partecipa sempre maggiormente**: cioè mediante una progressiva attuazione e padronanza da parte di essa. **Questo infatti è il tipo di aumento proprio della forma che s'intensifica**: poiché l'esistenza di codesta forma consiste totalmente nella sua iniezione nel soggetto. Ora, siccome la grandezza di una cosa dipende dalla sua esistenza, **l'incremento di una forma**

consisterà nell'esistere maggiormente nel soggetto in cui si trova: non già nel sopravvenire di un'altra forma. Questo avverrebbe, se la forma avesse una grandezza, o quantità, per se stessa, indipendentemente dal soggetto. Perciò la carità aumenta intensificandosi nel soggetto, cioè nella sua entità: non già mediante l'addizione di altra carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 5, ad arg. 1

Nella quantità, o grandezza materiale ci sono proprietà dovute alla quantità; e proprietà dovute al fatto che essa è una forma accidentale. Sotto l'aspetto di quantità essa è divisibile, sia secondo il sito che secondo il numero. Perciò da questo lato si ha un aumento di grandezza per addizione; com'è evidente nella crescita degli animali. Invece sotto l'aspetto di forma accidentale è divisibile solo secondo il soggetto. E da questo lato ha un aumento suo proprio, come le altre forme accidentali, mediante la sua intensificazione nel soggetto: com'è evidente nei corpi sottoposti alla rarefazione, secondo l'insegnamento del Filosofo. - Parimente, anche la scienza in quanto abito ha una grandezza che dipende dagli oggetti. E da questo lato aumenta per addizione, cioè in quanto uno conosce un maggior numero di cose. Però ha pure una grandezza come forma accidentale, per il fatto che è inerente a un soggetto. E da questo lato essa cresce in colui che viene a conoscere le medesime cose con più certezza di prima. - E così anche nella carità ci sono questi due tipi di grandezza. Ma la sua grandezza in rapporto agli oggetti non può aumentare, per i motivi indicati. Perciò rimane stabilito che aumenta solo in intensità.

II^a II^a q. 24 a. 5, ad arg. 2

Nell'aria si può capire l'aggiunta di una luce sull'altra, per la molteplicità delle varie sorgenti luminose. Ma tale molteplicità nel caso nostro non si può ammettere: poiché esiste una sola sorgente che diffonde la luce della carità.

II^a II^a q. 24 a. 5, ad arg. 3

L'infusione della carità implica una mutazione dal non avere la carità ad averla: perciò è necessario che nel soggetto sopravvenga allora qualche cosa che non esisteva. Ma l'aumento della carità implica una mutazione dal meno al più. Perciò non è necessaria la presenza di cose prima inesistenti: ma una presenza maggiore di quanto prima era meno presente. È quanto precisamente Dio compie nell'aumentare la carità: cioè fa in modo che essa sia maggiormente presente, e che l'impronta dello Spirito Santo venga impressa più profondamente nell'anima.

ARTICOLO 6:

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

II^a II^a q. 24 a. 6, arg. 1

Chi può il più può anche il meno. Ora, qualsiasi atto di carità merita la vita eterna, che è più del semplice aumento della carità: perché la vita eterna implica la perfezione della carità. Perciò a maggior ragione un atto qualsiasi di carità accresce la virtù medesima.

II^a II^a q. 24 a. 6, arg. 2

Come gli abiti delle virtù acquisite sono generati dai rispettivi atti, così l'aumento della carità è causato dagli atti di essa. Ma qualsiasi atto virtuoso coopera alla generazione della virtù. Quindi qualsiasi atto di carità coopera all'aumento della carità.

II^a II^a q. 24 a. 6, arg. 3

Scrive S. Gregorio che "nella via di Dio fermarsi è retrocedere". Ora, nessuno retrocede mentre si muove con un atto di carità. Perciò chiunque si muove con un atto di carità avanza nella via di Dio. Dunque la carità aumenta con qualsiasi atto di carità.

II^a II^a q. 24 a. 6. SED CONTRA:

L'effetto non può superare la virtù della propria causa. Ebbene, talora l'atto di carità è emesso con tiepidezza o negligenza. Esso perciò non porta a una carità superiore, ma predispone a una carità minore.

II^a II^a q. 24 a. 6. RESPONDEO:

L'aumento spirituale della carità somiglia in qualche modo a quello materiale. Ora, la crescita materiale delle piante e degli animali non è un moto continuo, nel senso cioè che se una cosa aumenta di tanto in un dato tempo, debba aumentare proporzionalmente quel tanto in ogni parte di codesto tempo, come avviene nel moto locale: ma in certi tempi la natura opera solo predisponendo all'aumento, senza nessun aumento attuale; e in seguito porta ad effetto quanto aveva predisposto, accrescendo l'animale o la pianta in maniera attuale. Così, la carità non cresce in maniera attuale con qualsiasi atto: però qualsiasi atto di carità predispone all'aumento di essa, in quanto l'uomo da un atto di carità viene reso più pronto ad agire nuovamente in tal senso: e col crescere di codesta attitudine, prorompe finalmente in un atto più fervente di carità, col quale si sforza di assicurarne lo sviluppo; e allora la carità cresce in maniera attuale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 6, ad arg. 1

Qualsiasi atto di carità merita la vita eterna, però non merita di ottenerla subito, bensì a suo tempo. Così pure esso merita un aumento di carità: però la carità non aumenta subito, ma quando uno compie lo sforzo richiesto per codesto aumento.

II^a II^a q. 24 a. 6, ad arg. 2

Anche nel generare una virtù acquisita non bastano atti qualsiasi: però ciascuno di essi vi predispone; e l'ultimo, che è più perfetto, agendo in virtù di tutti gli atti precedenti, la riduce in atto. È quanto avviene anche nel caso delle tante gocce che forano una pietra.

II^a II^a q. 24 a. 6, ad arg. 3

Uno avanza nella via di Dio non solo mentre la sua carità aumenta attualmente, ma anche quando si predispone all'aumento.

ARTICOLO 7:

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

II^a II^a q. 24 a. 7, arg. 1

Come insegna **Aristotele**, qualsiasi moto tende a un fine o termine definito. Ora, l'aumento della carità è un moto. Dunque tende a un dato fine, o termine. Quindi la carità non può aumentare all'infinito.

II^a II^a q. 24 a. 7, arg. 2

Nessuna forma può superare la capacità del proprio soggetto. Ma la capacità della creatura ragionevole, soggetto della carità, è finita. Dunque la carità non può aumentare all'infinito.

II^a II^a q. 24 a. 7, arg. 3

Ogni entità finita con un aumento indefinito può raggiungere le dimensioni di un altro essere finito grande quanto si voglia: a meno che quanto vi si aggiunge sia sempre di meno. Il Filosofo, p. es., nota che se a una linea aggiungiamo quanto si sottrae a un'altra linea suddivisa in parti infinite, pur continuando l'addizione all'infinito non si arriverebbe mai a una lunghezza equivalente alle due linee, cioè a quella suddivisa e a quella cui se ne aggiungono le parti. Ma questo nel nostro caso non avviene: infatti non è detto che il secondo aumento della carità sia più piccolo del primo; ché anzi è più probabile che sia uguale, o più grande. Ora, essendo la carità del cielo qualche cosa di finito, se la carità della vita presente può crescere all'infinito, ne segue che quest'ultima può divenire uguale a quella della patria celeste: il che è inammissibile. Dunque la carità dei viatori non può aumentare all'infinito.

II^a II^a q. 24 a. 7. SED CONTRA:

L'Apostolo scrive, **Filippesi, 3, 12**: "Non che io abbia già ricevuto, o che già mi sia reso perfetto, ma sto dietro, se mai riesca ad afferrare". E la **Glossa** commenta: "Nessuno dei fedeli dica mai basta, anche se ha fatto molti progressi. Poiché chi dice così esce dallo stato di viatore prima della fine". **Dunque nella vita presente la carità può crescere sempre di più.**

II^a II^a q. 24 a. 7. RESPONDEO:

All'aumento di una forma si può fissare un limite per tre motivi:

- **Primo**, per la natura della **forma medesima**, la quale può avere una data misura, che una volta raggiunta non si può andare oltre, senza passare a un'altra forma. Ciò è evidente nel caso del **pallore**, di cui uno passa i limiti con una alterazione continuata **quando arriva**, o **al bianco**, o al nero.
- **Secondo**, a motivo della **causa efficiente**, quando la sua virtù non arriva ad accrescere maggiormente la forma nel soggetto.
- **Terzo**, a **causa del soggetto**, che può essere incapace di una perfezione maggiore.

Ora, per nessuno di questi tre motivi s'impone un limite all'aumento della carità nello stato dei viatori. Infatti la carità non ha un limite di aumento nella natura della propria specie, essendo essa una **partecipazione dell'infinita carità, che è lo Spirito Santo**. Parimente, la causa che accresce la carità, cioè **Dio**, è di una **potenza infinita**. Così pure non si può fissare un limite a tale numero per parte del soggetto: poiché **col crescere della carità, cresce sempre di più l'attitudine a un ulteriore aumento**. Perciò rimane che all'aumento della carità non si può fissare nessun limite nella vita presente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 7, ad arg. 1

L'aumento della carità tende a un dato fine, ma codesto fine non è nella vita presente, bensì in quella futura.

II^a II^a q. 24 a. 7, ad arg. 2

Le capacità di una creatura spirituale sono accresciute dalla carità: poiché essa dilata il cuore, come si esprime S. Paolo, **2Corinti, 6, 11**: "Il nostro cuore si è dilatato". Perciò rimane sempre l'attitudine a un maggiore aumento.

II^a II^a q. 24 a. 7, ad arg. 3

L'argomento vale per le cose che hanno una grandezza del medesimo genere; ma non per quelle che hanno un diverso genere di grandezza. La linea, p. es., per quanto aumenti non raggiungerà mai la grandezza di una superficie. Ora, la grandezza della carità nostra attuale, che deriva dalla conoscenza della fede, non è omogenea a quella della carità dei beati, che deriva dalla visione diretta. Quindi il paragone non regge.

ARTICOLO 8:

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

II^a II^a q. 24 a. 8, arg. 1

Codesta perfezione, nel caso, non sarebbe mancata agli Apostoli. Eppure in essi non c'era; poiché S. Paolo afferma, **Filippesi, 3, 12**: "Non è che io abbia già afferrato, o che sia perfetto". Dunque in questa vita la carità non può essere perfetta.

II^a II^a q. 24 a. 8, arg. 2

S. Agostino insegna, che "la crescita della carità consiste nella diminuzione della concupiscenza; la sua perfezione nell'assenza di essa". Ora, questo non può mai attuarsi nella vita presente, nella quale non possiamo vivere senza peccato, secondo l'affermazione di S. **1Giovanni, 1, 8**: "Se diremo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi". E si sa che ogni peccato deriva da una concupiscenza disordinata. Perciò in questa vita la carità non può essere perfetta.

II^a II^a q. 24 a. 8, arg. 3

Le cose già perfette non possono crescere di più. Ma la carità in questa vita può sempre aumentare. Dunque non può essere perfetta.

II^a II^a q. 24 a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "La carità, una volta irrobustita, viene perfezionata; e giunta alla perfezione esclama: Desidero di andarmene ed essere con Cristo". Ora, questo è possibile nella vita presente: come avvenne in S. Paolo. Dunque nella vita presente la carità può essere perfetta.

II^a II^a q. 24 a. 8. RESPONDEO:

La perfezione della carità si può intendere in due modi:

- **primo**, rispettivamente **all'oggetto da amare**; Rispettivamente all'oggetto la carità è perfetta allorché si ama quanto esso è amabile. Ora, Dio è amabile quanto è buono. Ma la sua bontà è infinita. Dunque è infinitamente amabile. Però nessuna creatura può amarlo infinitamente: poiché ogni facoltà creata è finita. E quindi da questo lato la carità di nessuna creatura può essere perfetta; ma lo è solo la carità con la quale Dio ama se stesso.

- **secondo** in rapporto **al soggetto che ama**. Si dice invece che la carità è perfetta in rapporto al soggetto che ama, **quando uno ama con tutte le sue possibilità**. E questo può avvenire in tre maniere:

+ **Primo**, in maniera che **tutto il cuore di un uomo si porti attualmente e sempre verso Dio**. E questa è la perfezione della carità nella patria celeste: perfezione che non si può raggiungere in questo mondo, in cui è impossibile, per l'instabilità della vita umana, che uno pensi a Dio, e che a lui si volga con l'amore sempre in maniera attuale.

+ **Secondo**, in maniera che uno metta tutto il suo impegno nell'attendere a Dio e alle cose divine, trascurando tutto il resto, ad eccezione di quanto richiede la necessità della vita. E questa è la **perfezione della carità** che è possibile nella vita presente: però non è comune a tutti quelli che hanno la carità.

+ **Terzo**, in maniera che uno **abituamente** tenga tutto il suo cuore in Dio: cioè in modo da non pensare e da non volere niente che sia contrario all'amore di Dio. E questa perfezione è comune a tutti quelli che hanno la carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 8, ad arg. 1

L'Apostolo nega di avere la **perfezione propria della patria**. Infatti la **Glossa** aggiunge, che "era un perfetto viatore, ma non era ancora giunto al compimento del suo viaggio".

II^a II^a q. 24 a. 8, ad arg. 2

Quell'affermazione si riferisce ai **peccati veniali**. I quali non sono compatibili con l'atto, bensì con l'abito della carità: essi perciò non escludono la perfezione dei viatori, ma quella dei beati.

II^a II^a q. 24 a. 8, ad arg. 3

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

ARTICOLO 9:

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

II^a II^a q. 24 a. 9, arg. 1

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

II^a II^a q. 24 a. 9, arg. 2

Appena comincia ad esistere, la carità comincia pure a svilupparsi. Dunque non si deve distinguere tra carità incipiente e carità proficiente (o in sviluppo).

II^a II^a q. 24 a. 9, arg. 3

Per quanto uno abbia perfetta la carità in questo mondo, codesta carità può sempre crescere, come abbiamo visto. Ma per la carità crescere o svilupparsi è la stessa cosa. Perciò la carità perfetta non si deve distinguere dalla carità in sviluppo, o proficiente. Dunque i suddetti tre gradi della carità non sono assegnati bene.

II^a II^a q. 24 a. 9. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: "La carità appena nasce viene nutrita", il che si riferisce agli **incipienti**; "una volta nutrita viene irrobustita", il che è proprio dei **proficienti**; "una volta irrobustita viene perfezionata", compito questo dei **perfetti**. Dunque ci sono tre gradi di carità.

II^a II^a q. 24 a. 9. RESPONDEO:

L'aumento spirituale della carità da un certo punto di vista si può paragonare alla **crescita materiale di un uomo**. Ora, sebbene questa si possa sezionare in molte parti, ha tuttavia determinate sezioni in base ai determinati atti e compiti che l'uomo raggiunge nel suo sviluppo: **si ha, cioè, l'età infantile** prima che raggiunga l'uso di ragione; si distingue poi un secondo stato quando comincia a parlare e a **usare la ragione**; e finalmente si ha un terzo stato, che è quello della pubertà, quando incomincia a **poter generare**; e di qui fino a che raggiunge la perfezione.

Allo stesso modo si distinguono pure diversi gradi nella carità, in base ai vari compiti che l'uomo è portato ad affrontare con l'aumento di essa.

- Infatti da principio l'uomo ha il compito principale di **allontanarsi dal peccato** e di resistere alle sue concupiscenze, che muovono in senso contrario alla carità. E questo appartiene agl'**incipienti**, nei quali la carità va **nutrita e sostenuta** perché non perisca.

- Segue poi, come secondo compito, lo sforzo di **procedere o avanzare nel bene**. E questo compito appartiene ai **proficienti**, che tendono principalmente a irrobustire e ad accrescere in se stessi la carità.

- Il terzo finalmente consiste soprattutto **nell'attendere all'adesione e alla fruizione di Dio**. E questo appartiene ai **perfetti**, i quali "desiderano di andarsene e di essere con Cristo". - Del resto anche nel moto fisico vediamo che la prima cosa è l'abbandono del termine di partenza; la seconda è l'avvicinamento al termine di arrivo; e la terza è la quiete nel termine raggiunto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 9, ad arg. 1

Tutte le distinzioni particolari che si possono rilevare nello sviluppo della carità, si riducono alle tre suddivisioni indicate. Come ogni divisione di (quantità, o di tempo) continui si riduce, come insegna il Filosofo, a queste tre cose: principio, dato intermedio e fine.

II^a II^a q. 24 a. 9, ad arg. 2

Il compito principale di coloro nei quali la carità è incipiente, consiste pur non escludendo il progresso, nel resistere ai peccati, di cui soffrono l'assalto. In seguito invece, sentendo meno questo assalto, attendono quasi con maggior sicurezza a progredire; però se da un lato compiono l'opera, dall'altro hanno la mano alla spada, come dice il libro di Esdra a proposito dei ricostruttori di Gerusalemme.

II^a II^a q. 24 a. 9, ad arg. 3

Progrediscono nella carità anche i perfetti: ma non è questa la loro occupazione principale, ché ormai essi tendono soprattutto a stare uniti a Dio. E sebbene cerchino questo anche gl'incipienti e i proficienti, questi ultimi sentono maggiormente altre preoccupazioni: gli incipienti quella di evitare i peccati, e i proficienti quella di progredire nelle virtù.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che la carità possa diminuire. Infatti:

II^a II^a q. 24 a. 10, arg. 1

I contrari si attuano su un medesimo soggetto. Ma diminuzione e aumento sono contrari. Quindi, dal momento che la carità può aumentare, come abbiamo dimostrato, è evidente che può anche diminuire.

II^a II^a q. 24 a. 10, arg. 2

Nelle Confessioni S. Agostino così parla a Dio: "Ama meno te chi con te ama qualche altra cosa". E altrove afferma, che "il nutrimento della carità è la diminuzione della cupidigia": dal che sembra dimostrato che, al contrario, l'aumento della cupidigia è una diminuzione della carità. Ora, la cupidigia, con la quale si ama ciò che non è Dio, può crescere nell'uomo. Dunque la carità può diminuire.

II^a II^a q. 24 a. 10, arg. 3

Come insegna S. Agostino, "Dio non giustifica l'uomo in maniera, da far durare in lui ciò che vi ha prodotto, se egli si allontana": dal che si arguisce che Dio, nel conservare in un uomo la carità, opera come nella prima

infusione di essa. Ora, nella prima infusione della carità Dio infonde una carità minore a chi si è meno preparato. Perciò anche nella conservazione di essa Dio conserva minore carità a chi meno si prepara. Dunque la carità può diminuire.

II^a II^a q. 24 a. 10. SED CONTRA:

La carità nella Scrittura viene paragonata al fuoco, p. es. **Cantico, 8, 6: "Le sue fiaccole"**, cioè della carità, **"son fiaccole di fuoco e di fiamma"**. Ma il fuoco, **finché dura**, tende sempre a salire. Quindi la carità, **finché dura**, può salire; ma non può discendere, ossia diminuire.

II^a II^a q. 24 a. 10. RESPONDEO:

La grandezza che la carità possiede **in rapporto al proprio oggetto** non può né diminuire né aumentare, come abbiamo già visto **[a.4, arg. 1; a.5]**. Ma siccome aumenta nella grandezza che possiede **in rapporto al soggetto**, qui dobbiamo esaminare se da questo lato essa possa diminuire. Ora, se diminuisce, bisogna che diminuisca o per un atto, o per la sola cessazione dell'atto. Ebbene, per la cessazione dell'atto diminuiscono, e talora periscono, le virtù acquisite, come sopra abbiamo detto **[I-II, q.53, a.3]**: infatti a proposito dell'amicizia il Filosofo afferma, che "molte amicizie ha già sciolto il silenzio", cioè il non ricordare e il non trattare con l'amico. E questo avviene per il fatto che la conservazione di una cosa dipende dalla causa di essa. Ora, **causa della virtù acquisita è l'atto umano**. Ecco perché col cessare degli atti umani, la virtù acquisita decresce e quindi si corrompe. Ma questo non può avere luogo nella carità: perché **la carità non è causata dagli atti umani**, bensì da Dio soltanto, come abbiamo visto sopra **[a.2]**. Perciò anche col cessare dell'atto essa non diminuisce e non si corrompe, se in questa cessazione non c'è peccato.

Rimane dunque stabilito che la diminuzione della carità può essere causata, o da Dio, o dal peccato. Ma Dio non produce in noi una privazione, se non come castigo, **sottraendo la grazia in pena del peccato**. Dunque a lui non si addice diminuire la carità altro che per punizione. Ma la punizione è dovuta al peccato. Dunque, se la carità diminuisce, causa di tale diminuzione non può essere che il peccato: causa, cioè, o efficiente o meritoria. Ebbene, il peccato mortale in nessuno dei due modi diminuisce la carità, ma **la distrugge totalmente**: come causa efficiente, perché ogni peccato mortale, lo vedremo in seguito, è incompatibile con la carità; come causa meritoria, perché chi peccando mortalmente agisce contro la carità, merita da Dio la sottrazione di essa.

Parimente non può diminuire la carità neppure il **peccato veniale**: né come causa efficiente, né come causa meritoria. Non come causa efficiente, perché esso non tocca la carità. Infatti quest'ultima ha per oggetto il fine: invece il peccato veniale è un disordine relativo ai mezzi. Ora, non diminuisce l'amore del fine, per il fatto che si commette un disordine relativo ai mezzi: **capita, p. es., che alcuni infermi, pur amando molto la guarigione, sono disordinati nell'osservare la dieta prescritta**; così pure in campo speculativo le false opinioni ammesse nelle deduzioni dai principi non diminuiscono la certezza dei principi. - Inoltre la diminuzione della carità il peccato veniale non può meritarsela. Infatti **quando uno manca in cose piccole, non merita di soffrire menomazioni in cose grandi. Poiché Dio non si allontana dall'uomo più di quanto questi si allontana da lui**. Perciò chi commette un disordine in rapporto ai mezzi non merita una menomazione nella carità, con la quale viene ordinato all'ultimo fine.

Concludendo, **la carità propriamente non può diminuire in nessun modo**. Si può chiamare però **in senso improprio una diminuzione della carità la predisposizione alla perdita di essa**: predisposizione che si compie coi peccati veniali, o con la cessazione degli atti di carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 10, ad arg. 1

I contrari si possono attuare su una medesima cosa, quando il soggetto ha il medesimo rapporto con entrambi. Ma la carità non ha lo stesso rapporto con l'aumento e con la diminuzione, infatti essa può avere una causa

che l'aumenti, ma non può avere una causa che la diminuisca, come abbiamo spiegato. Dunque l'argomento non regge.

II^a II^a q. 24 a. 10, ad arg. 2

Ci sono due tipi di cupidigie. Una con la quale si mette il fine nelle creature. E questa uccide totalmente la carità, essendo, a detta di S. Agostino, "il veleno" di essa. Questa fa sì che Dio sia amato meno di quanto deve esserlo con l'amore di carità, non già diminuendo la carità, ma eliminandola del tutto. È così che vanno intese le parole del Santo: "Ama meno te chi con te ama qualche altra cosa"; infatti aggiunge: "che non ama per te". Ora, questo non avviene nel peccato veniale, ma solo nel mortale: infatti ciò che nel peccato veniale si ama, si ama per Dio, in modo abituale, anche se non attuale. - C'è invece un'altra cupidigia, propria del peccato veniale, che diminuisce con la carità: una tale cupidigia non può sminuire la carità, per le ragioni indicate.

II^a II^a q. 24 a. 10, ad arg. 3

Nell'infusione della carità si richiede il moto del libero arbitrio, come sopra abbiamo visto. Perciò quanto diminuisce l'intensità del libero arbitrio influisce come disposizione a far sì che la carità, la quale poi viene infusa, sia minore. Ma per la conservazione della carità non si richiede un moto del libero arbitrio: altrimenti essa cesserebbe in chi dorme. Perciò la carità non viene diminuita dagli ostacoli che riducono l'intensità del libero arbitrio.

ARTICOLO II:

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

II^a II^a q. 24 a. 11, arg. 1

Se la carità si perde, si perde solo per il peccato. Ora, chi ha la carità non può peccare. Poiché sta scritto, **1Giovanni, 3, 9: "Chiunque è nato da Dio non fa peccato; perché tiene in sé un germe di lui; e non può peccare, perché è nato da Dio"**. Ora, la carità non l'hanno che i figli di Dio: infatti, come spiega S. Agostino, "è essa che distingue i figli del Regno dai figli della perdizione". Dunque chi ha la carità non può perderla.

II^a II^a q. 24 a. 11, arg. 2

S. Agostino afferma, che **"l'amore, se non è sincero, non va chiamato amore"**. Ma egli dice pure, che **"la carità defettibile non fu mai sincera"**. E quindi non era carità. Perciò se si avesse una volta la carità, non la si potrebbe mai perdere.

II^a II^a q. 24 a. 11, arg. 3

S. Gregorio ha detto, che **"l'amore di Dio, se c'è, compie cose grandi: se cessa di compierle, la carità non c'è"**. Ma nessuno perde la carità nel compiere cose grandi. Dunque se la carità c'è, non è possibile perderla.

II^a II^a q. 24 a. 11, arg. 4

Il libero arbitrio non si piega alla colpa, se non ci sono dei moventi che lo spingono verso di essa. Ora, la carità esclude tutti codesti moventi: cioè l'amor proprio, la cupidigia, e tutte le altre cose del genere. Quindi la carità non si può mai perdere.

II^a II^a q. 24 a. 11. SED CONTRA:

Nell'**Apocalisse, 2, 4**, si legge: **"Ho contro di te poche cose, che hai abbandonato la tua prima carità"**.

II^a II^a q. 24 a. 11. RESPONDEO:

Come abbiamo già notato, in forza della carità abita in noi lo Spirito Santo. Perciò possiamo considerare la carità da tre punti di vista:

- **Primo, dal lato dello Spirito Santo, che muove l'anima ad amare Dio.** E da questo lato la carità è impeccabile per la virtù dello Spirito Santo, che compie infallibilmente tutto ciò che vuole. Perciò sono impossibili queste due cose, che lo Spirito Santo voglia muovere uno a compiere un atto di carità, e che costui perda la carità facendo un peccato: infatti il dono della perseveranza, come insegna S. Agostino, è da computarsi tra "quei benefici di Dio, con i quali sono certissimamente salvati tutti coloro che vengono salvati".

- **Secondo, la carità può essere considerata nella sua intrinseca natura.** E da questo lato la carità non può fare altro che quanto appartiene all'essenza di essa. Quindi non può peccare in nessun modo: come il calore non può raffreddare; e come l'ingiustizia, secondo le parole di S. Agostino, non può compiere il bene.

- **Terzo, la carità può essere considerata dal lato del soggetto, il quale è mutabile per la libertà del suo libero arbitrio.** Ora, il rapporto tra carità e soggetto si può considerare:

+ sia secondo lo schema generale delle **relazioni tra forma e materia**, Ebbene, è proprio di una forma trovarsi instabilmente nel soggetto, quando non attua tutta la potenzialità della materia: come è evidente nelle forme degli esseri generabili e corruttibili. Poiché la loro materia riceve la forma in modo da conservarsi in potenza anche ad altre forme, come se la potenzialità della materia non fosse stata attuata interamente da una data forma; perciò è possibile perdere una forma per riceverne un'altra. Invece la forma dei corpi celesti è immutabile, perché attua tutta la potenzialità della materia, così da non lasciare in essa nessuna potenza ad altre forme.

* Parimente, dunque, non si può perdere la **carità della patria**; perché colma tutta la potenzialità dell'anima razionale, portandola verso Dio in ogni suo atto.

* Al contrario la carità dei **viatori** non attua così la potenzialità del soggetto: poiché non sempre si porta attualmente verso Dio. E quindi, quando non tende attualmente verso Dio, può capitare un atto che fa **perdere la carità**.

+ sia secondo le speciali relazioni **tra abito e potenza**. È proprio invece di un abito spingere la potenza ad agire, in quanto l'abito fa sembrare buono ciò che gli si addice, e cattivo quanto ad esso si oppone. Infatti come il gusto giudica i sapori secondo la propria disposizione, così l'anima umana giudica sul da farsi **secondo la propria disposizione abituale**: infatti il Filosofo scrive, che, "a seconda di come ciascuno è, diverso gli appare il fine". Perciò la carità non si può perdere, là dove l'oggetto che ad essa conviene non può apparire che buono: e cioè nella patria, dove si vede l'essenza di Dio, che è l'essenza stessa della bontà.

Ecco perché la carità della patria non si può perdere. Invece la carità dei viatori, nel cui stato non si vede l'essenza di Dio, che è l'essenza stessa della bontà, può essere perduta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 11, ad arg. 1

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

II^a II^a q. 24 a. 11, ad arg. 2

La carità che nella sua stessa natura di carità potesse mancare, non sarebbe vera carità. Ciò avverrebbe, se uno nel suo amore si proponesse di amare per un certo tempo, e poi di cessare: il che ripugnerebbe al vero amore. Ma **se la carità si perde per la mutabilità del soggetto**, nonostante il proposito contrario incluso nell'atto della carità, allora la sincerità della carità non è esclusa.

II^a II^a q. 24 a. 11, ad arg. 3

L'amore di Dio compie sempre grandi cose allo stato di propositi; poiché questo è essenziale alla carità. Tuttavia non sempre li compie di fatto, per le **disposizioni del soggetto**.

II^a II^a q. 24 a. 11, ad arg. 4

La carità, stando alla natura del suo atto, esclude tutti i moventi del peccato. Ma capita che la carità spesso non agisca attualmente. E allora può intervenire un movente che spinge al peccato, consentendo al quale si perde la carità

ARTICOLO 12:

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

II^a II^a q. 24 a. 12, arg. 1

Origene scrive: "Se il disgusto prende talora qualcuno di coloro che sono giunti al grado della perfezione, penso che non debba subito svuotarsi e decadere; ma è necessario che decada un po' per volta". Ora, l'uomo decade col perdere la carità. Dunque la carità non si perde con un solo peccato mortale.

II^a II^a q. 24 a. 12, arg. 2

Il Papa S. Leone così parla in un discorso rivolgendosi a S. Pietro: "Il Signore vide che in te la fede non era stata vinta, l'amore non era stato distrutto, ma che la costanza era stata turbata. Abbondò il pianto dove non era venuto meno l'affetto: la fonte della carità lavò le parole della paura". E **S. Bernardo** arguisce da questo, che "in Pietro la carità non venne a morire". Ora Pietro, rinnegando Cristo, peccò mortalmente. Dunque la carità non si perde per un solo peccato mortale.

II^a II^a q. 24 a. 12, arg. 3

La carità è più forte di una virtù acquisita. Ma gli abiti delle virtù acquisite non vengono eliminati da un solo atto del vizio contrario. Perciò meno che mai può essere eliminata la carità da un unico atto di peccato mortale.

II^a II^a q. 24 a. 12, arg. 4

La carità implica l'amore di Dio e del prossimo. Ora, è chiaro che uno può commettere un peccato mortale, conservando l'amore di Dio e del prossimo: infatti il disordine dell'affetto in rapporto ai mezzi non elimina l'amore verso il fine, come sopra abbiamo notato. Perciò la carità verso Dio può rimanere, pur essendoci un peccato mortale per l'affetto disordinato verso un bene temporale.

II^a II^a q. 24 a. 12, arg. 5

L'oggetto delle virtù teologali è il fine ultimo. Ma le altre virtù teologali, cioè la fede e la speranza, non sono eliminate da un solo peccato mortale: ché rimangono informi. Dunque anche la carità può rimanere informe, pur avendo uno commesso un peccato mortale.

II^a II^a q. 24 a. 12. SED CONTRA:

Col peccato mortale un uomo diviene degno della morte eterna, secondo l'espressione paolina: **Romani, 6, 23**: "La paga del peccato è la morte". Ma chiunque abbia la carità merita la vita eterna; poiché sta scritto, **Giovanni, 14, 21**: "Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, ed io l'amerò e mi manifesterò a lui"; e la vita eterna consiste appunto in questa manifestazione. **Giovanni, 17, 3**: "La vita eterna è questa, che conoscano te, vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo". Ora, nessuno può essere degno allo stesso tempo

della vita eterna e della morte eterna. Dunque è impossibile che uno abbia la carità col peccato mortale. Perciò basta un peccato mortale, per eliminare la carità.

II^a II^a q. 24 a. 12. RESPONDEO:

Una cosa viene sempre eliminata al sopraggiungere del suo contrario. Ora, qualsiasi atto di peccato mortale è contrario alla natura stessa della carità, che consiste nell'amare Dio sopra tutte le cose, e nel sottomettersi a lui totalmente, indirizzandogli ogni cosa. Perciò è essenziale alla carità di amare Dio a tal punto, da volersi sottomettere a lui interamente, e da seguire in tutto la norma dei suoi precetti: poiché tutto ciò che contrasta con i suoi precetti, è apertamente contrario alla carità; e quindi ha in sé di essere incompatibile con la carità.

Ora, se la carità fosse un abito acquisito, dipendente dalla virtù del soggetto, non sarebbe necessaria la sua eliminazione per un unico atto contrario. Infatti l'atto non è direttamente contrario all'abito, ma a un altro atto: e d'altra parte la conservazione di un abito nel soggetto non richiede la continuità dell'atto: perciò il sopraggiungere di un atto contrario non esclude immediatamente l'abito acquisito. Ma la carità, essendo un **abito infuso**, dipende dall'azione di Dio che lo infonde, e che nell'infusione e nella conservazione della carità, come si è detto, è paragonabile al sole nell'atto di illuminare l'aria. Perciò come cessa la luce nell'aria appena s'interpone un ostacolo alla illuminazione del sole, così cessa di essere nell'anima la carità, appena si mette un ostacolo all'infusione di essa da parte di Dio. Ora, è evidente che con qualsiasi peccato mortale, contrario ai precetti di Dio, si mette un ostacolo a codesta infusione: **perché il fatto che un uomo nella scelta preferisce il peccato all'amicizia di Dio, la quale esige l'accettazione della volontà divina, ha come conseguenza immediata la perdita dell'abito della carità, con un solo atto di peccato mortale.** Perciò **S. Agostino** insegna, che **"l'uomo è illuminato dalla presenza di Dio in lui; ma appena questi si allontana, subito è ottenebrato: e da Dio ci si allontana non con la distanza materiale, ma con l'aversione della volontà"**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 24 a. 12, ad arg. 1

Le parole di Origene si possono intendere nel senso che l'uomo il quale si trova nello stato di perfezione non passa immediatamente all'atto del peccato mortale, ma vi si predispone con qualche negligenza precedente. **Infatti si dice che i peccati veniali predispongono al mortale, come abbiamo già spiegato.** Decade tuttavia con un solo atto di peccato mortale, se uno lo commette, perdendo la carità.

Però, siccome Origene aggiunge: "Se uno dopo una caduta momentanea, subito si pente, non sembra che egli rovini del tutto", si può spiegare che per lui si svuota e decade chi arriva al punto di peccare per malizia. E questo non avviene subito al primo peccato in un uomo perfetto.

II^a II^a q. 24 a. 12, ad arg. 2

La carità si può perdere in due modi. Primo, direttamente, disprezzandola di proposito. E Pietro, certo, non perdette la carità in tal modo. - Secondo, **indirettamente**: quando si commette un atto contrario alla carità, per una passione della concupiscenza o del **timore**. E Pietro, agendo in questo modo contro la carità, perdette la carità: però la ricuperò subito.

II^a II^a q. 24 a. 12, ad arg. 4

Costituisce un peccato mortale non qualsiasi disordine affettivo circa i mezzi, cioè i beni creati; ma solo se si tratta di un disordine che è in contrasto con la volontà di Dio. E questo, come abbiamo detto, è incompatibile con la carità.

II^a II^a q. 24 a. 12, ad arg. 5

La carità, a differenza della fede e della speranza, importa **una certa unione con Dio**. Ora, ogni peccato mortale consiste in un allontanamento da Dio, come fu spiegato nei trattati precedenti [q.20, a.3; I-II, q.72, a.5]. Ecco perché ogni peccato mortale è incompatibile con la carità. Invece non tutti i peccati mortali sono incompatibili con la fede e la speranza, ma solo certi peccati particolari, che distruggono l'abito della fede e della speranza, come fa ogni peccato mortale con l'abito della carità. Perciò è evidente che la carità non può rimanere informe, essendo la suprema forma delle virtù, per il fatto che considera Dio, come abbiamo visto, sotto l'aspetto di ultimo fine.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La carità >> L'oggetto della carità

Questione 25

Proemio

Passiamo a considerare **l'oggetto della carità**. Sul quale tema dobbiamo esaminare due argomenti:

- primo, **le cose che la carità ci obbliga ad amare;**
- secondo, **l'ordine delle cose da amarsi.**

Sul primo si pongono dodici quesiti:

1. Se con la carità si debba amare Dio solo, oppure anche il prossimo;
2. Se si debba amare con amore di carità la carità stessa;
3. Se si debbano amare così le creature irragionevoli;
4. Se uno con amore di carità possa amare se stesso;
4. Se possa amare così il proprio corpo;
6. Se la carità ci obblighi ad amare i peccatori;
7. Se i peccatori amino se stessi;
8. Se la carità ci obblighi ad amare i nemici;
9. Se si debbano concedere loro i segni di amicizia;
10. Se la carità ci obblighi ad amare gli angeli;
11. Se si debbano amare così i demoni;
12. Sulla enumerazione delle cose da amarsi con la carità.

ARTICOLO 1:

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

I^a II^a q. 25 a. 1, arg. 1

A Dio dobbiamo l'amore come dobbiamo il timore; poiché sta scritto, **Deuteronomio, 10, 12: "Ed ora, Israele, che cosa chiede a te il Signore Dio, se non che tu lo tema e lo ami?"**. Ma il timore col quale si teme l'uomo, cioè il timore umano, è diverso dal timore col quale si teme Dio, e che può essere servile o filiale, come sopra abbiamo spiegato. Dunque l'amore di carità col quale si ama Dio è diverso dall'amore col quale si ama il prossimo.

II^a II^a q. 25 a. 1, arg. 2

Il **Filosofo** afferma, che "essere amati consiste nell'essere onorati". Ora, l'onore che si deve a Dio, ossia l'onore di **latría**, è diverso dall'onore dovuto a una creatura, che è l'onore di **dulia**. Dunque l'amore del prossimo è diverso dall'amore di Dio.

IIª IIª q. 25 a. 1, arg. 3

"**La speranza genera la carità**", come dice la **Glossa**. Ora, la speranza è così limitata a Dio, che la Scrittura rimprovera quelli i quali sperano nell'uomo, **Geremia, 27, 5**: "**Maledetto l'uomo che ha fiducia nell'uomo**". Dunque la carità è così esclusiva per Dio, da non estendersi al prossimo.

IIª IIª q. 25 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Giovanni, 4, 21**: "**Questo comandamento abbiamo da Dio, che chi ama Dio, ami anche il proprio fratello**".

IIª IIª q. 25 a. 1. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo detto, **gli abiti** devono la loro diversità solo alla diversità specifica dei loro **atti**: poiché tutti gli atti di una data specie appartengono al medesimo abito. Ma siccome la **specie dell'atto** si desume dalla **ragione formale dell'oggetto**, è necessario che l'atto il quale mira a codesta ragione e l'atto che coglie l'oggetto sotto codesta ragione siano della medesima specie: **come sono della medesima specie l'atto visivo col quale si vede la luce, e quello con cui si vede il colore in ragione della sua luminosità**. Ora, **la ragione che motiva l'amore del prossimo è Dio**: infatti nel prossimo dobbiamo amare **il suo inserimento in Dio**. Perciò è evidente che sono identici nella specie l'atto col quale si ama Dio, e quello col quale si ama il prossimo. Per questo l'abito della carità si estende non solo all'amore di Dio, ma anche a quello del prossimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 25 a. 1, ad arg. 1

In due modi si può temere ed amare il prossimo:

- **Primo, per se stesso**: come quando uno teme il tiranno per la sua crudeltà, o lo ama per la cupidigia di ottenere da lui qualche cosa. E tale timore umano è distinto dal timore di Dio, e così pure l'amore.

- **Secondo**, un uomo può essere temuto ed amato **per i doni di Dio che sono in lui**: come quando si teme il potere civile quale ministro di Dio nel correggere i malfattori, e si ama per la giustizia che esercita. **E tale timore dell'uomo non si distingue dal timore di Dio, e così pure l'amore.**

IIª IIª q. 25 a. 1, ad arg. 2

L'amore ha di mira il bene in generale, l'onore invece riguarda il bene proprio di chi viene onorato: è infatti un riconoscimento del suo valore. Ecco perché **l'amore non ha divisioni specifiche secondo il grado di bontà dei diversi oggetti, purché si riferiscano a una comune bontà: invece l'onore si distingue secondo i beni propri dei singoli**. Perciò noi amiamo con lo stesso amore di carità tutti i nostri prossimi, perché si riferiscono a un **unico bene comune che è Dio**: mentre **tributiamo onori diversi** alle varie persone **secondo il valore di ciascuno**. È così che a Dio tributiamo **onore di latría**, per il suo valore del tutto singolare.

IIª IIª q. 25 a. 1, ad arg. 3

Sono rimproverati coloro che sperano nell'uomo, considerandolo **causa principale di salvezza**: non già quelli che sperano nell'uomo quale ministro dell'aiuto di Dio. Così pure sarebbe repressibile uno che amasse il prossimo **come fine principale**: non già chi ama il prossimo per Dio, come vuole la carità.

ARTICOLO 2:

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

II^a II^a q. 25 a. 2, arg. 1

Le cose che siamo tenuti ad amare con la carità sono incluse nei due precetti della carità, come dice il Vangelo. Ma la carità non è inclusa in nessuno dei due: poiché la carità non è né Dio né il prossimo. Perciò la carità non va amata con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 2, arg. 2

La carità si fonda sulla compartecipazione della beatitudine, come sopra abbiamo visto. Ora, la carità non può essere partecipe della beatitudine. Dunque la carità non va amata con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 2, arg. 3

La carità è un'amicizia, come si è già detto. Ma nessuno può avere amicizia verso la carità, o verso altri accidenti: poiché questi non possono contraccambiare l'amore, come l'amicizia richiede, secondo Aristotele. Dunque la carità non deve essere amata con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 2. SED CONTRA:

Scrivi S. Agostino: "Chi ama il prossimo, di conseguenza ama lo stesso amore". Ora, il prossimo è amato con amore di carità. Perciò ne segue che anche la carità viene amata con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 2. RESPONDEO:

La carità è un tipo di amore. Ma l'amore desume dalla natura della potenza da cui emana la capacità di riflettere su se stesso. Infatti **essendo oggetto della volontà il bene** nella sua universalità, tutto ciò che è incluso nella ragione di bene può interessare l'atto della volontà. E poiché il **volere stesso è un bene, uno può volere di volere**: a pari con l'**intelletto**, il quale, avendo per **oggetto il vero**, può **intendere di intendere**, perché anche questo è qualche cosa di vero. Ora, anche l'amore in forza della sua natura specifica ha la capacità di riflettere su se stesso, essendo un moto spontaneo di chi ama verso la cosa amata. **Perciò per il fatto stesso che uno ama, ama di amare.**

La carità però non è un semplice amore, ma ha natura di amicizia, come sopra abbiamo detto. E con l'amicizia **una cosa può essere amata in due maniere. Primo, come l'amico stesso** cui abbiamo amicizia, e al quale vogliamo del bene. **Secondo, come il bene da volere all'amico. Ebbene, la carità è amata** così con amore di carità, e **non nella prima maniera: essendo la carità il bene che desideriamo a tutti quelli che amiamo con amore di carità.** - Lo stesso si dica della beatitudine e delle altre virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 2, ad arg. 1

Dio e il prossimo sono coloro verso i quali abbiamo amicizia. Ma nell'amore verso di essi è incluso un amore anche verso la carità: infatti noi amiamo Dio e il prossimo in quanto amiamo che noi e il prossimo si abbia amore per Dio, cioè la carità.

II^a II^a q. 25 a. 2, ad arg. 2

La carità è la partecipazione stessa della vita spirituale, necessaria per raggiungere la beatitudine. Perciò essa viene amata come il bene che si desidera a quanti amiamo con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 2, ad arg. 3

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

ARTICOLO 3:

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

II^a II^a q. 25 a. 3, arg. 1

Noi ci conformiamo a Dio specialmente mediante la carità. Ora, Dio ama le creature irragionevoli con amore di carità, **Sapienza 11, 25**: "**infatti egli ama tutti gli esseri**", come dice la Scrittura; e tutto ciò che ama lo ama con se stesso, che è carità. Perciò anche noi dobbiamo amare con la carità le creature irragionevoli.

II^a II^a q. 25 a. 3, arg. 2

La carità ha come oggetto principale Dio, e abbraccia le altre cose in quanto queste appartengono a Dio. Ma come appartiene a Dio la creatura ragionevole per la somiglianza di **immagine**, così appartengono a lui anche le creature irrazionali per la somiglianza di **vestigio**. Dunque la carità abbraccia anche le creature irrazionali.

II^a II^a q. 25 a. 3, arg. 3

Dio è oggetto della carità come lo è della fede. Ma la fede si estende a tutte le creature irragionevoli: in quanto crediamo che il cielo e la terra sono stati creati da Dio, che i pesci e gli uccelli sono stati tratti dalle acque, e i quadrupedi e le piante dalla terra. Quindi la carità si estende anche alle creature irragionevoli.

II^a II^a q. 25 a. 3. SED CONTRA:

L'amore di carità abbraccia Dio e il prossimo soltanto. Ora, le creature irragionevoli non possono essere comprese nella voce prossimo: poiché non hanno in comune con l'uomo la vita razionale. Dunque la carità non si estende alle creature irragionevoli.

II^a II^a q. 25 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo detto, **la carità è un'amicizia**. Ebbene, **con l'amicizia si ama in due modi**:

- **primo, si ama l'amico** di cui godiamo l'amicizia. Nel primo modo non si può amare nessuna creatura irragionevole. E questo per tre ragioni: di cui due dovute all'amicizia in generale, che verso le creature irragionevoli non è possibile.

+ **Primo**, perché l'amicizia si ha verso qualcuno cui **vogliamo del bene**. Ora, non è possibile **volere propriamente del bene** a una creatura irragionevole: perché le manca la capacità di possedere propriamente il bene, che appartiene in modo esclusivo alla creatura ragionevole, la quale è padrona di usare il bene che possiede mediante il libero arbitrio. Ecco perché il **Filosofo** scrive che solo in senso metaforico noi diciamo che a codesti esseri capita del bene o del male.

+ **Secondo**, perché qualsiasi amicizia è fondata su una **comunanza di vita**: infatti, come dice **Aristotele**, "niente è così proprio dell'amicizia quanto il vivere insieme". Ora, le creature irragionevoli non possono avere una partecipazione alla vita umana, che è **fondata sulla ragione**. Perciò non si può avere nessuna amicizia con le creature irragionevoli, se non in senso metaforico.

+ **La terza ragione** è propria della carità: perché **la carità si fonda sulla compartecipazione della beatitudine eterna**, di cui la creatura irragionevole è incapace. Dunque l'amicizia della carità non è possibile verso le creature prive di ragione.

- **secondo, i beni che desideriamo all'amico.** Tuttavia queste creature possiamo amarle come beni da volere ad altri: poiché la carità ci fa volere che esse si conservino **a onore di Dio, e a vantaggio dell'uomo.** E in tal senso anche Dio le ama con amore di carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 3, ad arg. 1

È così risolta la prima difficoltà.

II^a II^a q. 25 a. 3, ad arg. 2

La **somiglianza di vestigio** non rende capaci della vita eterna, come la **somiglianza d'immagine.** Perciò il paragone non regge.

II^a II^a q. 25 a. 3, ad arg. 3

La fede può estendersi a tutte le cose che in un modo qualsiasi sono vere. Ma l'amicizia della carità abbraccia solo quegli esseri che sono fatti per possedere il bene della vita eterna. Quindi non c'è confronto.

ARTICOLO 4:

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

II^a II^a q. 25 a. 4, arg. 1

S. Gregorio afferma in un'omelia, che "per avere la carità bisogna essere almeno in due". Dunque nessuno può avere la carità verso se stesso.

II^a II^a q. 25 a. 4, arg. 2

L'amicizia implica nel suo concetto rispondenza e somiglianza, come sopra spiega Aristotele: cose che uno non può avere verso se stesso. Ora, la carità è, come abbiamo detto, un'amicizia. Dunque nessuno può avere carità verso se stesso.

II^a II^a q. 25 a. 4, arg. 3

Quanto rientra nella carità non può essere riprovevole: perché, a detta di S. Paolo, "la carità non agisce invano". Ora, **amare se stessi è un atto riprovevole**, come il medesimo afferma: **2Timoteo 3, 2, 1: "Negli ultimi giorni verranno dei tempi difficili, e ci saranno uomini amanti di se stessi"**. Perciò un uomo non può amare se stesso con la carità.

II^a II^a q. 25 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Levitico, 19, 18: "Amerai il tuo amico come te stesso"**. Ma l'amico l'amiamo con la carità. Dunque con la carità dobbiamo amare anche noi stessi.

II^a II^a q. 25 a. 4. RESPONDEO:

Essendo la carità un'amicizia, secondo le spiegazioni date, possiamo considerarla sotto due aspetti:

- **Primo, sotto l'aspetto generico di amicizia.** E da questo lato si deve affermare che verso se stessi non ci può essere una vera amicizia, ma qualche cosa di superiore all'amicizia: poiché l'amicizia implica un'unione, infatti **Dionigi** insegna che **l'amore è "una forza unitiva"**; mentre **con se stesso uno ha l'unità**, che è più forte dell'unione. Perciò, come l'unità è principio dell'unione, così l'amore col quale uno ama se stesso è forma

e radice dell'amicizia: abbiamo infatti amicizia per gli altri, in quanto ci comportiamo con loro come verso noi stessi. Aristotele perciò insegna, che "i sentimenti di amicizia verso gli altri derivano dagli affetti verso se stessi". Del resto anche (in campo speculativo) dei principi non si ha scienza, ma qualche cosa di più, cioè intelligenza.

- Secondo, possiamo parlare della carità sotto l'aspetto della sua propria natura, cioè in quanto amicizia dell'uomo con Dio principalmente, e quindi con gli esseri che a lui appartengono. E tra questi c'è anche l'uomo stesso che ama. Ecco quindi che tra le cose che uno ama con amore di carità, perché attinenti a Dio, c'è anche se stesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 4, ad arg. 1

S. Gregorio parla della carità sotto l'aspetto generico di amicizia.

II^a II^a q. 25 a. 4, ad arg. 2

Sotto tale aspetto si procede anche nella seconda difficoltà.

II^a II^a q. 25 a. 4, ad arg. 3

Gli amatori di se stessi sono ripresi in quanto si amano secondo la loro natura sensibile, che essi contentano. E questo non è amare se stessi realmente, secondo la natura razionale, volendo a se stessi i beni che formano la perfezione dell'anima. Ebbene, alla carità appartiene amare se stessi principalmente in questo modo.

ARTICOLO 5:

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

II^a II^a q. 25 a. 5, arg. 1

Noi certo non amiamo uno col quale non vogliamo convivere. Ora, gli uomini che hanno la carità aborriscono di convivere col corpo, secondo l'espressione di S. Paolo, **Romani, 7, 24**: "Chi mi libererà da questo corpo di morte?", **Filippesi 1, 23**: "avendo egli il desiderio di andarsene e di essere con Cristo". Dunque il nostro corpo non si deve amare con carità.

II^a II^a q. 25 a. 5, arg. 2

L'amicizia della carità è fondata sulla partecipazione al godimento di Dio. Ma il corpo non può essere partecipe di questo godimento. Perciò il corpo non deve essere amato con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 5, arg. 3

La carità, essendo un'amicizia, si può avere per quelli che sono capaci di riamare. Ora, il nostro corpo non è capace di riamarci nella carità. Dunque non dev'essere amato con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 5. SED CONTRA:

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

II^a II^a q. 25 a. 5. RESPONDEO:

Il nostro corpo si può considerare sotto due aspetti:

- **primo, nella sua natura.** Ebbene, la natura del nostro corpo è stata creata non da un cattivo principio, come fantasticano i Manichei, ma da Dio. E quindi possiamo usarne a servizio di Dio, come dice S. Paolo, **Romani, 6, 13**: "Offrite a Dio le vostre membra come armi di giustizia". Perciò dobbiamo amare anche il nostro corpo con quell'amore di carità col quale amiamo Dio.

- **secondo, nella corruzione della colpa e della punizione** Invece nel nostro corpo non dobbiamo amare la contaminazione della colpa e il guasto della pena, ma anelare piuttosto col desiderio della carità alla loro eliminazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ: 5

II^a II^a q. 25 a. 5, ad arg. 1

L'Apostolo non aborrisce l'unione col corpo per la natura di esso: anzi sotto tale aspetto non voleva spogliarsi di esso, **2Corinti 5, 24**: "Non vogliamo essere spogliati, bensì sopravvestiti". Voleva invece deporre la contaminazione della concupiscenza, che rimane nel corpo; e la sua corruzione, la quale, **Sapienza 9 15**: "aggrava l'anima", non permettendole di vedere Dio. Ecco perché egli dice esattamente, **Romani 7, 24**: "dal corpo di questa morte".

II^a II^a q. 25 a. 5, ad arg. 2

Sebbene il nostro corpo non possa godere di Dio con la conoscenza e con l'amore, tuttavia possiamo arrivare alla **perfetta fruizione di Dio mediante opere compiute col corpo**. Ecco perché dal godimento dell'anima **ridonda sul corpo una certa beatitudine**, e cioè "la sanità e il vigore dell'incorruzione", come si esprime S. Agostino. E poiché il corpo è partecipe in qualche modo della beatitudine, può essere amato con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 5, ad arg. 3

La rispondenza di affetti si ha solo nell'amicizia verso gli altri: non già nell'amicizia verso se stesso, sia per l'anima che per il corpo.

ARTICOLO 6:

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

II^a II^a q. 25 a. 6, arg. 1

Nei **Salmi 118, 113**, si legge: "Gli iniqui ho in odio". Ora, David aveva la carità. Dunque la carità porta più a odiare che ad amare i peccatori.

II^a II^a q. 25 a. 6, arg. 2

"La prova dell'amore", come dice **S. Gregorio**, "è la prestazione delle opere". Ma i giusti non offrono ai peccatori opere di amore, bensì opere che sembrano di odio. Nei **Salmi 100, 8**, infatti David afferma: "Ogni mattina sterminerò tutti i peccatori del paese". E il Signore comanda, **Esodo 22, 18**: "Non lascerai vivere gli stregoni". Perciò i peccatori non si devono amare con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 6, arg. 3

È compito dell'amicizia volere e desiderare il bene agli amici. Invece i santi desiderano il male ai peccatori, secondo le parole del **Salmo 9, 18**: "Sian travolti i peccatori all'inferno". Dunque i peccatori non si devono amare con la carità.

II^a II^a q. 25 a. 6, arg. 4

È proprio degli amici godere e volere le stesse cose. Ma la carità non fa volere quello che vogliono i peccatori, né fa godere di quello di cui essi godono; anzi fa piuttosto il contrario. Dunque i peccatori non si debbono amare con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 6, arg. 5

"È proprio degli amici vivere insieme", come dice **Aristotele**. Ora, con i peccatori non si deve convivere; poiché sta scritto, **2Corinti 6, 17**: "**Uscite di mezzo ad essi**". Perciò i peccatori non si devono amare con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino, spiegando le parole evangeliche, **Corinti 6, 17**: "**Amerai il prossimo tuo**", afferma che "**col termine prossimo è indicato chiaramente qualsiasi uomo**". Ma i peccatori non cessano di essere uomini: perché il peccato non toglie la natura. Dunque i peccatori sono da amarsi con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 6. RESPONDEO:

Nei peccatori si possono considerare due cose: la natura e la colpa.

- **Per la natura**, che essi hanno ricevuto da Dio, i peccatori sono capaci della beatitudine, sulla cui partecipazione si fonda la carità, come sopra abbiamo visto. Perciò per la loro natura essi devono essere amati con amore di carità.

- **Invece la loro colpa** è contraria a Dio, ed è un ostacolo alla beatitudine. Quindi per la colpa, con la quale si oppongono a Dio, tutti i peccatori devono essere odiati, compresi il padre, la madre e i parenti, come dice il Vangelo [*Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo* (**Luca 14, 26**)]. Infatti nei peccatori dobbiamo odiare che siano peccatori, e amare il fatto che sono uomini capaci della beatitudine. E questo significa amarli veramente per Dio con amore di carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 6, ad arg. 1

Il profeta odiava i peccatori in quanto peccatori, **odiando la loro iniquità**, che è il loro male. E questo è l'odio perfetto di cui egli parla, **Salmo 138, 22**: "**Con odio perfetto io li odierò**". Ora, odiare il male di uno e amarne il bene hanno lo stesso movente. **Perciò quest'odio perfetto appartiene alla carità.**

II^a II^a q. 25 a. 6, ad arg. 2

Come dice il **Filosofo**, non si devono sottrarre i benefici dell'amicizia agli amici che peccano, finché c'è la speranza della loro correzione: anzi bisogna soccorrerli più nel ricuperare la virtù, che nel ricuperare il danaro eventualmente perduto, quanto l'onestà è più affine all'amicizia del danaro. **Se però essi cadono nella malvagità estrema e diventano incorreggibili, allora si deve loro rifiutare la familiarità.** Ecco perché le leggi divine ed umane comandano di **uccidere** questi peccatori, da cui si può presumere più il danno per gli altri che la loro emenda.

- Tuttavia il giudice non compie questo **per odio** verso di loro, ma per **l'amore di carità**, che fa preferire il bene pubblico alla vita di una persona singola.

- Inoltre la morte inflitta dal giudice giova anche al peccatore: se egli si converte serve all'espiazione della colpa; e se non si converte, alla cessazione di essa, in quanto così gli viene tolta la possibilità di fare altri peccati.

II^a II^a q. 25 a. 6, ad arg. 3

Le **imprecazioni** del genere, che si riscontrano nella Sacra Scrittura, si possono spiegare in tre modi:

- Primo, come **predizioni**, e non come aspirazioni. In questo senso, p. es. **Salmo 9, 18**: "Sian travolti i peccatori nell'inferno", significa che **"saranno travolti"**.

- Secondo, come **aspirazioni**: però nel senso che il desiderio mira, non alla pena dei colpevoli, ma **alla giustizia** di chi punisce, conforme alle parole della Scrittura, **Salmo 17, 11**: "S'allieterà il giusto quando vedrà la vendetta". Poiché neppure Dio quando punisce, **Sapienza 1, 13**: "si rallegra della perdizione degli empi", ma della sua giustizia, **Salmo 10, 8**: "perché giusto è il Signore, e ama la giustizia".

- **Terzo**, riferendo il desiderio **all'eliminazione della colpa**, e non alla punizione stessa: e cioè si brama che i peccati siano distrutti e che gli uomini si salvino.

II^a II^a q. 25 a. 6, ad arg. 4

Dobbiamo amare con la carità i peccatori, **non già volendo quello che essi vogliono, o godendo delle cose di cui essi godono**; ma per far loro volere quello che noi vogliamo, e godere le cose di cui godiamo noi. Di qui le parole di **Geremia 15, 19**: "Essi si volgeranno a te, e tu non dovrai volgerti a loro".

II^a II^a q. 25 a. 6, ad arg. 5

La convivenza con i peccatori va proibita ai **deboli**, per il pericolo di perversione. Invece i perfetti, di cui non si teme la corruzione, sono da lodarsi se trattano con i peccatori per convertirli. Così infatti il Signore mangiava e beveva con i peccatori, come dice il Vangelo. - Tutti però devono evitare la loro convivenza nel peccato. In questo senso valgono le parole di S. Paolo, **2Corinti 6, 17**: "Uscite di mezzo ad essi, e separatevene", vale a dire quanto alla convivenza nel peccato.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che i peccatori amino se stessi. Infatti:

II^a II^a q. 25 a. 7, arg. 1

Nei peccatori si trova al massimo ciò che forma il principio del peccato. Ora, **principio del peccato è l'amore di se stessi**, del quale **S. Agostino** afferma che **"costruisce la città di Babilonia"**. Dunque i peccatori amano se stessi fino all'eccesso.

II^a II^a q. 25 a. 7, arg. 2

Il peccato non distrugge la natura. Ora, per natura tutti gli esseri hanno l'amore di se stessi: infatti anche le creature irragionevoli bramano il proprio bene, p. es., la propria conservazione e altri beni con simili. Perciò anche i peccatori amano se stessi.

II^a II^a q. 25 a. 7, arg. 3

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

II^a II^a q. 25 a. 7. SED CONTRA:

Nei **Salmi 10, 6**, si legge: "**Chi ama l'iniquità odia l'anima propria**".

II^a II^a q. 25 a. 7. RESPONDEO:

- **Amare se stessi** in un certo senso **è comune a tutti**; in un secondo senso è proprio dei buoni; e in un terzo senso è proprio dei cattivi. Infatti è comune a tutti amare quello che si pensa di essere. Di un uomo però si può dire che è una data cosa in due maniere.

Primo, perché si tratta della sua sostanza o natura. E in questo senso comunemente tutti considerano che sia bene essere come sono, composti cioè di anima e di corpo. E

- così **tutti gli uomini**, buoni e cattivi, amano se stessi, in quanto **amano la propria conservazione**. Secondo, si può dire che un uomo è una data cosa per un motivo di preminenza: il principe di uno stato, p. es., si dice che è lo stato; quello infatti che fanno i principi, si dice che lo fa lo stato. E in questo senso non tutti gli uomini pensano di essere quello che sono.

Infatti [*Considerando che...*] l'elemento principale nell'uomo è **l'anima razionale**, e quello secondario è la **natura sensitiva e materiale**: elementi che l'Apostolo denomina rispettivamente, **2Corinzi 4, 16**: "**L'uomo interiore**", e "**L'uomo esteriore**". Ora, i buoni stimano principale in se stessi la natura razionale, ossia l'uomo interiore: e quindi per questo pensano di essere quello che sono. Invece i cattivi stimano principale in se stessi la natura sensitiva e materiale, cioè l'uomo esteriore. E quindi, non conoscendo realmente se stessi, in verità non si amano, ma amano in se stessi quello che pensano di essere. Invece i buoni conoscendo se stessi, si amano veramente. Ciò viene dimostrato dal Filosofo nell'Etica in base alle cinque proprietà dell'amicizia. Infatti qualsiasi amico prima di tutto vuole che il proprio amico esista e viva; secondo, gli desidera del bene; terzo, compie del bene a suo vantaggio; quarto, ha piacere di convivere con lui; quinto, concorda con lui, godendo e rattristandosi delle medesime cose. Ed è così che

- **i buoni** amano se stessi secondo **l'uomo interiore**: poiché vogliono che questo **si conservi** nella sua integrità; **ne desiderano il bene**, e cioè il bene spirituale; s'impegnano a raggiungerlo **con le opere**; e **con piacere rientrano nel proprio cuore**, perché trovano in esso buoni pensieri al presente, il ricordo del bene compiuto, e la speranza dei beni futuri, da cui scaturisce la gioia; parimente non sentono in se stessi un contrasto di voleri, poiché tutta la loro anima tende a una cosa sola.

- **I cattivi**, al contrario, **non vogliono conservare l'integrità dell'uomo interiore**; non bramano il suo bene spirituale; non agiscono per questo; **non trovano piacere nel vivere con se stessi rientrando nel proprio cuore**, poiché vi trovano il male che aborriscono, sia quello presente, che quello passato e futuro; e neppure concordano con se stessi, per il rimorso della coscienza, secondo le parole dei **Salmi, 9, 21**: "**Ti redarguirò e metterò (ogni cosa) in faccia a te**". - E in base a questo si può dimostrare, che **i cattivi amano se stessi secondo la corruzione dell'uomo esteriore**. Mentre in tal modo sono i buoni che non amano se stessi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 7, ad arg. 1

L'amore di sé che è principio del peccato è l'amore che è proprio dei malvagi, il quale giunge "**fino al disprezzo di Dio**", a detta di **S. Agostino**: poiché i cattivi amano i beni esterni fino a disprezzare i beni spirituali.

II^a II^a q. 25 a. 7, ad arg. 2

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

II^a II^a q. 25 a. 7, ad arg. 3

I cattivi, in quanto si stimano buoni, partecipano qualche cosa dell'amore di se stessi. Tuttavia questo non è un amore vero, ma apparente; ed è impossibile in quelli che sono molto cattivi.

ARTICOLO 8:

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

II^a II^a q. 25 a. 8, arg. 1

Scriva S. Agostino, che "questo bene così grande", amare i nemici, "non appartiene a una moltitudine paragonabile a quella che crediamo venga esaudita, quando nell'orazione si dice: Rimetti a noi i nostri debiti". Ma a nessuno vengono rimessi i peccati senza la carità: poiché, come dicono i Proverbi, "tutti i peccati li ricopre la carità". Dunque la carità non esige l'amore dei nemici.

II^a II^a q. 25 a. 8, arg. 2

La carità non sopprime la natura. Ora, qualsiasi essere, anche irragionevole, **odia per natura il suo contrario**: come fa la pecora col lupo, e l'acqua col fuoco. **Perciò la carità non produce l'amore dei nemici.**

II^a II^a q. 25 a. 8, arg. 3

1Corinti 13, 4: "La carità non agisce malamente". Ora, **sembra una perversione**, sia il fatto che uno ami i nemici, come quello che odi gli amici; infatti Joab così ebbe a rimproverare David, **2Re 19,6**: "Ami quelli che ti odiano, e hai in odio quelli che ti amano". Dunque la carità non produce l'amore dei nemici.

II^a II^a q. 25 a. 8. SED CONTRA:

Il Signore ha detto, **Matteo 5, 44**: "Amate i vostri nemici".

II^a II^a q. 25 a. 8. RESPONDEO:

L'amore dei nemici si può intendere in tre modi:

- **Primo**, quale **amore verso i nemici in quanto nemici**. E questa è una cosa perversa e contraria alla carità: **poiché equivale ad amare il male altrui.**

- **Secondo**, si può intendere come **amore dei nemici rispetto alla loro natura**, ma in generale. **E questo amore dei nemici è imposto dalla carità**: cosicché uno che ama Dio e il prossimo non deve escludere dall'amore universale del prossimo i propri nemici.

- **Terzo**, l'amore dei nemici si può intendere come **un amore in particolare**: in modo, cioè che uno abbia uno speciale affetto di carità verso il nemico. E questo la carità non lo richiede necessariamente: poiché la carità non esige neppure che uno ami di un amore speciale singolarmente tutti gli uomini, perché è una cosa impossibile. **Però la carità esige questo come predisposizione di animo**: cioè che uno abbia l'animo disposto ad amare singolarmente il suo nemico, **se la necessità lo richiedesse.**

- Appartiene invece alla **perfezione della carità**, che uno ami attualmente per amor di Dio i propri nemici, **fuori del caso di necessità**. Infatti, siccome la carità ci porta ad amare il prossimo per il Signore, quanto più uno ama Dio, tanto più mostra di amare il prossimo, a dispetto di qualsiasi inimicizia. **Come se uno, amando molto un amico, per amore di lui ne amasse i figliuoli, anche se suoi nemici.** - **È in tal senso che intende parlare S. Agostino.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 8, ad arg. 1

È così risolta la prima difficoltà.

II^a II^a q. 25 a. 8, ad arg. 2

Ogni essere **odia per natura le cose contrarie in quanto contrarie**. Ora, i nemici ci sono contrari in quanto nemici. E quindi dobbiamo odiare in essi questo fatto: poiché ci deve dispiacere che ci siano nemici. Ma essi non ci sono contrari in quanto uomini capaci della beatitudine. E sotto quest'aspetto dobbiamo amarli.

II^a II^a q. 25 a. 8, ad arg. 3

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

ARTICOLO 9:

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

II^a II^a q. 25 a. 9, arg. 1

S. **1Giovanni 3,18**, scrive: "**Non amiamo a parole e con la lingua, ma con l'opera e la verità**". Ora, uno ama con l'opera mostrando segni e atti di amore verso la persona amata. Dunque la carità esige che si mostrino questi atti e questi segni verso i nemici.

II^a II^a q. 25 a. 9, arg. 2

Il Signore dà insieme questi due comandi, **Matteo 5, 44**: "**Amate i vostri nemici**", e "**Fate del bene a quelli che vi odiano**". Ebbene, amare i nemici è strettamente imposto dalla carità. **Quindi anche far loro del bene.**

II^a II^a q. 25 a. 9, arg. 3

Con la carità non si ama soltanto Dio, ma anche il prossimo. Ora, S. **Gregorio** afferma, che "**l'amore di Dio non può essere ozioso: opera infatti grandi cose, se è (autentico); se cessa di operare, non è amore**". Dunque anche la carità verso il prossimo non può stare senza le opere. Ma la carità esige l'amore di qualsiasi prossimo, anche se nemico. **Perciò la carità esige che noi estendiamo i segni e gli atti della benevolenza anche ai nemici.**

II^a II^a q. 25 a. 9. SED CONTRA:

A commento delle parole evangeliche: "Fate del bene a quelli che vi odiano", la **Glossa** afferma che "**far del bene ai nemici è l'apice della perfezione**". Ora, quello che appartiene alla perfezione della carità non è una stretta esigenza della medesima. Dunque la carità non esige strettamente che uno mostri ai nemici segni e atti di benevolenza.

II^a II^a q. 25 a. 9. RESPONDEO:

Gli atti e i segni di benevolenza derivano dall'affetto interiore e sono proporzionati ad esso. Ora, verso i nemici è imposto rigorosamente un affetto interiore in generale; mentre nei casi particolari l'obbligo non è rigoroso, che come una disposizione d'animo, secondo le spiegazioni date. Lo stesso si dica per gli atti e i segni di amore da dare esternamente. Ci sono infatti dei benefici, o dei segni di amore, che si danno universalmente a tutti: quando uno, p. es., prega per tutti i fedeli, o per tutto un popolo; oppure quando accorda un beneficio a tutta una comunità. Ebbene, prestare ai nemici questi favori e questi segni di affetto è uno stretto dovere: se infatti si negassero ai nemici, ciò sarebbe da attribuirsi al **livore della vendetta**, contro il comando del **Levitico 19, 18**: "**Non chieder vendetta, e non ricordare l'ingiuria dei tuoi concittadini**".

Ci sono invece dei favori e dei segni di affetto che si danno in particolare ad alcune persone. E tali favori e segni di benevolenza non si esige rigorosamente che si mostrino ai nemici, se non secondo una predisposizione d'animo, cioè nel caso in cui essi fossero in necessità. Poiché si legge nei **Proverbi 25, 21**: "Se il tuo nemico avrà fame, dagli da mangiare; se avrà sete, dagli da bere".

- **Appartiene invece alla perfezione della carità che uno, fuori dei casi di necessità, offra ai suoi nemici questi favori**; perché così uno non solo si guarda da "farsi vincere dal male", che è un obbligo di stretta necessità, ma vuole, **Romani 12, 21**: "vincere il male col bene", che è un compito della perfezione. Egli, cioè, non solo si guarda dal cedere all'odio, per l'ingiuria subita; ma cerca con i suoi favori di **portare il nemico al proprio amore**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà.

ARTICOLO 10:

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

II^a II^a q. 25 a. 10, arg. 1

Come insegna S. Agostino, "l'amore di carità è duplice, cioè amore di Dio e del prossimo". Ma l'amore degli angeli non rientra nell'amore di Dio, essendo essi sostanze create: e neppure sembra rientrare nell'amore del prossimo, perché non sono della nostra specie. Perciò gli angeli non devono essere amati con amore di carità.

II^a II^a q. 25 a. 10, arg. 2

Sono più vicine a noi le bestie che gli angeli: infatti noi e le bestie apparteniamo al medesimo genere prossimo. Ora, verso le bestie, come abbiamo visto, noi non abbiamo carità. Dunque non dobbiamo averla neppure verso gli angeli.

II^a II^a q. 25 a. 10, arg. 3

Sono più vicine a noi le bestie che gli angeli: infatti noi e le bestie apparteniamo al medesimo genere prossimo. Ora, verso le bestie, come abbiamo visto, noi non abbiamo carità. Dunque non dobbiamo averla neppure verso gli angeli.

II^a II^a q. 25 a. 10. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: "Se è vero che è da considerarsi prossimo, sia colui al quale dobbiamo un compito di misericordia, che colui dal quale lo attendiamo, è chiaro che il precetto di amare il prossimo abbraccia anche gli angeli, i quali svolgono presso di noi molti compiti di misericordia".

II^a II^a q. 25 a. 10. RESPONDEO:

L'amicizia della carità, come sopra abbiamo detto, si basa sulla comunanza della **beatitudine eterna, di cui gli uomini sono partecipi insieme con gli angeli**; poiché sta scritto, che, **Matteo 22, 30**: "alla resurrezione gli uomini saranno come gli angeli di Dio in cielo". È perciò evidente che l'amicizia della carità si estende anche agli angeli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 10, ad arg. 1

Uno può considerarsi prossimo non solo per la comunanza nella specie, ma anche per la comunanza dei benefici che appartengono alla vita eterna: su questa comunanza si fonda precisamente l'amicizia della carità.

II^a II^a q. 25 a. 10, ad arg. 2

Le bestie hanno in comune con noi il genere prossimo per la natura sensitiva; ma non dobbiamo a questa la compartecipazione nostra alla vita eterna, bensì all'anima razionale, che abbiamo in comune con gli angeli.

II^a II^a q. 25 a. 10, ad arg. 3

Gli angeli non convivono con noi mediante rapporti esterni, dovuti alla nostra natura sensitiva. Tuttavia conviviamo con essi secondo lo spirito: imperfettamente in questa vita, e perfettamente nella patria, come sopra abbiamo accennato.

ARTICOLO 11:

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

II^a II^a q. 25 a. 11, arg. 1

Gli angeli sono nostri prossimi in quanto abbiamo in comune con essi l'anima razionale. Ma anche i demoni hanno con noi questa comunanza; perché, come insegna Dionigi, in essi i doni di natura, cioè l'essere, il vivere e l'intendere, rimangono integri. Dunque la carità ci obbliga ad amare anche i demoni.

II^a II^a q. 25 a. 11, arg. 2

I demoni differiscono dagli angeli beati per il peccato, come gli uomini peccatori differiscono dai giusti. Ora, gli uomini giusti con la carità amano i peccatori. Perciò con la carità devono amare anche i demoni.

II^a II^a q. 25 a. 11, arg. 3

Siamo tenuti ad amare con la carità, quale nostro prossimo, coloro che ci fanno dei favori, com'è evidente dal testo di S. Agostino riferito nell'articolo precedente. Ma i demoni sono molto utili a noi: poiché, come scrive S. Agostino, "col tentarci fabbricano la nostra corona". Dunque la carità ci obbliga ad amare i demoni.

II^a II^a q. 25 a. 11. SED CONTRA:

Sta scritto, **Isaia 28, 18**: "**Il vostro patto con la morte sarà infranto, e la vostra convenzione con l'inferno non sarà mantenuta**". Ora, la stipulazione della pace e dell'alleanza è opera della carità. **Dunque ci è proibito di avere la carità verso i demoni che sono i cittadini dell'inferno e gli agenti della morte.**

II^a II^a q. 25 a. 11. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo detto **[a.6]**, nei peccatori la carità ci obbliga ad amare la natura e a odiare il peccato. Ora, **col termine demonio viene indicata una natura deformata dal peccato**. Perciò la carità è tenuta a non amarli.

Se però, senza insistere sul termine, ci domandiamo se la carità ci obbliga ad amare gli spiriti che chiamiamo demoni, si deve rispondere, secondo le spiegazioni date **[aa. 2, 3]**, che una cosa può essere amata con amore di carità in due maniere. Primo, come oggetto diretto dell'amicizia. E in tal modo non possiamo avere un'amicizia di carità con tali spiriti. Infatti l'amicizia ci fa volere il bene per i nostri amici. Ora, **noi non possiamo volere a codesti spiriti, che Dio ha condannato eternamente, il bene della vita eterna** su cui si fonda la carità: perché ciò sarebbe incompatibile con la carità verso Dio, che ci fa approvare la sua giustizia.

Secondo, una cosa si può amare come un oggetto di cui **vogliamo la conservazione perché è un bene per altri**; ed è il modo, già da noi considerato, col quale la carità ci fa amare le creature prive di ragione, di cui desideriamo la conservazione **per la gloria di Dio** e per il vantaggio degli uomini. E **in questo senso possiamo amare con amore di carità anche la natura dei demoni**: cioè in quanto vogliamo che codesti spiriti conservino la loro natura a gloria di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 25 a. 11, ad arg. 1

La mente degli angeli non è negata, come quella dei demoni, alla beatitudine eterna. Ecco perché l'amicizia della carità, basata sulla comunanza della vita eterna, più che sulla comunanza di natura, si attua con gli angeli e non coi demoni.

IIª IIª q. 25 a. 11, ad arg. 2

Gli uomini peccatori nella vita presente hanno la possibilità di raggiungere la beatitudine eterna. Il che è negato a quelli che sono ormai dannati nell'inferno; i quali si trovano così nella condizione dei demoni.

IIª IIª q. 25 a. 11, ad arg. 3

I vantaggi che ci vengono dai demoni non derivano dalla loro intenzione, ma dalle disposizioni della divina provvidenza. Perciò **questi vantaggi non ci spingono all'amicizia coi demoni; ma ad essere amici di Dio, il quale volge la loro cattiva intenzione a nostro vantaggio.**

ARTICOLO 12:

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

IIª IIª q. 25 a. 12, arg. 1

Come dice S. Agostino, "chi non ama Dio, non ama neppure se stesso". Perciò nell'amore di Dio è incluso l'amore di se stessi. E quindi l'amore di noi stessi non è distinto da quello di Dio.

IIª IIª q. 25 a. 12, arg. 2

La parte non va divisa in contrapposizione al tutto. Ma il nostro corpo è una parte di noi. Dunque il nostro corpo non va diviso da noi stessi come un oggetto distinto della carità.

IIª IIª q. 25 a. 12, arg. 3

Il corpo come l'abbiamo noi l'ha pure il nostro prossimo. Perciò come l'amore col quale si ama il prossimo è distinto dall'amore verso noi stessi, così l'amore col quale si ama il corpo del prossimo va distinto dall'amore col quale si ama il proprio corpo. Dunque non è giusto distinguere quattro cose sole da amarsi con amore di carità.

IIª IIª q. 25 a. 12. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "Sono quattro le cose da amarsi: la prima che è sopra di noi", cioè Dio; "la seconda che siamo noi"; "la terza che è presso di noi", cioè il prossimo; "la quarta che è al disotto di noi", cioè il nostro corpo.

IIª IIª q. 25 a. 12. RESPONDEO:

L'amicizia della carità si fonda, come abbiamo detto, sulla compartecipazione della beatitudine. Ora, in questa compartecipazione c'è una realtà che è da considerarsi come **principio irradiatore** della beatitudine, **cioè Dio**; ce n'è poi **una seconda la quale ne partecipa direttamente**, vale a dire **l'uomo o l'angelo**; e ce n'è una terza a cui la beatitudine deriva per una certa **ridondanza**, ed è il **corpo umano**.

- Ebbene, la realtà che la irradia è **oggetto di amore**, perché **causa della beatitudine**.
- Quella invece che **ne partecipa** può essere oggetto di amore per due motivi:
 - + o perché è **tutt'uno con noi**;
 - + o perché è **a noi associata** nella partecipazione della beatitudine. Ecco perché si considerano come due oggetti distinti della carità: in quanto **l'uomo ama se stesso e il prossimo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 25 a. 12, ad arg. 1

La diversità di rapporti esistente tra chi ama e i vari oggetti produce ragioni diverse di amabilità. E poiché sono distinti i rapporti che l'uomo ha con Dio e con se stesso, queste realtà vengono indicate come due oggetti di amore: infatti l'amore dell'uno è causa dell'amore verso l'altro. Cosicché togliendo il primo, si eliminerebbe anche il secondo.

II^a II^a q. 25 a. 12, ad arg. 2

La sede della carità è l'anima razionale, che è capace della beatitudine: mentre il corpo non può parteciparne, se non per una certa ridondanza. Perciò l'uomo con la carità ama diversamente se stesso nel proprio corpo e nella propria anima razionale, che ne è la parte più nobile.

II^a II^a q. 25 a. 12, ad arg. 3

L'uomo ama il prossimo nel corpo e nell'anima per una certa compartecipazione alla beatitudine. Perciò riguardo al prossimo la ragione dell'amore è unica. Ecco perché non viene indicato il corpo del prossimo come un oggetto speciale di amore.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La carità >> L'ordine della carità

Questione 26

Proemio

Eccoci a trattare dell'**ordine della carità**.

Sull'argomento si pongono tredici quesiti:

1. Se esista un ordine nella carità;
2. Se Dio si debba amare più del prossimo;
3. Se si debba amare più di se stessi;
4. Se uno debba amare se stesso più del prossimo;
5. Se si debba amare il prossimo più del proprio corpo;
6. Se i prossimi si debbano amare uno più di un altro;
7. Se si debba preferire il prossimo migliore, o il prossimo a noi più unito;
8. Se quello unito a noi coi vincoli del sangue, o quello unito per altri rapporti;
9. Se uno con la carità debba amare più il figlio che il padre;

- 10. Se debba amare più la madre che il padre;
- 11. Se debba amare la moglie più del padre e della madre;
- 12. Se uno debba amare più il benefattore che il beneficiato;
- 13. Se l'ordine della carità rimanga inalterato nella patria celeste.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **nella carità non esista nessun ordine**. Infatti:

I^a II^a q. 26 a. 1, arg. 1

La carità è una virtù. Ma nelle altre virtù non viene assegnato nessun ordine. Quindi non si deve assegnare neppure nella carità.

II^a II^a q. 26 a. 1, arg. 2

Come oggetto della fede è la verità prima, così oggetto della carità è la suprema bontà. Ora, nella fede non viene stabilito un dato ordine, ma tutto è da credersi ugualmente. Dunque anche nella carità non si deve stabilire nessun ordine.

II^a II^a q. 26 a. 1, arg. 3

La carità risiede nella volontà. Ma ordinare non spetta alla volontà, bensì alla ragione. Dunque non si deve attribuire nessun ordine alla carità.

II^a II^a q. 26 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Cantico 2, 4**: "Egli mi ha introdotto nel tinello; e ha ordinato in me la carità".

II^a II^a q. 26 a. 1. RESPONDEO:

Come insegna il **Filosofo**, il prima e il dopo si concepiscono in relazione a un principio. Ora, **l'ordine implica una disposizione di cose secondo un prima e un dopo**. Perciò dove c'è un principio deve esserci un ordine. Ma sopra abbiamo detto che l'amore di carità ha di mira **Dio quale principio** di quella beatitudine, sulla cui compartecipazione è fondata l'amicizia della carità. Ecco perché negli esseri che sono amati con la carità si riscontra un ordine, in rapporto al primo principio di questo amore, che è Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 1, ad arg. 1

La carità **tende** all'ultimo fine proprio in quanto **ultimo fine**; il che non avviene per le altre virtù, come sopra abbiamo detto [*q.23, a.6*]. Ora, secondo le spiegazioni date [*q.23, a.7; I-II, q.13, a.23; q.34, a.4, ad1; q.57, a.4*], **il fine nel campo delle cose appetibili** ed operabili ha natura di **principio**. Perciò la carità implica più d'ogni altra un rapporto col primo principio. Ecco perché in essa specialmente si considera **l'ordine in relazione al primo principio**.

II^a II^a q. 26 a. 1, ad arg. 2

La **fede** appartiene alla **potenza conoscitiva**, nella cui operazione gli oggetti conosciuti vengono a trovarsi nel conoscente. Invece la **carità** risiede in una **potenza affettiva**, la cui operazione consiste nel tendere dell'anima verso le cose stesse. Ora, l'ordine si trova principalmente nelle cose; e da esse viene nella nostra conoscenza. Ecco perché l'ordine viene attribuito **più** alla carità che alla fede. - Tuttavia **c'è un ordine anche nella fede**, trattando essa principalmente di Dio, e secondariamente delle cose che a Dio si riferiscono.

II^a II^a q. 26 a. 1, ad arg. 3

L'ordine si attribuisce alla **ragione** come a **un principio ordinatore**; ma va attribuito alla facoltà appetitiva come a un **soggetto ordinato**. Ed è in questo senso che l'ordine è riscontrato nella carità.

ARTICOLO 2:

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

II^a II^a q. 26 a. 2, arg. 1

S. 1 Giovanni 4, 20, ha scritto: "**Chi non ama suo fratello che vede, come può amare Dio che non vede?**". Da questo sembra che sia da amarsi maggiormente ciò che è più visibile: infatti la vista stessa è tra le cause dell'amore, come nota Aristotele. Ora, Dio è meno visibile del prossimo. Dunque è anche da amarsi di meno con la carità.

II^a II^a q. 26 a. 2, arg. 2

La somiglianza è tra le cause dell'amore; poiché sta scritto, **Siracide 13,19**: "**Ogni animale ama il proprio simile**". Ora, è maggiore la somiglianza dell'uomo col suo prossimo che con Dio. Perciò l'uomo con la carità ama più il prossimo che Dio.

II^a II^a q. 26 a. 2, arg. 3

Ciò che la carità ama nel prossimo è Dio, come spiega **S. Agostino**. Ma Dio in se stesso non è superiore a come si trova nel prossimo. Dunque non è da amarsi più in se stesso che nel prossimo. E quindi Dio non deve essere amato più del prossimo.

II^a II^a q. 26 a. 2. SED CONTRA: [?]

È degno di essere amato di più ciò per cui altre cose si devono persino odiare. Ora, a detta del Vangelo, il prossimo si deve odiare per amore di Dio, nel caso che allontanati da lui: "Se uno viene a me e non odia suo padre e sua madre e la moglie e i figli e i fratelli e le sorelle, non può essere mio discepolo". Dunque con la carità si deve amare Dio più del prossimo.

II^a II^a q. 26 a. 2. RESPONDEO:

Ogni amicizia riguarda principalmente quell'individuo, nel quale principalmente si trova il bene sulla cui partecipazione è fondata: l'amicizia politica, p. es., riguarda principalmente la prima autorità dello stato, da cui dipende tutto il bene comune di esso; perciò a lui specialmente si deve fedeltà e obbedienza da parte dei cittadini. Ora, l'amicizia della carità si fonda sulla partecipazione della beatitudine, che si trova essenzialmente in Dio come nel suo principio, dal quale s'irradia in tutti coloro che ne sono capaci. Dunque la carità ci obbliga ad amare principalmente e sommamente Dio: poiché egli va amato come causa della beatitudine; il prossimo invece va amato come **compartecipe** con noi della beatitudine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 2, ad arg. 1

Una cosa può essere causa dell'amore in due maniere. Primo, come intrinseca ragione di esso. E in tal senso causa dell'amore è il bene: poiché ogni cosa è amata in quanto ha natura di bene. Secondo, quale via per acquistare l'amore. E in tal senso è causa dell'amore la vista: non che una causa diventi amabile perché è visibile; ma perché mediante la visione di una cosa siamo portati ad amarla. Perciò non è detto che le cose più visibili siano anche le più amabili; ma solo che **son le prime a presentarsi al nostro amore**. Ed è in tal senso che argomenta l'Apostolo. Infatti, essendo il prossimo più visibile per noi è il primo a offrirsi al nostro amore:

poiché, come dice **S. Gregorio**, "l'animo impara ad amare ciò che non conosce dalle cose conosciute". E quindi se uno non ama il prossimo, si può arguire che non ama neppure Dio; non perché il prossimo sia più amabile; ma perché è il primo a presentarsi al nostro amore. **Dio invece è più amabile per la sua bontà superiore.**

II^a II^a q. 26 a. 2, ad arg. 2

La somiglianza che abbiamo con Dio è anteriore ed è causa della nostra somiglianza col prossimo: infatti noi diventiamo simili al prossimo per il fatto che riceviamo da Dio ciò che anche il prossimo ha ricevuto da lui. Perciò a motivo della somiglianza dobbiamo amare più Dio che il prossimo.

II^a II^a q. 26 a. 2, ad arg. 3

Dio, considerato nella sua natura, dovunque si trovi è sempre uguale: poiché non diminuisce nel trovarsi in una creatura. Però **il prossimo non partecipa la bontà di Dio nel grado che la possiede Dio stesso: infatti Dio la possiede per essenza, il prossimo solo per partecipazione.**

ARTICOLO 3:

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

II^a II^a q. 26 a. 3, arg. 1

Il **Filosofo** insegna, che "i sentimenti d'amicizia verso gli altri derivano dal senso di amicizia verso se stessi". **Ora, la causa è superiore all'effetto.** Quindi l'amicizia di un uomo verso se stesso è superiore a quella verso qualsiasi altro. Dunque uno deve amare se stesso più di Dio.

II^a II^a q. 26 a. 3, arg. 2

Qualsiasi cosa viene amata in quanto è un bene per chi ama. Ma **ciò che costituisce il motivo dell'amore viene amato più di quanto amiamo in forza di esso: come nell'ordine conoscitivo i primi principi,** con i quali si conoscono le cose, sono meglio conosciuti. Dunque l'uomo ama se stesso più di ogni altro bene. E quindi non ama Dio più di se stesso.

II^a II^a q. 26 a. 3, arg. 3

Più uno ama Dio, più ama di fruirne. Ma quanto più uno ama la fruizione di Dio, tanto più ama se stesso: perché questo è il sommo bene che può volere a se stesso. Perciò l'uomo non è tenuto ad amare Dio, con la carità, più di se stesso.

II^a II^a q. 26 a. 3. SED CONTRA:

Scriva **S. Agostino**: "Se tu devi amare anche te stesso non per te, ma per colui in cui si trova il fine più retto del tuo amore, nessun altro uomo si lamenti, se tu lo ami per Dio". Ora, **essendo la causa superiore ai suoi effetti;** l'uomo è tenuto ad amare Dio più di se stesso.

II^a II^a q. 26 a. 3. RESPONDEO:

Due sono i tipi di bene che possiamo ricevere da Dio:

- i beni della natura, e i beni della grazia. **Sulla partecipazione che Dio ci ha fatto dei beni naturali si fonda l'amore naturale,** col quale ama Dio sopra tutte le cose e più di se stessi, **non soltanto l'uomo nell'integrità della sua natura,** ma a suo modo ogni creatura: e cioè, sia con l'amore intellettuale, sia con quello razionale, sia con quello animale, o per lo meno con quello naturale, come fanno le pietre e gli altri esseri privi di conoscenza. **Perché qualsiasi parte ama naturalmente più il bene comune del tutto,** che il bene proprio

particolare. E questo si manifesta nell'operare: infatti in qualsiasi parte si riscontra come inclinazione principale la tendenza a compiere degli atti collettivi per il vantaggio del tutto. Ciò si rivela persino nelle virtù politiche (o sociali), che spingono i cittadini a sopportare il danno delle proprie sostanze e talora della propria persona, per il bene comune.

- Perciò a maggior ragione questo deve verificarsi **nell'amicizia della carità**, che si fonda sulla partecipazione ai doni della grazia. E quindi con la carità l'uomo è tenuto ad amare Dio, bene universale di tutte le cose, più di se stesso; perché in **Dio** la beatitudine si trova come nel **principio universale e radicale di tutti gli esseri chiamati a parteciparne.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 3, ad arg. 1

Il Filosofo parla dei sentimenti di amicizia verso altri, nei quali il bene cui l'amicizia si riferisce si trova secondo una certa misura particolare: non già dei sentimenti di amicizia verso un altro in cui il bene suddetto si trova come bene universale del tutto.

II^a II^a q. 26 a. 3, ad arg. 2

La parte certamente ama il bene del tutto, perché ad essa conviene: però non l'ama in modo da riferire il bene del tutto a se stessa, ma piuttosto volgendo se stessa al bene del tutto.

II^a II^a q. 26 a. 3, ad arg. 3

Volere la fruizione di Dio è amare Dio con amore di concupiscenza. Ora, con l'amore di amicizia noi amiamo Dio più che con l'amore di concupiscenza: perché Dio in se stesso è un bene più grande di quanto noi ne possiamo partecipare godendo di lui. Perciò, assolutamente parlando, l'uomo con la carità ama Dio più di se stesso.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che con la carità non si debba amare se stessi più [prima] **del prossimo**. Infatti:

II^a II^a q. 26 a. 4, arg. 1

L'oggetto principale della carità è Dio, come sopra abbiamo detto. Ma talora il nostro prossimo è più unito a Dio di noi stessi. Dunque in tal caso si deve amare più il prossimo di noi stessi.

II^a II^a q. 26 a. 4, arg. 2

Noi evitiamo con più attenzione il danno di colui che maggiormente amiamo. Ora, l'uomo è sollecitato dalla carità a sopportare dei danni per il prossimo; dice infatti la Scrittura, **Proverbi 12, 26: "Chi non cura il proprio danno in pro dell'amico, è giusto"**. Quindi l'uomo deve amare con la carità più gli altri che se stesso.

II^a II^a q. 26 a. 4, arg. 3

S. Paolo afferma che, **1Corinti 13, 5: la carità "non cerca i propri vantaggi"**. Ora, è certo che noi amiamo di più l'essere di cui maggiormente cerchiamo il bene. Dunque non è vero che uno con la carità ama se stesso più del prossimo.

II^a II^a q. 26 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Levitico 19, 18; Matteo 22, 9**: "**Amerai il prossimo tuo come te stesso**"; dal che si dimostra che l'amore dell'uomo verso se stesso è **il modello dell'amore verso gli altri**. Ma il modello è superiore alla copia. Dunque l'uomo deve amare con la carità **più** *[prima]* se stesso che il prossimo.

II^a II^a q. 26 a. 4. RESPONDEO:

Ci sono nell'uomo due componenti: la **natura spirituale**, e la natura **corporea o materiale**. Ebbene, si dice che l'uomo ama se stesso per il fatto che si ama nella sua natura spirituale, come sopra abbiamo detto. E da questo lato l'uomo deve amare se stesso, dopo Dio, più di chiunque altro. Ciò si dimostra partendo dal motivo stesso di questo amore. Come infatti abbiamo già notato, Dio viene amato quale principio del bene su cui si fonda l'amore di carità; l'uomo poi con la carità ama se stesso dal lato della ragione, mediante la quale partecipa a codesto bene, mentre il prossimo viene amato in forza della sua partecipazione a codesto bene. Ora, la compartecipazione è motivo di amore perché costituisce un'unione in ordine a Dio. Perciò, come l'unità è più dell'unione, così **il fatto di partecipare personalmente il bene divino è un motivo superiore di amore che il fatto di avere associato a sé un'altra persona in questa partecipazione**. Ecco perché l'uomo deve amare se stesso con la carità più del prossimo. - E ne abbiamo un indizio nel fatto che uno non deve mai rassegnarsi al male della colpa, che è incompatibile con la partecipazione alla beatitudine, per liberare il prossimo dal peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 4, ad arg. 1

L'amore di carità non deve la sua grandezza solo all'oggetto, che è Dio; ma anche al soggetto, e cioè all'uomo stesso che ha la carità: perché la grandezza di ogni atto dipende sempre in qualche modo dal soggetto. Perciò, sebbene i prossimi per la loro bontà superiore **possano essere** più vicini a Dio, tuttavia non ne segue che uno debba amarli più di se stesso, perché non sono così vicini al soggetto come lui a se stesso.

II^a II^a q. 26 a. 4, ad arg. 2

Uno deve sopportare per gli amici dei **danni materiali**: ma anche in questo egli mostra di amare di più se stesso secondo la parte spirituale, perché ciò rientra nella **perfezione della virtù**, che è un bene all'anima. Cosicché **nei beni spirituali l'uomo, come abbiamo detto, non deve tollerare nessun danno**, non deve cioè peccare, per liberare il prossimo dal peccato.

II^a II^a q. 26 a. 4, ad arg. 3

Come spiega S. Agostino, "Quando si dice che la carità non cerca i propri vantaggi, si intende che preferisce quelli comuni a quelli propri". Ora, il bene comune è sempre più amabile del bene proprio: essendo preferibile per la parte il bene del tutto al bene parziale di se stessa, come sopra abbiamo spiegato.

ARTICOLO 5:

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

II^a II^a q. 26 a. 5, arg. 1

Col termine prossimo intendiamo anche il corpo del nostro prossimo. Perciò se uno deve amare il prossimo più del proprio corpo, ne segue che deve amare il corpo del prossimo più di quello proprio.

II^a II^a q. 26 a. 5, arg. 2

Uno deve amare di più la propria anima che il prossimo, come abbiamo visto. **Ma il proprio corpo è più del prossimo vicino alla nostra anima**. Dunque dobbiamo amare di più il nostro corpo che il prossimo.

II^a II^a q. 26 a. 5, arg. 3

Chiunque preferisce esporre quello che ama di meno per ciò che ama di più. Ora, non tutti sono tenuti a esporre il proprio corpo per la salvezza del prossimo, ma **questo è solo dei perfetti**, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 15, 13**: "Nessuno ha un amore più grande di questo, di uno che dia la vita per i suoi amici". Dunque l'uomo non è tenuto ad amare il prossimo con la carità più del proprio corpo.

II^a II^a q. 26 a. 5. SED CONTRA:

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

II^a II^a q. 26 a. 5. RESPONDEO:

La carità ci obbliga ad amare di più, come abbiamo visto, ciò che secondo la carità è più amabile. Ora, la società nella **piena partecipazione della beatitudine**, che è il motivo dell'amore verso il prossimo, è superiore alla **partecipazione della beatitudine per sola ridondanza**, che è il motivo dell'amore verso il proprio corpo. Perciò, rispetto alla salvezza dell'anima, dobbiamo amare il prossimo più del nostro corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 5, ad arg. 1

Come dice il Filosofo, ogni cosa sembra essere ciò che in essa è principale. Perciò quando si dice che il prossimo dev'essere amato più del proprio corpo, s'intende parlare della sua anima, che è la sua parte principale.

II^a II^a q. 26 a. 5, ad arg. 2

Il nostro corpo è più del prossimo vicino alla nostra anima rispetto alla costituzione della **propria natura**. Ma **rispetto alla partecipazione della beatitudine** è maggiore il legame dell'anima del prossimo con l'anima nostra che quello stesso del nostro corpo.

II^a II^a q. 26 a. 5, ad arg. 3

Ciascuno è strettamente tenuto a curare il proprio corpo; mentre non è tenuto a curare così la salvezza del prossimo, se non **in casi particolari**. Perciò la carità non esige a tutto rigore che uno esponga il proprio corpo per la salvezza del prossimo, **se non nei casi in cui si è tenuti a provvedervi**. **Appartiene però alla perfezione della carità** che uno si offra spontaneamente per questo.

ARTICOLO 6:

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

II^a II^a q. 26 a. 6, arg. 1

S. Agostino ha scritto: "Si devono amare ugualmente tutti gli uomini. Siccome però tu non puoi aiutare tutti, devi pensare specialmente a coloro che per le varie circostanze di tempo e di luogo sono a te più strettamente uniti come per un destino". Dunque nel prossimo non si deve amare una persona più di un'altra.

II^a II^a q. 26 a. 6, arg. 2

Se il motivo di amare diverse persone è identico, l'affetto non deve essere diverso. Ora, il motivo di amare tutti i nostri prossimi, cioè Dio, è identico, come S. Agostino dimostra. Perciò dobbiamo amare tutti i prossimi ugualmente.

II^a II^a q. 26 a. 6, arg. 3

Come scrive il **Filosofo**, "amare è volere del bene a qualcuno". Ora, a tutti i nostri prossimi vogliamo un bene uguale, cioè **la vita eterna**. Dunque dobbiamo amare ugualmente tutti i nostri prossimi.

II^a II^a q. 26 a. 6. SED CONTRA:

Tanto più uno merita di essere amato, quanto più gravemente pecca chi agisce contro il suo amore. Ora, nell'agire contro l'amore di alcuni prossimi uno pecca più gravemente che agendo contro l'amore di altri: nel **Levitico 29, 9**, p. es., si comanda "**di mettere a morte chi avrà maledetto il padre o la madre**", il che non viene comandato per coloro che maledicono altre persone. **Dunque alcuni prossimi dobbiamo amarli più di altri.**

II^a II^a q. 26 a. 6. RESPONDEO:

Su questo problema ci furono due opinioni. Alcuni hanno affermato che tutti i prossimi devono essere amati con la carità ugualmente quanto all'affetto, non però quanto agli atti esterni; ritenendo essi che l'ordine della carità va concepito in rapporto ai benefici esterni, che siamo tenuti a prestare più ai congiunti che agli estranei; non già in rapporto all'affetto interiore, che dobbiamo nutrire ugualmente verso tutti, compresi i nemici.

Ma questa affermazione è irragionevole. Infatti **l'amore di carità, che è la tendenza propria della grazia, non è meno ordinato dell'appetito naturale, che è la tendenza della natura: poiché tutte e due queste tendenze derivano dalla sapienza divina.** Vediamo infatti negli esseri materiali che l'inclinazione naturale è proporzionata all'atto o al moto che si addice alla natura di ciascuno di essi: la terra, p. es., ha una maggior tendenza di gravità, che l'acqua, poiché è fatta per stare al di sotto dell'acqua. **Perciò è necessario che l'inclinazione della grazia, che è l'affetto della carità, sia proporzionata agli atti da compiere esternamente:** in modo da farci nutrire un affetto di carità più intenso verso coloro che dobbiamo beneficiare di più.

Ecco perché dobbiamo concludere che anche affettivamente tra i prossimi alcuni vanno amati più di altri. E la ragione è questa, che essendo principi dell'amore Dio e chi ama, necessariamente l'affetto cresce secondo la maggiore vicinanza a uno di questi due principi: sopra infatti abbiamo detto che dove si trova un principio si riscontra un ordine in rapporto a tale principio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Nell'amore può esserci disuguaglianza in due maniere:

- **Primo**, per la **diversità del bene** che desideriamo agli amici. **E da questo lato amiamo ugualmente tutti gli uomini con la carità:** perché a tutti desideriamo un bene dello stesso genere, cioè la **beatitudine eterna**.
- **Secondo**, un amore può essere più grande per una **intensità maggiore dell'atto**. E in tal senso non è necessario amare tutti ugualmente.

Oppure si potrebbe rispondere che **l'amore verso gli altri può essere disuguale in due maniere:**

- **Primo**, per il fatto che alcuni sono amati ed altri non lo sono. E questa **disuguaglianza nella beneficenza** va rispettata, **perché non possiamo aiutare tutti:** ma nella benevolenza dell'amore tale disuguaglianza non è tollerabile.
- C'è poi una **seconda disuguaglianza** nell'amore, per il fatto che **alcuni sono amati più di altri**. Perciò S. Agostino non intende escludere questa disuguaglianza, ma la prima soltanto; com'è evidente dall'accenno alla beneficenza..

II^a II^a q. 26 a. 6, ad arg. 2

Non tutti i prossimi sono uguali in rapporto a Dio; ma alcuni sono a lui più vicini, per una maggiore bontà. E questi meritano di essere amati con la carità più degli altri che sono meno vicini.

II^a II^a q. 26 a. 6, ad arg. 3

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

ARTICOLO 7:

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

II^a II^a q. 26 a. 7, arg. 1

È evidente che si deve amare di più una persona che non va odiata sotto nessun aspetto, a preferenza di altre che sotto un certo aspetto devono essere odiate: il che equivale a dire che è più bianco ciò che è meno sporco di nero. Ora, i nostri congiunti sotto un certo aspetto sono degni di odio, come dice il Vangelo, **Luca 14, 26**: "Se uno viene a me e non odia suo padre e sua madre, ecc."; mentre i buoni non si devono odiare per nessun motivo. Perciò i più buoni devono essere amati più dei congiunti.

II^a II^a q. 26 a. 7, arg. 2

L'uomo deve rendersi conforme a Dio specialmente nella carità. Ma Dio ama di più i migliori. Dunque con la carità l'uomo deve amare di più i migliori che i congiunti più stretti.

II^a II^a q. 26 a. 7, arg. 3

In ciascuna amicizia si deve amare di più ciò che maggiormente appartiene al bene su cui essa si fonda: infatti nell'amicizia naturale noi amiamo di più coloro che ci sono più uniti secondo la natura, e cioè i genitori e i figli. Ma l'amicizia della carità si fonda sulla compartecipazione della beatitudine, alla quale partecipano di più i migliori che i nostri parenti più stretti. Dunque con la carità dobbiamo amare di più i migliori che i nostri parenti più stretti.

II^a II^a q. 26 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Timoteo 5, 8**: "Se uno non pensa ai suoi, massime a quei di casa, costui ha rinnegato la fede ed è peggiore di un infedele". Ora, l'affetto interiore della carità deve corrispondere all'effetto esterno. **Dunque si deve avere una carità maggiore verso i congiunti più stretti che verso i più buoni.**

II^a II^a q. 26 a. 7. RESPONDEO:

Qualsiasi **atto** deve essere proporzionato all'**oggetto** e alla **causa agente**: però dall'oggetto riceve la specie, mentre dalla virtù dell'agente riceve la misura della sua intensità. Il moto, p. es., riceve la sua specie dal termine cui è indirizzato, ma riceve il suo grado di velocità dalla disposizione del soggetto mobile e dalla virtù del motore. Parimente anche l'amore riceve la specie *[sostanziale, qualitativo, quantitativo, moto]* dall'oggetto, mentre deve la sua intensità al soggetto che ama. Ora, **l'oggetto nell'amore di carità è Dio; il soggetto è l'uomo.** Perciò le variazioni di ordine specifico nell'amore di carità verso il prossimo vanno determinate in rapporto a Dio: **cosicché a uno che è più vicino a Dio con la carità vogliamo un bene maggiore.** Infatti, pur essendo unico in se stesso il bene che la carità a tutti desidera, cioè la beatitudine eterna, tuttavia ha diversi gradi **secondo la diversa partecipazione di detta beatitudine**: e alla carità spetta anche questo, di volere l'attuazione della divina giustizia, la quale esige che i più buoni partecipino la beatitudine in maniera più perfetta. E questo rientra nella specie dell'amore, basandosi sui diversi beni desiderati a coloro che amiamo. - Invece **l'intensità dell'amore** va determinata in rapporto all'individuo che ama. E da questo

lato uno **ama con maggiore affetto** in ordine al bene loro desiderato, **i suoi congiunti più stretti**, di quanto non ami i più buoni in ordine a un bene maggiore.

In questo si deve guardare anche a un'altra differenza. Infatti **alcuni prossimi sono a noi congiunti per l'origine naturale**, da cui non possono staccarsi: perché in forza di essa sono quello che sono. **Invece la bontà morale**, con la quale alcuni si avvicinano a Dio, può andare e venire, può crescere e diminuire, come sopra abbiamo visto. Perciò io posso volere con la carità che questo mio congiunto diventi migliore di un altro, in modo da raggiungere un grado superiore di beatitudine.

C'è poi un altro motivo per cui amiamo di più con la carità quelli che ci sono più strettamente congiunti: perché li amiamo in più modi. Infatti **verso gli estranei noi non abbiamo che l'amicizia della carità**. Invece ai nostri congiunti **dobbiamo anche altre amicizie**, secondo i legami che ad essi ci uniscono. E poiché il bene su cui si fonda ogni altra **amicizia onesta** è ordinato al bene su cui si fonda la carità, quest'ultima viene a comandare gli atti di qualsiasi altra amicizia: come l'arte che ha per oggetto il fine comanda alle arti (minori) che si interessano dei mezzi. E così lo stesso amore verso gli altri perché **consanguinei, o parenti o concittadini**, oppure perché congiunti con qualsiasi altro legame ordinabile al fine della carità, può essere comandato dalla carità. E quindi unendo **atti eliciti** [=spontanei, naturali, istintivi] e **atti imperati**, veniamo ad amare in più modi con la carità i nostri congiunti più stretti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 7, ad arg. 1

Nei nostri congiunti non dobbiamo odiare la loro affinità con noi; ma soltanto il fatto che ci allontanano da Dio. E sotto questo aspetto non sono congiunti, ma nemici, come dice la Scrittura, **Michea 7, 6; Matteo 10, 36**: "**L'uomo ha nei suoi familiari altrettanti nemici**".

II^a II^a q. 26 a. 7, ad arg. 2

La carità ci rende simili a Dio secondo una certa proporzionalità: nel senso che l'uomo deve tendere ad avere, con le cose che gli appartengono, il rapporto che Dio ha con quelle che appartengono a lui. Infatti con la carità noi possiamo volere delle cose che a noi convengono, e che tuttavia Dio non vuole, perché non è giusto che le voglia: ma di questo abbiamo già parlato sopra, trattando della bontà del volere.

II^a II^a q. 26 a. 7, ad arg. 3

La carità emette i suoi atti non solo in base alla natura dell'oggetto, ma anche in base alle disposizioni del soggetto, come abbiamo spiegato. E queste portano ad amare maggiormente i congiunti più stretti.

ARTICOLO 8:

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

II^a II^a q. 26 a. 8, arg. 1

Si legge nei **Proverbi, 18, 24**: "**L'uomo amabile e socievole sarà più affezionato di un fratello**". E **Valerio Massimo** afferma, che "il vincolo dell'amicizia è fortissimo, e in niente inferiore ai legami del sangue. Anzi esso è più certo e sicuro: poiché mentre quelli sono opera del caso in base alla nascita; questo viene contratto dalla libera volontà di ciascuno dopo maturo giudizio". Perciò i consanguinei non hanno diritto di essere amati più degli altri.

II^a II^a q. 26 a. 8, arg. 2

Scriva **S. Ambrogio**: "**Avendovi generato secondo il Vangelo, non vi amo di meno che se vi avessi generati nel matrimonio. Infatti la natura nell'amare non è più forte della grazia. E certo dobbiamo amare di**

più coloro che sappiamo di avere con noi eternamente, che chi sta con noi soltanto in questo secolo". Dunque non dobbiamo amare i consanguinei più degli altri congiunti.

II^a II^a q. 26 a. 8, arg. 3

Come dice S. **Gregorio**, "la prova dell'amore è la prestazione delle opere". Ora, noi siamo tenuti a prestare certe opere di amore più agli estranei che ai consanguinei: nell'esercito, p. es., si deve ubbidire più al capitano che al proprio padre. Perciò non siamo tenuti ad amare i consanguinei più di tutti gli altri.

II^a II^a q. 26 a. 8. SED CONTRA:

Nel decalogo viene dato un precetto speciale di amare i genitori. Dunque coloro che sono uniti a noi coi vincoli del sangue devono essere amati in modo speciale.

II^a II^a q. 26 a. 8. RESPONDEO:

Abbiamo già dimostrato [a.7] che con la carità siamo tenuti ad amare di più i nostri congiunti più stretti, sia perché l'amore verso di loro è più intenso, sia perché sono amati per più motivi. Ora, l'intensità dell'amore deriva dal legame di chi ama con l'amato. E quindi l'affetto verso le varie persone si misura dalla diversa consistenza del loro legame: cosicché ognuno è amato di più in base al suo rapporto col legame che lo rende amabile. Inoltre un amore va confrontato con l'altro in base ai rapporti reciproci dei vari legami.

Perciò concludiamo che l'amicizia dei consanguinei è fondata sui legami **dell'origine naturale**; l'amicizia dei concittadini su una **comunanza politica**; e l'amicizia dei commilitoni sulla comune **partecipazione alla guerra**. E quindi nelle cose riguardanti la natura dobbiamo amare di più i consanguinei; in quelle riguardanti la vita politica dobbiamo amare di più i concittadini; e nelle cose di guerra i commilitoni. Infatti anche il Filosofo scrive, che "bisogna attribuire a ciascuno le cose ad essi proprie e quelle ad essi convenienti. Così sembra anche che si faccia. Infatti a nozze s'invitano i parenti: e sembrerebbe che ai genitori i figli soprattutto debbano procurare il sostentamento, e al padre l'onore paterno". Lo stesso si dica per gli altri (tipi di amicizia).

Se invece confrontiamo un legame con l'altro, allora constatiamo che **il legame naturale dell'origine è anteriore e più resistente**: perché si fonda su **elementi sostanziali**; mentre gli altri legami sono **accidentali**, e possono essere eliminati. Perciò l'amicizia dei consanguinei è più stabile. Mentre le altre amicizie possono essere più forti in quello che è l'elemento proprio di ciascuna di esse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 8, ad arg. 1

Poiché l'amore degli amici nasce dalla propria scelta, nelle cose che dipendono dalla nostra libera scelta, per es. nel campo dell'operare, questo amore predomina su quello dei consanguinei: cosicché ci sentiamo **più affiatati** con quelli nell'operare. Tuttavia l'amore dei consanguinei è più stabile, perché più naturale: e predomina nelle cose riguardanti la natura. Ecco perché **siamo anche più tenuti** con i parenti a provvederli del necessario.

II^a II^a q. 26 a. 8, ad arg. 2

S. Ambrogio parla dell'amore relativo alle prestazioni connesse con l'infusione della grazia, cioè **dell'insegnamento morale**. Infatti in quest'opera uno è tenuto a provvedere ai suoi figli spirituali più che a quelli carnali: che invece è tenuto maggiormente a provvedere nell'ordine materiale.

II^a II^a q. 26 a. 8, ad arg. 3

Il fatto che in guerra si deve **ubbidire** di più al comandante dell'esercito che al proprio padre **non dimostra che si ama di meno** il proprio padre in senso assoluto: ma solo che si ama di meno in senso relativo, cioè in rapporto all'amore impostato sui legami della guerra.

ARTICOLO 9:

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

II^a II^a q. 26 a. 9, arg. 1

Dobbiamo amare di più le persone che siamo più tenuti a beneficiare. Ora, **siamo più tenuti a fare del bene ai figli** che ai genitori; poiché l'Apostolo insegna, **2Corinti 12, 14**: "**Non spetta ai figliuoli tesoreggiare per i genitori**". Dunque i figli devono essere amati più dei genitori.

II^a II^a q. 26 a. 9, arg. 2

La grazia perfeziona la natura. Ora, i genitori, come nota il Filosofo, amano i figli più di quanto siano amati da loro. Perciò siamo tenuti ad amare più i figli dei genitori.

II^a II^a q. 26 a. 9, arg. 3

La carità rende l'affetto umano conforme a Dio. Ma Dio ama i suoi figliuoli più di quanto sia da loro amato. Dunque anche noi dobbiamo amare più i figli dei genitori.

II^a II^a q. 26 a. 9. SED CONTRA:

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

II^a II^a q. 26 a. 9. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo detto, il grado dell'amore si può misurare da due punti di vista:

- **Primo, dal lato dell'oggetto**. E da questo lato dev'essere amato di più ciò che ha maggiormente natura di bene, ed è più simile a Dio. In tal senso il padre è da amarsi più del figlio: perché amiamo il padre sotto l'aspetto di **principio**, cioè di una cosa che è **un bene più eminente e più simile a Dio**.

- **Secondo**, i gradi dell'amore si possono desumere **dal lato del soggetto che ama**. E allora si amano di più le persone maggiormente congiunte. E da questo lato **il figlio è da amarsi più del padre**, come spiega il **Filosofo**:

+ **Primo**, perché i genitori **amano i figli come qualche cosa di se stessi**, mentre il padre non è qualche cosa del figlio; e quindi l'amore di un padre verso i figli è più affine all'amore col quale uno ama se stesso.

+ **Secondo**, perché **sono più consapevoli i genitori** che quei tali son loro figli, che viceversa.

+ Terzo, perché il figlio in qualità di parte è più unito al padre, di quanto il padre in qualità di principio non sia unito al figlio.

+ **Quarto**, perché i genitori **hanno amato più a lungo**: il padre, infatti, comincia subito ad amare il figlio; il figlio invece incomincia ad amare il padre dopo del tempo. Ora, l'amore più è prolungato e più è forte, secondo le parole dell'**Ecclesiastico, 9, 14**: "**Non abbandonare un vecchio amico; perché il nuovo non sarà pari a lui**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 9, ad arg. 1

Al principio si deve l'onore e la **sottomissione** del **rispetto**; **all'effetto** invece spetta ricevere proporzionalmente l'influsso causale del principio e la sua **assistenza**. Ecco perché i figli sono più tenuti a **onorare i genitori**; mentre questi sono tenuti di più a **provvedere ai figli**.

II^a II^a q. 26 a. 9, ad arg. 2

Il padre per natura ama di più il figlio in base al legame più stretto che unisce quest'ultimo a lui. Ma in base alla superiorità della bontà paterna il figlio per natura ama di più il padre.

II^a II^a q. 26 a. 9, ad arg. 3

Come dice S. Agostino, "Dio ci ama a nostro vantaggio e a suo onore". Perciò, siccome il padre ha con noi, a somiglianza di Dio, relazione di principio, al padre propriamente spetta di essere onorato dai figli: ai figli invece spetta di essere provveduti dai genitori. - **Però in caso di necessità il figlio ha l'obbligo più stretto di provvedere ai genitori, in forza dei benefici da essi ricevuti.**

ARTICOLO 10:

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

II^a II^a q. 26 a. 10, arg. 1

A detta del Filosofo, "la femmina nella generazione dà il corpo". Ora, l'anima l'uomo non la riceve dal padre, ma da Dio, come abbiamo visto nella Prima Parte. Dunque l'uomo riceve più dalla madre che dal padre. E quindi deve amare più la madre che il padre.

II^a II^a q. 26 a. 10, arg. 2

Un uomo è tenuto ad amare di più chi l'ama di più. Ebbene, la madre ama i figli più del padre: infatti il Filosofo insegna, che "le madri amano di più i figli. Poiché il generarli è cosa più faticosa per esse; e conoscono meglio dei padri che i figli loro appartengono". Dunque la madre deve essere amata più del padre.

II^a II^a q. 26 a. 10, arg. 3

Siamo tenuti a un amore più grande verso coloro che più hanno tribolato per noi; l'Apostolo, p. es., sentiva il dovere di scrivere: "Salutate Maria, la quale molto si è affaticata per voi". Ora, la madre tribola più del padre nel generare e nell'educare i figli, cosicché nella Scrittura si dice: "Non dimenticare le doglie di tua madre". Dunque l'uomo deve amare la madre più del padre.

II^a II^a q. 26 a. 10. SED CONTRA:

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

II^a II^a q. 26 a. 10. RESPONDEO:

In questi confronti le affermazioni vanno prese formalmente e in astratto: il quesito nostro, p. es., va inteso del padre in quanto padre, se un padre cioè sia da amarsi più della madre in quanto madre. **Perché in tutti questi soggetti ci può essere tanta diversità di virtù e di malizia, da diminuire o da distruggere l'amicizia**, come nota il Filosofo. Ecco perché, come dice **S. Ambrogio**, **"i familiari onesti sono da preferirsi ai cattivi figliuoli"**. **Ma parlando formalmente, il padre dev'essere amato più della madre**. Infatti il padre e la madre sono amati quali principi della propria origine naturale. Ma il padre è principio in maniera superiore alla madre: poiché **il padre ha funzione di principio attivo**, mentre la madre si comporta come principio passivo e materiale. Ecco perché, **formalmente parlando**, il padre dev'essere amato di più.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 10, ad arg. 1

Nella generazione di un uomo la madre somministra la materia informe del corpo; ma questa viene organizzata dalla virtù formativa che è nel seme paterno. E sebbene questa virtù non possa creare l'anima razionale, tuttavia dispone la materia a ricevere codesta forma.

IIª IIª q. 26 a. 10, ad arg. 2

Questo fatto va riferito a un'amicizia di tutt'altra specie: infatti la specie dell'amicizia con la quale amiamo chi ci ama, è diversa da quella con cui amiamo chi ci ha generato. Ebbene, ora noi parliamo dell'amicizia dovuta al padre e alla madre in forza della generazione.

ARTICOLO II:

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

IIª IIª q. 26 a. 11, arg. 1

Non si abbandona una cosa che per un'altra più cara. Ma nella Scrittura si legge che per la moglie "l'uomo lascerà il padre e la madre". Dunque questi deve amare la moglie più del padre e della madre.

IIª IIª q. 26 a. 11, arg. 2

L'Apostolo insegna, che "i mariti devono amare la moglie come se stessi". Ma uno deve amare se stesso più dei genitori. Perciò deve amare anche la moglie più dei genitori.

IIª IIª q. 26 a. 11, arg. 3

Dove si riscontrano più ragioni di amicizia, ci dev'essere un amore più grande. Ora, nell'amore coniugale ci sono più ragioni di amicizia: infatti il Filosofo spiega, che "in questa amicizia sembrano esserci l'utilità, il piacere e la virtù, se i coniugi son virtuosi". Dunque l'amore verso la moglie deve essere più forte di quello verso i genitori.

IIª IIª q. 26 a. 11. SED CONTRA:

Efesini5, 28-29: "Il marito", a detta di S. Paolo, "deve amare la moglie come il proprio corpo". Ora, l'uomo, stando a quanto abbiamo detto, deve amare il proprio corpo meno del suo prossimo. E d'altra parte tra i prossimi dobbiamo amare di più i genitori. **Dunque dobbiamo amare i genitori più della moglie.**

IIª IIª q. 26 a. 11. RESPONDEO:

Come abbiamo già notato, il grado dell'amore si può determinare e in rapporto alla natura del bene, e in rapporto al legame con colui che ama. Ebbene, in rapporto al bene come tale, che costituisce **l'oggetto dell'amore**, i genitori devono essere amati più della moglie; poiché essi sono amati sotto l'aspetto di **principi e di beni superiori**. Invece in rapporto al **legame soggettivo** si deve amare di più la moglie; perché la moglie si unisce al marito così da formare una sola carne, secondo l'espressione evangelica: "Perciò essi non sono più due, ma una sola carne". Ecco perché **la moglie va amata con più intensità**; mentre **ai genitori si deve maggiore rispetto**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 26 a. 11, ad arg. 1

Il padre e la madre non vengono abbandonati per la moglie in tutto e per tutto: infatti per certe cose l'uomo è tenuto ad assistere più i genitori che la moglie. Ma l'uomo deve aderire alla moglie, abbandonando i genitori, per quanto riguarda l'unione coniugale e la coabitazione.

II^a II^a q. 26 a. 11, ad arg. 2

Le parole dell'Apostolo non sono da intendersi nel senso che l'uomo è tenuto ad amare la moglie nella misura in cui ama se stesso: ma nel senso che l'amore verso se stessi è il motivo, o la ragione, dell'amore che si deve verso la propria moglie.

II^a II^a q. 26 a. 11, ad arg. 3

Anche nell'amore verso il padre si riscontrano molti motivi o ragioni di benevolenza. E sotto un certo aspetto sorpassano i motivi dell'amore coniugale, cioè sotto l'aspetto del bene amato: quantunque i motivi di questo prevalgano sotto l'aspetto del legame (soggettivo).

II^a II^a q. 26 a. 11, ad arg. 4

Anche in questa frase il termine come non implica una parità ma solo il motivo dell'amore. Infatti l'uomo ama la sua moglie principalmente a causa dell'unione carnale.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che si debbano amare di più i **benefattori** che i **beneficati**. Infatti:

II^a II^a q. 26 a. 12, arg. 1

Come dice S. Agostino, "nessuna spinta ad amare è così forte, come il prevenire con la benevolenza: è davvero duro infatti quell'animo che, pur non volendo amare, si rifiuta di riamare". Ora, i benefattori ci prevengono con i benefici della loro carità. Dunque li dobbiamo amare più degli altri.

II^a II^a q. 26 a. 12, arg. 2

Tanto più uno merita di essere amato, quanto più gravemente si pecca nel desistere di amarlo, o nell'agire contro di lui. Ma chi non ama il suo benefattore, o agisce contro di lui, pecca più gravemente di chi cessa di amare colui che finora ha beneficiato. Perciò i benefattori devono essere amati più di quelli che benefichiamo.

II^a II^a q. 26 a. 12, arg. 3

Tra tutti gli esseri da amare Dio è quello che si deve amare di più, e dopo di lui il padre, come dice S. Girolamo. Ora, questi sono i nostri massimi benefattori. Dunque i benefattori devono essere amati di più.

II^a II^a q. 26 a. 12. SED CONTRA:

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

II^a II^a q. 26 a. 12. RESPONDEO:

Come abbiamo già notato, una cosa può essere maggiormente amata per due motivi:

- **primo, perché si presenta come un bene superiore**; secondo,. In base al primo, **deve essere amato di più il benefattore**: perché, essendo questi causa o principio del bene nel beneficiato, si presenta come un bene superiore; **stando al rilievo già fatto a proposito del padre.**

- **Invece in base al secondo motivo, a causa di un legame più stretto, noi amiamo di più i beneficiati** per quattro ragioni, come il Filosofo dimostra:

+ **Primo, perché il beneficiato in qualche modo è opera del benefattore**; infatti si usa dire: "Costui è creatura del tale". Ora, è naturale per ciascuno amare l'opera propria: vediamo infatti che i poeti amano le loro

poesie. E questo perché ogni cosa ama il proprio essere e il proprio vivere, il quale si afferma specialmente nell'operare.

+ **Secondo, perché ogni essere per natura ama ciò in cui vede il proprio bene.** Ora, il benefattore vede il proprio bene nel beneficiato, e viceversa: ma mentre **il benefattore scorge nel beneficiato un suo bene onesto,** il beneficiato vede nel benefattore un suo bene utile. Il bene onesto però si considera con maggior piacere che il bene utile: sia perché è più duraturo; infatti un'utilità passa presto, e il piacere del suo ricordo non è come il godimento di una cosa presente; sia perché ricordiamo i beni onesti con maggior piacere che i vantaggi procuratici da altri.

+ **Terzo, perché chi ama tende ad agire,** volendo procurare il bene della persona amata: mentre quest'ultima è passiva. Perciò amare è segno di superiorità. E quindi spetta al benefattore amare di più.

+ **Quarto, perché è più difficile distribuire benefici che riceverli.** E le cose che ci costano di più le amiamo maggiormente; mentre disprezziamo quelle che raggiungiamo con facilità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 12, ad arg. 1

Sta al benefattore provocare alla benevolenza verso di sé il beneficiato. Invece egli ama il beneficiato non quasi provocato da lui, ma da se stesso. Ora, chi agisce da sé è superiore a chi agisce sotto la spinta di altri.

II^a II^a q. 26 a. 12, ad arg. 2

L'amore del beneficiato verso il benefattore è più doveroso: e quindi gli atti contrari sono più peccaminosi. Ma l'amore del benefattore per il beneficiato è più spontaneo: e quindi ha una maggiore prontezza.

II^a II^a q. 26 a. 12, ad arg. 3

Dio stesso ci ama più di quanto noi l'amiamo: così pure i genitori amano i figli più di quanto siano amati da loro. Non ne segue però che noi si ami qualsiasi beneficiato più di tutti i nostri benefattori. Infatti i benefattori dai quali abbiamo ricevuto i massimi benefici, cioè Dio e i genitori, li preferiamo a coloro cui abbiamo procurato benefici meno importanti.

ARTICOLO 13:

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

II^a II^a q. 26 a. 13, arg. 1

S. Agostino afferma: "È perfetta carità amare di più i beni più grandi, e di meno quelli più piccoli". Ma nella patria la carità sarà perfetta. Dunque allora uno amerà maggiormente i più buoni che se stesso e i propri congiunti.

II^a II^a q. 26 a. 13, arg. 2

È amato di più colui al quale vogliamo un bene più grande. Ora chi è nella patria vuole maggiore bene a chi già lo possiede: altrimenti la sua volontà non sarebbe conforme a quella di Dio. Là però possiede un maggior bene chi è più santo. Dunque nella patria tutti ameranno di più i migliori. E quindi ameranno gli altri più di se stessi, e gli estranei più dei familiari.

II^a II^a q. 26 a. 13, arg. 3

Nella patria beata l'unico motivo dell'amore sarà Dio, secondo il desiderio di S. Paolo; "Affinché Dio sia tutto in tutti". Perciò allora sarà amato di più chi è più vicino a Dio. E quindi alcuni ameranno i migliori più di se stessi, e gli estranei più dei congiunti.

II^a II^a q. 26 a. 13. SED CONTRA:

La natura non viene distrutta, ma sublimata dalla gloria. Ora, l'ordine della carità che abbiamo esposto deriva dalla natura. E per natura tutti gli esseri amano se stessi più di ogni altra cosa. Perciò quest'ordine della carità rimarrà nella patria.

II^a II^a q. 26 a. 13. RESPONDEO:

È necessario che l'ordine della carità rimanga nella patria (beata) rispetto alla **superiorità dell'amore di Dio su tutte le cose**. Questo infatti si avrà in senso assoluto, quando l'uomo godrà di lui perfettamente. **Ma per l'ordine di se stessi rispetto agli altri**, bisogna distinguere. Perché, come sopra abbiamo notato, i gradi dell'amore si possono distinguere, o **in base alle differenze dei beni** che uno desidera, o in base all'intensità dell'amore. Ora, rispetto al primo punto di vista **uno amerà i migliori più di se stesso**, e meno i suoi inferiori. Infatti ogni beato vuole che ciascuno abbia ciò che gli si deve secondo la divina giustizia, per la perfetta conformità della sua volontà umana a quella divina. E d'altra parte allora non ci sarà più tempo di conquistare coi meriti un premio maggiore, come avviene adesso, che uno può desiderare la virtù e il premio di chi è più santo: ché allora il volere di ciascuno si fermerà a quello che Dio avrà determinato.

Rispetto invece al secondo punto di vista **uno amerà se stesso più del prossimo** anche più santo. Poiché, come abbiamo detto, **l'intensità dell'atto di amore** dipende dal soggetto che ama. E il dono stesso della carità viene impartito da Dio a ciascuno prima di tutto per ordinare le nostre anime verso di lui: compito questo dell'amore verso noi stessi; e in secondo luogo per farci volere o per farci eseguire, secondo le nostre capacità, l'ordine degli altri verso Dio. Però nell'ordine relativo al prossimo con l'amore di carità ognuno amerà di più i migliori. Infatti tutta la vita dei beati consiste nell'ordinare la mente a Dio. Perciò tutto l'ordine del loro amore si dovrà determinare in rapporto a lui: cosicché ciascuno amerà di più e considererà più prossimo il santo che sarà più vicino a Dio. Infatti allora non ci sarà più, come al presente, la necessità per ciascuno di provvedere maggiormente ai propri congiunti di qualsiasi genere che agli estranei; facendo sì che in questa vita, anche per l'impulso della carità, uno sia tenuto ad amare maggiormente quei congiunti, per i quali è tenuto maggiormente a compiere opere di carità. - **Tuttavia nella patria uno amerà i congiunti per un maggior numero di motivi: perché le cause di un amore virtuoso non verranno a cessare nell'animo dei beati.** Però a tutti questi motivi verrà preferito incomparabilmente quello che scaturisce dalla prossimità a Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 26 a. 13, ad arg. 1

Per quanto riguarda i propri congiunti l'argomento è da accettarsi. Ma per quanto riguarda se stessi bisogna che uno ami sempre se stesso più degli altri, e tanto di più, quanto è più perfetta la carità; perché la perfezione della carità ordina l'uomo perfettamente a Dio, e questo, come abbiamo notato, si ottiene con l'amore verso se stessi.

II^a II^a q. 26 a. 13, ad arg. 2

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

II^a II^a q. 26 a. 13, ad arg. 3

Ciascuno avrà Dio come unico motivo di amore, proprio perché Dio è per ciascuno tutto il suo bene: infatti dato per impossibile che Dio non fosse il bene del soggetto, quest'ultimo non avrebbe più nessun motivo di amare. Perciò è necessario, nell'ordine dell'amore, che l'uomo dopo Dio ami più di tutti se stesso.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La carità >> L'atto principale della carità che è l'amore

Questione 27

Proemio

Ed eccoci a considerare gli **atti della carità**.

Prima tratteremo del suo **atto principale, che è l'amore**;

quindi degli **altri atti o effetti consecutivi**.

Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

1. Se appartenga di più alla carità amare, o essere amati;
2. Se amare, in quanto atto di carità, si identifichi con la benevolenza;
3. Se Dio debba essere amato per se stesso;
4. Se in questa vita possa essere amato senza intermediari;
5. Se possa essere amato totalmente;
6. Se il suo amore debba avere una misura;
7. Se sia più meritorio amare gli amici, o amare i nemici;
8. Se sia più meritorio amare Dio, o amare il prossimo.

ARTICOLO 1:

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

I^a II^a q. 27 a. 1, arg. 1

La carità più squisita si trova nei più buoni. Ma i più buoni meritano di essere amati di più. Dunque alla carità appartiene maggiormente l'essere amati.

II^a II^a q. 27 a. 1, arg. 2

Ciò che si riscontra **più di frequente** dimostra di essere **più conforme alla natura, e quindi migliore**. Ora, a detta del **Filosofo**, "molti preferiscono essere amati che amare: e per questo sono molti quelli che amano **l'adulazione**". Perciò essere amati è meglio che amare: e quindi si addice di più alla carità.

II^a II^a q. 27 a. 1, arg. 3

Una causa è superiore ai suoi effetti. Ora, **gli uomini amano, mossi dal fatto che sono amati: poiché, come dice S. Agostino, "non c'è una spinta più grande ad amare, che essere prevenuti dall'amore"**. Dunque la carità consiste più nell'essere amati che nell'amare.

II^a II^a q. 27 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma, che "l'amicizia consiste più nell'amare che nell'essere amati". Ma la carità è un'amicizia. Quindi la carità consiste più nell'amare che nell'essere amati.

II^a II^a q. 27 a. 1. RESPONDEO:

Amare appartiene alla carità come tale. Infatti essendo essa una virtù, in forza della sua essenza ha l'inclinazione al proprio atto. Ora, **l'essere amato non è un atto della carità di chi viene amato, ché l'atto della sua carità è amare:** essere amato è invece un fatto che lo riguarda sotto l'aspetto universale di bene, cioè in quanto un'altra persona si volge verso il suo bene con un atto di carità. Perciò è evidente che alla carità spetta più amare che essere amati: infatti **a ogni cosa appartiene più ciò che le conviene di per sé ed essenzialmente, di quanto le conviene da parte di altri.** Di questo fatto abbiamo due indizi. - **Primo, perché gli amici vengono lodati di più in quanto amano, che in quanto sono amati: anzi se non amano essendo amati, vengono biasimati.** - **Secondo, perché le madri, che sommamente amano, pensano più ad amare che ad essere amate:** "alcune infatti", come scrive il Filosofo, "danno i loro figli a balia, e continuano ad amarli, ma non chiedono di essere riamate, se non è possibile".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 27 a. 1, ad arg. 1

I più virtuosi, per il fatto che sono più buoni, sono più amabili. Ma per il fatto che hanno una carità più perfetta, sono più amanti: rispettando però il valore di ciascun oggetto. Infatti chi è più buono non ama le cose che sono inferiori a lui meno di quanto esse meritino; invece chi è meno buono non arriva ad amare i migliori secondo il loro merito.

II^a II^a q. 27 a. 1, ad arg. 2

Il Filosofo spiega che gli uomini vogliono essere amati, in quanto **vogliono essere onorati.** Infatti come si rende onore a una persona in riconoscimento del bene in essa esistente, così il fatto di amarla è una dimostrazione che in essa c'è del bene: perché il bene soltanto è amabile. E quindi gli uomini desiderano di essere amati ed onorati per qualche altra cosa, cioè per il riconoscimento del bene esistente in essi. Invece chi ha la carità desidera direttamente l'atto di amare, come se si trattasse del bene stesso della carità: cioè come l'atto di una virtù è il bene di essa. Perciò alla carità appartiene di più amare che essere amati.

II^a II^a q. 27 a. 1, ad arg. 3

Alcuni sono portati ad amare per essere stati amati, non nel senso che l'amore ricevuto sia per essi il fine per cui amano: ma nel senso che esso è un mezzo che li ha indotti ad amare.

ARTICOLO 2:

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

II^a II^a q. 27 a. 2, arg. 1

Il **Filosofo** scrive, che "**amare** è volere del bene a qualcuno". Ma questo è **benevolenza.** Dunque l'atto della carità non è altro che la benevolenza.

II^a II^a q. 27 a. 2, arg. 2

Dove risiede l'abito risiede anche l'atto. Ora, l'abito della carità risiede nella potenza volitiva, come sopra abbiamo detto. Perciò anche l'atto della carità è un atto del volere. Però è un atto che tende solo al bene: e quindi è benevolenza. Dunque gli atti della carità non sono altro che benevolenza.

II^a II^a q. 27 a. 2, arg. 3

Il Filosofo elenca cinque requisiti dell'amicizia: il primo è che uno "voglia del bene all'amico"; il secondo che "voglia stare e convivere con l'amico"; il terzo che "conviva volentieri con lui"; il quarto che "desideri le stesse cose"; il quinto che "si rattristi e si rallegri con lui". Ora, i primi due fanno parte della benevolenza. Quindi il primo atto della carità è la benevolenza.

II^a II^a q. 27 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che la benevolenza non è né "l'amicizia" né "l'amore", ma è "principio dell'amicizia". Ora, la carità, come abbiamo visto, è amicizia. Dunque la benevolenza non si identifica con l'amore che è l'atto della carità.

II^a II^a q. 27 a. 2. RESPONDEO:

Propriamente si chiama **benevolenza l'atto di volontà col quale vogliamo del bene a un altro**. Ma questo atto di volontà differisce dall'atto d'amare, sia dell'appetito sensitivo, che dell'appetito intellettuale, o volontà. Infatti l'amore che si riscontra nell'appetito sensitivo è una **passione**. Ora, ogni passione inclina verso il proprio oggetto con **un certo impulso**. Ma la passione dell'amore ha questo di particolare che non nasce all'improvviso, ma dalla frequente considerazione della cosa amata. Ecco perché il **Filosofo**, nel mostrare le differenze tra la benevolenza e la passione dell'amore, scrive che la benevolenza "non ha slancio né appetizione", cioè l'impulso dell'inclinazione, ma **con essa si vuole del bene a qualcuno solo per un giudizio della ragione**. Inoltre questo amore nasce da una certa familiarità: invece la benevolenza sorge talora all'improvviso; come quando nel pugilato vorremmo che uno dei due vincessesse.

Ma anche l'amore che risiede nell'appetito intellettuale differisce dalla benevolenza. Esso infatti implica un **legame affettivo** di chi ama con la cosa amata: in quanto chi ama considera la persona amata come un'unica cosa con se stesso, o una cosa che gli appartiene, e così si muove verso di essa. Invece la benevolenza è il semplice atto di volontà col quale vogliamo del bene a qualcuno, anche se manca codesto legame affettivo con lui. Perciò nell'amore di carità è inclusa la benevolenza, ma **l'amore vi aggiunge un legame di affetto**. E per questo il **Filosofo** afferma che la benevolenza è un principio di amicizia.

*[Infatti si diventa benevoli ad essi e si associa ad essi la nostra volontà ma non si coopererebbe in nulla con essi; si ama solo superficialmente. Quelli che sono benevoli non per questo sono in amicizia, essi, infatti, vogliono solo il bene per coloro i quali sono benevoli ma non collaborerebbero in nulla né si darebbero pena per essi. Qualcuno potrebbe dire metaforicamente che **la benevolenza è un'amicizia pigra** ma se si prolunga nel tempo giungerà alla familiarità, diventa amicizia. Insomma la benevolenza per una certa convenienza morale quando a qualcuno un altro sembra bello o coraggioso o qualcosa di simile.]*

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 27 a. 2, ad arg. 1

Il Filosofo in quel testo definisce l'atto di amare, non già presentando l'intera definizione, ma limitandosi a quei dati nei quali è più evidente l'atto dell'amore.

II^a II^a q. 27 a. 2, ad arg. 2

L'amore è un atto del volere tendente al bene, connesso però con una **certa unione** con la cosa amata: questo invece nella benevolenza non è incluso.

II^a II^a q. 27 a. 2, ad arg. 3

I requisiti che il Filosofo stabilisce, in tanto appartengono all'amicizia, in quanto derivano dall'amore che uno ha verso se stesso, come egli dice: cosicché uno compie tutte codeste cose verso gli amici come verso se stesso. E ciò appartiene al legame affettivo di cui abbiamo parlato.

ARTICOLO 3:

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

II^a II^a q. 27 a. 3, arg. 1

S. Gregorio afferma: "**Dalle cose che conosce l'anima impara ad amare quelle sconosciute**". E chiama sconosciute le cose intelligibili e divine, conosciute invece quelle sensibili. **Dunque Dio è da amarsi per altre cose.**

II^a II^a q. 27 a. 3, arg. 2

L'amore segue la conoscenza. Ora, Dio viene conosciuto per altre cose, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 1, 20**: "**Le affermazioni invisibili di Dio intese per le opere sue si vedono chiaramente**". Quindi viene anche amato per altre cose, e non per se stesso.

II^a II^a q. 27 a. 3, arg. 3

"**La speranza genera la carità**", come dice la **Glossa**. E S. Agostino insegna che "**il timore introduce la carità**". Ma la speranza aspetta di ricevere qualche cosa da Dio: e il timore tende a scansare eventuali castighi di Dio. **Sembra quindi che Dio si debba amare per il bene sperato, o per il male temuto. Perciò non è da amarsi per se stesso.**

II^a II^a q. 27 a. 3. SED CONTRA:

Come insegna **S. Agostino**, "**fruire è aderire a un bene per se stesso**". **Ma di Dio si deve fruire**, come egli afferma. Dunque Dio si deve amare per se stesso.

II^a II^a q. 27 a. 3. RESPONDEO:

La preposizione **per** [=a causa di] (propter) sta a indicare un **rapporto causale**. Ora, ci sono quattro generi di cause: e cioè: finale, formale, efficiente e materiale, a cui si riduce anche la disposizione della materia, che non è causa in senso assoluto, ma solo relativo. E si può dire che una cosa è amata per un'altra secondo ciascuna di queste quattro causalità.

- Secondo **la causa finale**, come quando amiamo la **medicina** per la guarigione, ma **Dio** non è ordinabile ad altro, essendo il **fine ultimo di tutte le cose**;

- Secondo **la causa formale**, come quando amiamo un uomo per la sua **virtù**: cioè perché con la virtù è formalmente buono, e quindi amabile, ma **Dio** non riceve da altri una forma per acquistare bontà, poiché la sua essenza è la stessa bontà, **causa esemplare** su cui tutti gli esseri modellano la loro bontà.

- Secondo **la causa efficiente**, come quando amiamo certuni **perché** figli di un dato padre, ma nessuno può conferirgli una qualche bontà, ma è lui che la **distribuisce a tutte le altre cose**.

- E finalmente secondo la disposizione, che si riduce alla **causalità materiale**, quando amiamo una persona per i beni che ci dispongono al suo amore, mettiamo **per i benefici ricevuti**: sebbene in seguito, dopo aver cominciato ad amare, si ami l'amico non per quei benefici, ma per la sua virtù. Ebbene, noi non possiamo amare Dio per altre cose secondo i primi tre modi indicati. Infatti egli non è ordinabile ad altro, essendo il fine ultimo di tutte le cose. E non riceve da altri una forma per acquistare bontà, poiché la sua essenza è la stessa bontà, causa esemplare su cui tutti gli esseri modellano la loro bontà. Così pure nessuno può conferirgli una qualche bontà, ma è lui che la distribuisce a tutte le altre cose. Invece **nel quarto modo Dio può essere amato per altre cose: poiché da altre cose veniamo predisposti a crescere nell'amore di Dio, cioè dai benefici ricevuti da lui, o dai premi che speriamo, oppure dai castighi che col suo aiuto vogliamo evitare.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 27 a. 3, ad arg. 1

"L'anima impara ad amare le cose sconosciute da quelle che conosce", non nel senso che le cose conosciute sono il **motivo** per amare quelle sconosciute quali cause formali, finali o efficienti: ma solo perché così l'uomo viene **predisposto** ad amare le cose sconosciute.

II^a II^a q. 27 a. 3, ad arg. 2

La conoscenza di Dio si acquista mediante le cose; ma dopo di averlo conosciuto, non si conosce (formalmente) per altre cose, bensì per se stesso; secondo le parole evangeliche, **Giovanni 4, 42**: "Noi non crediamo più a causa delle tue parole, ma perché noi stessi abbiamo visto e conosciuto che egli è veramente il Salvatore del mondo".

II^a II^a q. 27 a. 3, ad arg. 3

La speranza e il timore portano alla carità come altrettante disposizioni, secondo le spiegazioni date.

ARTICOLO 4:

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

II^a II^a q. 27 a. 4, arg. 1

Come dice **S. Agostino**, "**è impossibile amare ciò che non si conosce**". Ma in questa vita Dio non lo conosciamo immediatamente: ché a detta di S. Paolo, **1Corinti 13, 12**: "adesso noi vediamo attraverso uno specchio in enigma". Perciò neppure lo possiamo amare senza intermediari.

II^a II^a q. 27 a. 4, arg. 2

Chi non può fare il meno non può fare il più. Ora, è **cosa più grande amare Dio che conoscerlo**, **1Corinti 6, 17**: "chi infatti si unisce a Dio" con la carità, "forma un solo spirito con lui", come dice S. Paolo. Ma l'uomo non può conoscere Dio in maniera immediata. Molto meno, dunque, potrà amarlo.

II^a II^a q. 27 a. 4, arg. 3

L'uomo viene separato da Dio col peccato; poiché sta scritto, **Isaia 59, 2**: "Sono le vostre iniquità che hanno messo la divisione tra voi e il vostro Dio". Ma il peccato è più nella volontà che nell'intelletto. Dunque l'uomo, senza intermediari, è meno capace di amare Dio che di conoscerlo.

II^a II^a q. 27 a. 4. SED CONTRA:

La nostra conoscenza di Dio è chiamata **enigmatica** da S. Paolo, **1Corinti 13, 9 ss.**, e viene a cessare nella patria, perché mediata. Ma, **1Corinti 13, 8**: "la carità non verrà meno", come l'Apostolo afferma. Dunque la carità dei viatori aderisce a Dio senza intermediari.

II^a II^a q. 27 a. 4. RESPONDEO:

Come abbiamo ricordato sopra [**q.26, a.1, ad 2**], l'atto delle facoltà conoscitive si compie per la **presenza dell'oggetto conosciuto** nel conoscente; invece l'atto delle facoltà appetitive si compie per l'**inclinazione dell'appetito verso la cosa stessa**. Ecco perché il moto di una potenza appetitiva deve volgersi verso le cose secondo le loro reali condizioni: mentre l'atto delle potenze conoscitive segue la natura del conoscente. **Ora, nelle cose c'è un tale ordine per cui Dio è per se stesso conoscibile ed amabile, essendo egli per essenza la verità e la bontà medesima, in forza della quale sono conosciute ed amate tutte le altre cose.** Ma

rispetto a noi sono prima conoscibili le cose più vicine ai sensi; mentre l'ultimo termine della conoscenza si ha in quell'essere che è più distante dalla sensibilità. Perciò in base a questo si deve concludere che l'amore, il quale è un atto delle potenze appetitive, anche nello stato dei viatori, tende prima di tutto a Dio, e da lui si estende alle altre cose; e quindi la carità ama Dio immediatamente, e le altre cose mediante Dio. Invece nella conoscenza avviene il contrario: perché conosciamo Dio attraverso le cose, cioè come si conoscono le cause dagli effetti, oppure per via di eminenza e di negazione, secondo le spiegazioni di Dionigi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 27 a. 4, ad arg. 1

Sebbene non si possa amare ciò che non si conosce, tuttavia non è detto che l'ordine della conoscenza si identifichi con quello dell'amore. Infatti l'amore è il termine della conoscenza. Perciò l'amore può subito iniziare dove termina la conoscenza, cioè dalla cosa mediatamente conosciuta.

II^a II^a q. 27 a. 4, ad arg. 2

Siccome l'amore di Dio, specialmente nella vita presente, è qualche cosa di più che la sua conoscenza, per questo la presuppone. E poiché la conoscenza non si ferma alle cose create, ma servendosi di esse tende a una realtà superiore, l'amore comincia proprio da questa, per estendersi da essa alle altre cose, in una specie di moto circolare: cosicché la conoscenza cominciando dalle creature tende a Dio; e l'amore, cominciando da Dio quale ultimo fine, passa alle creature.

II^a II^a q. 27 a. 4, ad arg. 3

La lontananza da Dio prodotta dal peccato non si elimina con la sola conoscenza, ma con la carità. Ecco perché è la carità, che unisce l'anima immediatamente a Dio con un vincolo di unione spirituale.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che Dio non si possa amare totalmente. Infatti:

II^a II^a q. 27 a. 5, arg. 1

L'amore segue la conoscenza. Ora, Dio non può essere da noi conosciuto totalmente: perché ciò significherebbe averne la comprensione. Dunque Dio non può essere da noi amato totalmente.

II^a II^a q. 27 a. 5, arg. 2

L'amore, come si esprime Dionigi, è una specie di unione. Ma il cuore dell'uomo non può unirsi a Dio totalmente: perché come dice S. 1Giovanni 3, 20: "Dio è maggiore del nostro cuore". Perciò Dio non si può amare totalmente.

II^a II^a q. 27 a. 5, arg. 3

Dio ama se stesso totalmente. Perciò se fosse amato così da qualche altro, costui amerebbe Dio quanto Dio ama se stesso. Ma questo è impossibile. Dunque Dio non può essere amato totalmente da nessuna creatura.

II^a II^a q. 27 a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto, Deuteronomio 6, 5: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore".

II^a II^a q. 27 a. 5. RESPONDEO:

L'amore si concepisce come qualche cosa che sta di mezzo tra chi ama e la cosa amata. Perciò **la domanda, se si possa amare Dio totalmente, si può intendere in tre maniere:**

- **Primo**, riferendo **la totalità alla cosa amata**. E in tal senso Dio deve essere amato totalmente: **perché l'uomo è tenuto ad amare tutto ciò che appartiene a Dio.**

- **Secondo**, si può intendere in modo da riferire **la totalità a chi ama**. E anche in questo senso Dio deve essere amato totalmente; perché **l'uomo è tenuto ad amare Dio con tutte le sue forze, e a ordinare all'amore di Dio tutte le sue risorse**, secondo le parole del Deuteronomio: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore".

- **Terzo**, si può intendere riferendo **la totalità al confronto tra chi ama e la cosa amata, cioè in modo che la misura di chi ama sia pari a quella dell'oggetto amato. E questo è impossibile.** Infatti, siccome ogni essere tanto è amabile quanto è buono, Dio, la cui bontà è infinita, è infinitamente amabile: ma nessuna creatura può amare Dio infinitamente, **perché qualsiasi virtù della creatura, sia naturale che infusa, è sempre finita.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà. Poiché le prime tre obiezioni sono impostate sul terzo significato della domanda; mentre l'ultima punta sul secondo.

ARTICOLO 6:

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

II^a II^a q. 27 a. 6, arg. 1

La ragione di bene, come spiega **S. Agostino**, **implica "misura (modus), specie e ordine"**. Ora, l'amor di Dio è la cosa migliore che esista nell'uomo, come dimostrano le parole di S. Paolo: "Soprattutto abbiate la carità". **Dunque nell'amore di Dio non deve mancare la misura.**

II^a II^a q. 27 a. 6, arg. 2

S. Agostino scrive: **"Dimmi, di grazia, quale sia la misura dell'amore. Perché ho paura di accendermi di desiderio e di amore per il mio Dio di più o di meno di quanto si deve"**. Ora, egli cercherebbe invano una misura, se l'amor divino fosse senza misura. Dunque codesto amore ha una certa misura.

II^a II^a q. 27 a. 6, arg. 3

Come afferma **S. Agostino**, **"misura è la proporzione che stabilisce la norma propria per ciascuna cosa"**. Ora, la norma del volere umano, come degli atti esterni, è la ragione. Perciò, come negli atti esterni di carità bisogna rispettare la misura stabilita dalla ragione, secondo l'esortazione di S. Paolo, **Romani 12, 1: "Il vostro culto sia ragionevole"**; così amore interiore verso Dio deve avere una misura.

II^a II^a q. 27 a. 6. SED CONTRA:

S. Bernardo afferma, che **"causa dell'amor di Dio è Dio stesso; e la sua misura è amare senza misura"**.

II^a II^a q. 27 a. 6. RESPONDEO:

Come si rileva dalle parole riportate di S. Agostino, **misura dice delimitazione da parte di una norma**. Ora, questa delimitazione può trovarsi nella norma che misura e nella cosa misurata. Infatti **nella norma si trova in maniera essenziale**, perché la norma tende per se stessa a determinare e misurare le altre cose: invece **nelle cose misurate abbiamo una misura relativa**, cioè in quanto esse si adeguano a una data norma, o misura. Perciò nella norma medesima non ci può essere niente di sregolato: invece le cose misurate sono sregolate, se

non si adeguano alla misura, sia per difetto che per eccesso. Ora, **nel dominio dell'appetizione** e dell'azione la **norma è costituita dal fine**; **perché tutto ciò che si desidera o si compie deve prendere la sua ragione d'essere dal fine**, come nota il Filosofo. Ecco perché il fine ha la misura in se stesso; mentre i mezzi la ricevono dal fatto che sono proporzionati al fine. Ed ecco perché, come il Filosofo afferma, "l'appetito del fine in tutte le arti è senza limite o termine; mentre hanno un termine i mezzi ordinati al fine". Infatti **il medico non stabilisce un limite alla guarigione, ma la dà perfetta per quanto gli è possibile: invece stabilisce un limite alla medicina; poiché egli non dà tutta la medicina che può, ma proporzionata alla guarigione**. E se la medicina superasse o non raggiungesse questa proporzione, sarebbe sregolata. **Ebbene, fine di tutti gli atti e degli affetti umani è l'amore di Dio, col quale specialmente raggiungiamo l'ultimo fine, come sopra abbiamo visto. Perciò nell'amore di Dio non può esserci una misura come nelle cose misurate, così da poter stabilire l'eccesso e il difetto: ma può trovarsi come si trova nella stessa norma, in cui non può esserci un eccesso; che più ci si adegua, meglio è. E quindi più si ama Dio, più l'amore è eccellente.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 27 a. 6, ad arg. 1

Ciò che si ha di per sé vale più di ciò che si ha in forza di altri. Perciò la bontà della norma che ha di per sé la misura, è superiore alla bontà di ciò che è misurato, e che riceve la sua misura da altri. E quindi la carità, che ha misura in qualità di norma, è superiore alle altre virtù che l'hanno come cose misurate.

II^a II^a q. 27 a. 6, ad arg. 2

S. Agostino dopo le parole riportate aggiunge che la misura di amare Dio è di **amarlo con tutto il cuore**, cioè di amarlo per quanto è possibile. E questo è proprio della misura che appartiene alla norma chiamata a misurare.

II^a II^a q. 27 a. 6, ad arg. 3

Un amore il cui oggetto è sottoposto al giudizio della ragione deve essere misurato dalla ragione. Ma **l'oggetto dell'amore di Dio trascende il giudizio della ragione. Perciò questo non è misurato dalla ragione, ma la trascende.**

- D'altra parte non è identico il caso degli atti esterni di carità. Infatti l'atto interno di carità ha natura di fine: poiché il bene ultimo dell'uomo consiste nell'adesione dell'anima a Dio, secondo le parole dei **Salmi 72, 28**: **"Il mio bene è stare unito a Dio"**. **Invece gli atti esterni si presentano come mezzi ordinati al fine. Quindi essi vanno misurati, sia secondo la carità, sia secondo la ragione.**

ARTICOLO 7:

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

II^a II^a q. 27 a. 7, arg. 1

Sta scritto nel Vangelo, **Matteo 5, 46**: **"Se voi amate coloro che vi amano, qual ricompensa meritate?"**. Perciò non ha merito amare gli amici. Invece **il Vangelo dice chiaramente che merita una ricompensa chi ama i suoi nemici**. Dunque è più meritorio amare i nemici che amare gli amici.

II^a II^a q. 27 a. 7, arg. 2

Tanto più un atto è meritorio, quanto maggiore è la carità da cui procede. Ora, **come insegna S. Agostino, amare i nemici è "dei perfetti figli di Dio"**; mentre amare gli amici appartiene a una carità imperfetta. **Quindi è più meritorio amare i nemici** che amare gli amici.

II^a II^a q. 27 a. 7, arg. 3

Dove c'è maggiore sforzo per il bene, là dev'esserci maggior merito: poiché, come dice S. Paolo, **1Corinti 3, 8: "ciascuno riceverà la propria mercede secondo la sua fatica"**. Ora, si richiede maggiore sforzo per amare un nemico, che per amare un amico, essendo una cosa più difficile. Dunque è più meritorio amare un nemico che amare un amico.

IIª IIª q. 27 a. 7. SED CONTRA:

Una cosa più buona è sempre più meritoria. Ora, amare gli amici è una cosa più buona: perché è meglio amare chi è più buono; e l'amico che ama è certo migliore del nemico che odia. Dunque amare gli amici è più meritorio che amare i nemici.

IIª IIª q. 27 a. 7. RESPONDEO:

Il motivo che deve ispirare l'amore di carità verso il prossimo è Dio, come sopra abbiamo dimostrato. Quando perciò si domanda, se sia meglio, o più meritorio amare gli amici o i nemici, **questo confronto si può fare da due punti di vista:**

- **primo, in rapporto al prossimo che è oggetto di amore;** In base al primo **l'amore degli amici è superiore a quello dei nemici**. Perché l'amico ha una **maggiore bontà, e un legame più stretto;** perciò è una materia meglio predisposta all'amore; e quindi l'atto di amore che investe tale materia è migliore. Tanto è vero che il suo contrario è una cattiveria peggiore: infatti è peggio odiare un amico che un nemico.

- **secondo, in rapporto al motivo per cui si ama.** Invece in base al secondo punto di vista **è superiore l'amore dei nemici, per due ragioni:**

+ **Primo,** perché l'amore di un amico può avere motivi diversi da Dio: mentre Dio è l'unico motivo per cui si ama un nemico.

+ **Secondo,** perché anche nel caso in cui si amino entrambi per Dio, l'amore di Dio che porta l'animo umano alle cose più remote, cioè fino all'amore dei nemici, mostra di essere **più forte: come mostra di essere più forte la violenza del fuoco nella misura in cui diffonde il suo calore anche agli oggetti più lontani.** E quindi tanto la divina carità mostra di essere più forte, quanto più difficili sono gli atti che compiamo a motivo di essa: come la violenza del fuoco è tanto più forte, quanto più è capace di bruciare le materie più refrattarie.

Però, come un medesimo fuoco agisce più fortemente sulle materie affini che su quelle refrattarie, così la carità ama con più fervore i propri congiunti che gli estranei. E da questo lato l'amore degli amici di suo è più fervente ed è superiore all'amore dei nemici.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 27 a. 7, ad arg. 1

Quelle parole del Signore vanno interpretate a stretto rigore di termini. Infatti **l'amore degli amici non merita nulla presso Dio, quando si amano solo perché amici;** e questo capita, quando si amano gli amici escludendo i nemici. **L'amore degli amici è invece anch'esso meritorio, se li amiamo per amor di Dio** e non solo perché ci sono amici.

IIª IIª q. 27 a. 7, ad arg. 2/3

La risposta alle altre difficoltà è evidente, dopo quello che abbiamo detto. Infatti le due che seguono insistono sul motivo per cui si ama; l'ultima invece sulle persone che sono oggetto di amore.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che sia più meritorio **amare il prossimo che amare Dio.** Infatti:

II^a II^a q. 27 a. 8, arg. 1

È da considerarsi più meritorio ciò che un Apostolo ha preferito. Ora, S. Paolo preferiva l'amore del prossimo all'amore di Dio, quando diceva, **Romani 9, 3**: "Avrei voluto io stesso essere anatema e separato da Cristo per i miei fratelli". Dunque è più meritorio amare il prossimo che amare Dio.

II^a II^a q. 27 a. 8, arg. 2

Sotto un certo aspetto, come abbiamo visto, amare gli amici è meno meritorio. Ma Dio è sommamente amico, perché a detta di S. Giovanni, "per primo egli ci ha amato". Perciò amare Dio sembra essere meno meritorio.

II^a II^a q. 27 a. 8, arg. 3

Gli atti più difficili sono anche più virtuosi e più meritori: perché, a detta di **Aristotele**, "la virtù riguarda le cose difficili e buone". Ora, amare Dio è più facile che amare il prossimo: sia perché **per natura** tutti gli esseri amano Dio; sia perché in Dio non c'è **nulla che non sia amabile**, il che non avviene nel prossimo. Dunque è più meritorio amare il prossimo che amare Dio.

II^a II^a q. 27 a. 8. SED CONTRA:

La causa vale sempre più dei suoi effetti. Ora, l'amore del prossimo non è meritorio, se non perché il prossimo viene amato per causa di Dio. Quindi l'amore di Dio è più meritorio dell'amore del prossimo.

II^a II^a q. 27 a. 8. RESPONDEO:

Questo confronto si può intendere in due maniere:

- **Primo, considerando separatamente i due amori.** E allora non c'è dubbio che l'amore di Dio è più meritorio: infatti ad esso direttamente è dovuta la ricompensa, consistendo l'ultima mercede nella fruizione di Dio, verso il quale tende il moto dell'amore divino. Ecco perché a chi ama Dio si fa questa promessa, **Giovanni 14, 21**: "Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, ed io l'amerò e mi manifesterò a lui".

- **Secondo,** questo confronto si può intendere **nel senso di un amor di Dio limitato al solo Dio, e di un amore del prossimo motivato dall'amore di Dio.** E allora l'amore del prossimo include anche l'amore di Dio: mentre l'amore di Dio non include quello del prossimo. Quindi il confronto sarà tra l'amore perfetto di Dio, che abbraccia anche il prossimo, e l'amore di Dio inefficace e imperfetto: poiché, **1Giovanni 4, 21**: "questo comandamento abbiamo da Dio, che chi ama Dio ami anche il proprio fratello". E in questo senso l'amore del prossimo è superiore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 27 a. 8, ad arg. 1

Secondo la Glossa ordinaria l'Apostolo avrebbe desiderato questo, cioè di essere separato da Cristo per i suoi fratelli, non essendo in stato di grazia; ma quando era ancora nello stato di incredulità. Perciò in questo non deve essere imitato.

Oppure si può spiegare con il **Crisostomo**, che quelle parole non dimostrano che l'Apostolo amava il prossimo più di Dio; ma che amava Dio più di se stesso. Infatti egli voleva **essere privato per un certo tempo della fruizione divina**, che è oggetto dell'amore verso se stessi, per procurare l'onore di Dio nel prossimo, onore che è oggetto dell'amore verso Dio.

II^a II^a q. 27 a. 8, ad arg. 2

L'amore di un amico in tanto è meno meritorio, in quanto talora si ama l'amico per se stesso, e quindi senza raggiungere il vero motivo della carità, che è Dio. Perciò il fatto di amare Dio per se stesso non diminuisce il merito, ma costituisce la totale ragione di esso.

II^a II^a q. 27 a. 8, ad arg. 3

Contribuisce di più la bontà al merito e alla virtù, che la difficoltà. Perciò **non è necessario che ogni cosa più difficile sia anche più meritoria: ma che nell'essere più difficile sia anche più buona.**

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La carità >> La gioia

Questione 28

Proemio

Passiamo a considerare **gli effetti che accompagnano l'atto principale della carità**, che è l'amore.

- In primo luogo gli effetti interiori. Sul primo tema dobbiamo considerare tre argomenti:

+ **primo, la gioia;**

+ secondo, la pace;

+ terzo, la misericordia.

- in secondo luogo quelli esteriori.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la gioia sia effetto della carità;

2. Se questa gioia sia compatibile con la tristezza;

3. Se questa gioia sia piena;

4. Se sia una virtù.

ARTICOLO 1:

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

I^a II^a q. 28 a. 1, arg. 1

Dall'assenza dell'oggetto amato segue più la tristezza che la gioia. Ebbene, finché siamo in questa vita, Dio, che è oggetto della nostra carità, è assente, secondo le parole di S. Paolo: **2Corinti 5, 6**: "**Finché alberghiamo nel corpo peregriniamo lontani dal Signore**". Dunque in noi la carità produce più tristezza che gioia.

II^a II^a q. 28 a. 1, arg. 2

La carità è la causa principale con cui meritiamo la beatitudine. Ora, **tra le cose con cui meritiamo la beatitudine troviamo il pianto**, che accompagna la tristezza, **Matteo 5, 5**: "**Beati quelli che piangono, perché saranno consolati**". Dunque è più effetto della carità la tristezza che la gioia.

II^a II^a q. 28 a. 1, arg. 3

La carità, come abbiamo visto, è una virtù distinta dalla speranza. Ma **la gioia è causata dalla speranza secondo l'espressione paolina, Romani 12, 12**: "**Lieti nella speranza**". Perciò essa non è causata dalla carità.

II^a II^a q. 28 a. 1. SED CONTRA:

Come dice S. Paolo, **Romani 5, 5**: "la carità di Dio si è riversata nei nostri cuori per lo Spirito Santo che ci fu dato". Ma la gioia è causata in noi dallo Spirito Santo, **Romani 14, 17**: "Il regno di Dio non è cibo né bevanda, ma giustizia e pace e gioia nello Spirito Santo". Dunque la carità è causa della gioia.

II^a II^a q. 28 a. 1. RESPONDEO:

Come abbiamo visto nel trattato delle passioni [*I-II, q. 25, a. 3; q. 26, a. 1, ad 2; q. 28, a. 5, ad argg.*], dall'amore nascono sia la **gioia** che il dolore, o tristezza, ma in maniera diversa. Infatti dall'amore viene causata la gioia, o per la presenza del bene amato; o per il fatto che il bene amato possiede e difende il proprio bene. E specialmente quest'ultima cosa appartiene all'amore di benevolenza, che ci fa godere della prosperità dell'amico, anche se assente. - Al contrario dall'amore segue la **tristezza**, o per l'assenza di ciò che si ama, o perché la persona, di cui vogliamo il bene, viene privata dei suoi beni, o è oppressa da un male.

Ora, la carità è l'amore di Dio, il cui bene è immutabile, essendo egli la stessa bontà. E per il fatto che è amato, Dio si trova in chi l'ama col più nobile dei suoi effetti, secondo le parole di S. **1Giovanni 4, 16**: "Chi sta nella carità sta in Dio, e Dio in lui". Dunque la gioia spirituale, che ha Dio per oggetto, è causata dalla carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 28 a. 1, ad arg. 1

Si dice che peregriniamo lontani dal Signore mentre siamo nel corpo, in rapporto alla presenza con la quale Dio si mostra ad alcuni nella visione immediata. Infatti l'Apostolo aggiunge: **2Corinti 5, 7**: "Giacché per fede noi camminiamo e non per visione". Ma egli è presente a coloro che lo amano anche in questa vita mediante l'inabitazione della grazia.

II^a II^a q. 28 a. 1, ad arg. 2

Il pianto che merita la beatitudine ha per oggetto le cose contrastanti con essa. E quindi si deve a uno stesso motivo che dalla carità nasca codesto pianto e insieme la gioia spirituale di Dio: perché godere di un dato bene e rattristarsi dei mali contrari procedono da uno stesso motivo.

II^a II^a q. 28 a. 1, ad arg. 3

Di Dio si può godere spiritualmente in due modi:

- **Il primo tipo di gioia è più perfetto**; e questo deriva principalmente dalla **carità**.

+ **primo**, in quanto godiamo del bene divino considerato in se stesso;

+ **secondo**, in quanto esso viene partecipato a noi.

- **Il secondo** invece deriva dalla **speranza**, con la quale aspettiamo la fruizione del bene divino. Tuttavia la stessa fruizione, sia perfetta che imperfetta, viene conseguita in base alla grandezza della carità.

ARTICOLO 2:

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

II^a II^a q. 28 a. 2, arg. 1

Appartiene alla carità godere per il bene del prossimo, come dice S. Paolo, **1Corinti 13, 6**: "Non gode dell'ingiustizia, ma gode della verità". Ma in questa gioia si mescola la tristezza, secondo l'altra espressione paolina, **Romani 12, 15**: "Rallegrarsi con chi gode, e piangere con chi piange". Perciò la gioia spirituale della carità è compatibile con la tristezza.

II^a II^a q. 28 a. 2, arg. 2

Come insegna **S. Gregorio**, è penitenza "piangere il male commesso, e non commetter più cose degne di pianto". Ma la vera penitenza non può esistere senza la carità. Dunque la gioia della carità è compatibile con la tristezza.

II^a II^a q. 28 a. 2, arg. 3

Viene dalla carità che uno desideri di essere con Cristo, secondo l'espressione paolina, **Filippesi 1, 23**: "Avendo il desiderio di andarmene e di essere con Cristo". Ma da questo desiderio deriva nell'uomo una certa tristezza, secondo le parole del **salmista 119, 5**: "Ohimè, che la mia peregrinazione si prolunga". Perciò la gioia della carità ammette una mescolanza di tristezza.

II^a II^a q. 28 a. 2. SED CONTRA:

La gioia della carità è la gioia della sapienza divina. Ora, questa gioia non ammette tristezza, **Sapienza 8, 16**: "Non ha amarezza la sua conversazione". Dunque la gioia della carità è incompatibile con la tristezza.

II^a II^a q. 28 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo notato, dalla carità nascono due tipi di gioia. Una gioia principale, propria della carità, con cui godiamo del **bene divino considerato in se stesso**. E questa gioia non ammette nessuna tristezza: come il bene di cui gode non ammette misture di male. Ecco perché l'Apostolo ammonisce, **Filippesi 4, 4**: "Godete sempre nel Signore".

C'è però un'altra gioia della carità, con la quale uno gode del **bene divino in quanto partecipato** da noi. Ebbene, questa partecipazione può essere ostacolata da qualche cosa di contrario. E quindi da questo lato la gioia della carità può ammettere motivi di tristezza: per il fatto che uno si rattrista di ciò che impedisce la partecipazione del bene divino, o in noi, o nel prossimo che amiamo come noi stessi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 28 a. 2, ad arg. 1

Il pianto del prossimo non è motivato che da un male. E ogni male implica una mancanza di partecipazione del sommo bene. Perciò la carità in tanto fa prendere parte al dolore del prossimo, in quanto in esso s'impedisce la partecipazione del bene divino.

II^a II^a q. 28 a. 2, ad arg. 2

Come dice **Isaia 59, 2**: "i peccati mettono la divisione tra noi e Dio". Perciò la ragione di piangere i peccati commessi da noi o da altri, è il fatto che essi c'impediscono di partecipare il bene divino.

II^a II^a q. 28 a. 2, ad arg. 3

Sebbene nella misera dimora di questa vita in qualche modo si partecipi il bene divino con la conoscenza e con l'amore, tuttavia la miseria della vita presente ce ne impedisce la perfetta partecipazione che si avrà nella patria. Ecco quindi che anche il dolore col quale uno soffre la dilazione della gloria si riduce all'impedimento della partecipazione del bene divino.

ARTICOLO 3:

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

II^a II^a q. 28 a. 3, arg. 1

Più grande è la gioia che abbiamo di Dio, più si completa la sua gioia in noi. Ma noi non potremo mai godere tanto Dio, quanto è degno che di lui si goda: perché, essendo la sua bontà infinita, trascende la gioia delle creature che è finita. Perciò il godimento di Dio non potrà mai essere completo.

II^a II^a q. 28 a. 3, arg. 2

Una cosa completa non può essere più grande. Invece il godimento stesso dei beati, può sempre essere più grande: perché il godimento dell'uno è più grande di quello dell'altro. Dunque il godimento di Dio non può essere completo nella creatura.

II^a II^a q. 28 a. 3, arg. 3

La comprensione non è che la pienezza della conoscenza. Ora, come nelle creature è limitata la potenza conoscitiva, così è limitata la potenza appetitiva. Perciò, siccome Dio non può essere compreso da nessuna creatura, così non è possibile che sia completo il godimento di Dio da parte di nessuna creatura.

II^a II^a q. 28 a. 3. SED CONTRA:

Il Signore ha detto ai suoi discepoli, **Giovanni 15, 11**: "La mia gioia sia in voi, e la vostra gioia sia completa".

II^a II^a q. 28 a. 3. RESPONDEO:

La pienezza della gioia può intendersi in due maniere:

- **Primo, in rapporto alla cosa di cui si gode:** e significa che si gode di essa nella misura in cui merita di essere goduta. E in tal senso Dio soltanto può avere il godimento completo di se stesso: perché la sua gioia è infinita, e quindi è proporzionata all'infinita bontà di Dio; mentre la gioia di qualsiasi creatura è necessariamente finita.

- **Secondo, la pienezza della gioia si può intendere in rapporto a chi gode.** E allora si deve ricordare, come abbiamo detto [*I-II, q.25, aa.1, 2*] nel trattato delle passioni, che la gioia sta al desiderio come la quiete raggiunta sta al moto. Ora, la quiete è completa quando il moto è del tutto scomparso. E quindi la gioia è completa, quando non rimane più niente da desiderare. Ora, finché siamo in questo mondo non cessa in noi il moto del desiderio: perché rimane la possibilità di avvicinarsi di più a Dio con la grazia, come sopra abbiamo notato [*q.24, aa. 4, 7*]. Ma quando saremo giunti alla perfetta beatitudine, non rimarrà più nulla da desiderare: perché là avremo la piena fruizione di Dio, in cui l'uomo otterrà ogni cosa anche rispetto agli altri beni da lui desiderati, secondo le parole del **salmo 102, 5**: "Egli sazia di beni la tua brama". E quindi non cesserà soltanto il nostro desiderio di Dio, ma si avrà la quiete di tutti i desideri. Perciò la gioia dei beati è perfettamente piena, anzi traboccante: perché essi otterranno più di quanto possano desiderare; ché, a detta di S. Paolo, **1Corinti 2, 9**: "non ascese al cuor dell'uomo ciò che Dio ha preparato a quelli che lo amano". Così si spiegano le parole evangeliche, **Luca 6, 38**: "Vi sarà versata in grembo una misura buona e traboccante". E poiché nessuna creatura è grande abbastanza per accogliere la gioia di Dio che le spetta, **nell'uomo non può entrare una gioia davvero completa, ma è l'uomo che entra in essa**, secondo l'espressione evangelica, **Matteo 25, 21, 23**: "Entra nella gioia del tuo Signore".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Il primo argomento si limita a considerare la pienezza della gioia in rapporto alla cosa di cui si gode.

II^a II^a q. 28 a. 3, ad arg. 2

Giunti alla beatitudine, ciascuno avrà toccato il **limite stabilito per lui dalla predestinazione divina**, e non resterà più nulla a cui tendere: sebbene con codesto limite alcuni arrivino a una maggiore e altri a una minore vicinanza con Dio. **E quindi la gioia di ciascuno sarà piena dal lato del soggetto:** perché il desiderio di

ciascuno sarà perfettamente quietato. Tuttavia la gioia dell'uno sarà maggiore di quella dell'altro, per una più completa partecipazione della divina beatitudine.

II^a II^a q. 28 a. 3, ad arg. 3

La comprensione implica pienezza della conoscenza in rapporto alla cosa che si conosce: in modo da conoscerla per quanto essa è conoscibile. Tuttavia anche la conoscenza ha una certa pienezza **in rapporto al conoscente**, come si è detto a proposito della gioia. Infatti l'Apostolo scriveva ai **Colossesi 1, 9**: "**Siate ripieni della conoscenza del suo volere in tutto il campo della sapienza e intelligenza spirituale**".

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **gioia** sia una **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 28 a. 4, arg. 1

Un vizio è sempre il contrario di una virtù. Ma la tristezza è considerata un vizio: com'è evidente (nella definizione) dell'accidia e dell'invidia. Dunque anche la gioia deve considerarsi una virtù.

[L'accidia è la tristezza o dispiacere per i beni spirituali in quanto beni divini; l'invidia poi è il dispiacere del bene altrui concepito come una menomazione della propria eccellenza. Questi due vizi capitali saranno oggetto di attenta considerazione quali atti contrari della carità e più precisamente della gioia che l'compagna. (II-II, q.35, aa.1,5; q.36, aa.1,4)]

II^a II^a q. 28 a. 4, arg. 2

La gioia è una passione che ha per oggetto il bene, come l'amore e la speranza. Ora, l'amore e la speranza sono anche virtù. Perciò deve essere una virtù anche la gioia.

II^a II^a q. 28 a. 4, arg. 3

I comandamenti della legge hanno per oggetto gli atti delle virtù. Ma a noi vien comandato di godere di Dio, **Filippesi 4, 4**: "**Godete sempre nel Signore**". Dunque la gioia è una virtù.

II^a II^a q. 28 a. 4. SED CONTRA:

La gioia non è enumerata né tra le virtù teologali, né tra quelle morali, né tra le virtù intellettuali, come è evidente da quanto abbiamo detto.

II^a II^a q. 28 a. 4. RESPONDEO:

Come sopra abbiamo spiegato *[I-II, q.55, a.2]*, la **virtù è un abito operativo**; perciò in forza della sua natura è **inclinata ad alcuni atti**. Ora, capita che da un unico abito derivino più atti tra loro ordinati della medesima specie, che seguono l'uno dall'altro. E poiché gli atti successivi non derivano dall'abito di una virtù, se non mediante l'atto antecedente, ne segue che **la virtù viene definita e denominata soltanto dal primo atto, sebbene da essa derivino anche gli altri**. Ma da quanto abbiamo già detto nel trattato delle passioni *[I-II, q.25, aa.1,2,3; q.27, a.4]*, è chiaro che **l'amore** è il primo affetto della potenza appetitiva, dal quale segue e il **desiderio** e la **gioia**. Perciò **l'abito virtuoso che inclina ad amare, a desiderare il bene che si ama e a goderne, è identico**. Siccome però tra questi atti è primo l'amore, la virtù non viene denominata dal godimento, o dal desiderio, ma dall'amore, e si chiama carità. Perciò **la gioia non è una virtù distinta dalla carità, ma è un atto o un effetto di essa**. Per questo da S. Paolo viene ricordata tra i frutti, **Galati 5, 22**.

[AMORE >> DESIDERIO >> GIOIA]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 28 a. 4, ad arg. 1

La **tristezza** che viene considerata un vizio è **causata dall'amore disordinato di se stessi**, il quale non è un vizio specifico, ma una radice generale dei vizi, come abbiamo spiegato [I-II, q.72, a.4] a suo tempo. Perciò si è dovuto determinare certe tristezze particolari come vizi specifici: perché esse non derivano da un vizio specifico, ma da un vizio generico. Invece l'amore di Dio, ossia **la carità** è una virtù specifica, nella quale è inclusa anche la **gioia**, come atto proprio di essa, secondo le spiegazioni date.

II^a II^a q. 28 a. 4, ad arg. 2

La speranza deriva dall'amore come la gioia: ma la speranza trova da parte dell'oggetto l'aggiunta di una ragione speciale, cioè l'arduità raggiungibile; ecco perché essa si considera una virtù specificamente distinta. Invece la gioia non implica nessuna speciale ragione, che la differenzi dall'amore come una speciale virtù.

II^a II^a q. 28 a. 4, ad arg. 3

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

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La carità >> La pace

Questione 29 Proemio

Veniamo ora a parlare della **pace**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la pace si identifichi con la concordia;
2. Se tutti gli esseri bramino la pace;
3. Se la pace sia un effetto della carità;
4. Se la pace sia una virtù.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **pace** si identifichi con la **concordia**. Infatti:

I^a II^a q. 29 a. 1, arg. 1

S. Agostino afferma, che **"la pace degli uomini (tra loro) è un'ordinata concordia"**. Ma qui non parliamo che della pace degli uomini. **Dunque la pace s'identifica con la concordia.**

II^a II^a q. 29 a. 1, arg. 2

La concordia è una certa unione di volontà. Ora, l'essenza della pace consiste in tale unione: infatti **Dionigi** afferma, che **"la pace è l'elemento che unisce tutte le cose, e ne produce il consenso"**. **Dunque la pace s'identifica con la concordia.**

II^a II^a q. 29 a. 1, arg. 3

Due cose che hanno il medesimo contrario sono identiche tra loro. Ora, è identico il contrario che si oppone alla concordia e alla pace, cioè la dissensione; infatti S. Paolo afferma: "Egli non è il Dio della dissensione, ma della pace". Perciò la pace si identifica con la concordia.

II^a II^a q. 29 a. 1. SED CONTRA:

La concordia può esserci anche tra gli empi, sia pure nel male. Invece **Isaia 48, 22**, afferma che "non c'è pace fra gli empi". Dunque la pace non si identifica con la concordia.

II^a II^a q. 29 a. 1. RESPONDEO:

La pace implica la concordia, e in più qualche altra cosa. Cosicché dovunque c'è la pace, c'è pure la concordia; ma non viceversa, se prendiamo il termine pace in senso proprio. Invece la concordia propriamente è in rapporto ad altri: poiché consiste nel consenso dei voleri di più cuori in una determinata decisione. Il cuore di un uomo però può tendere verso cose diverse: e questo in due modi:

- **Primo**, in base alle sue diverse potenze appetitive: l'appetito sensitivo, p. es., spesso è in contrasto con l'appetito razionale, secondo le parole di S. Paolo: **Galati 5, 17**: "La carne ha desideri contrari allo spirito".

- **Secondo**, in quanto un'identica potenza appetitiva tende verso oggetti contrastanti, che non è possibile conseguire simultaneamente. E quindi è inevitabile un contrasto tra i moti dell'appetito. Ora, nel concetto di pace si ha l'unione di codesti moti: poiché l'uomo non ha il cuore pacificato fino a che non ha ciò che vuole, oppure avendo ciò che vuole, non è in condizione di poter avere altre cose che pure vorrebbe. Invece questa unione non rientra nel concetto di concordia. Perciò la concordia implica l'unione degli appetiti di diverse persone; mentre la pace oltre a questo implica l'unione degli appetiti in ciascuna di esse.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 29 a. 1, ad arg. 1

S. Agostino parla qui della pace di un uomo con l'altro. E dice che questa pace è una concordia, non qualsiasi, ma "ordinata": cioè in modo che l'uno concordi con l'altro su cose che convengono ad entrambi. Infatti se un uomo concorda con un altro non per spontanea volontà, ma costretto in qualche modo dal timore di un male imminente, tale concordia non è veramente una pace: poiché manca l'ordine dei due interessati, turbato da colui che incute il timore. Ecco perché **S. Agostino** aveva detto in precedenza, che "la pace è la tranquillità dell'ordine". La quale tranquillità consiste nel fatto che tutti i moti appetitivi vengono a quietarsi.

II^a II^a q. 29 a. 1, ad arg. 2

Un uomo pur consentendo in una data cosa con un altro, non rende il suo consenso del tutto unito, se tutti i suoi moti non sono anch'essi tra loro consenzienti.

II^a II^a q. 29 a. 1, ad arg. 3

Alla pace si oppongono tutte e due le dissensioni: quella di ciascuno con se stesso, e quella dell'uno con l'altro. Invece alla concordia si contrappone soltanto quest'ultima.

ARTICOLO 2:

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

II^a II^a q. 29 a. 2, arg. 1

La pace, secondo Dionigi è "fatta per produrre il consenso". Ma negli esseri privi di conoscenza non si può produrre il consenso. Dunque tali esseri non possono bramare la pace.

II^a II^a q. 29 a. 2, arg. 2

Il desiderio non può portarsi simultaneamente su cose contrarie. Ora, ci sono molti che desiderano guerre e discordie. Quindi non tutti desiderano la pace.

II^a II^a q. 29 a. 2, arg. 3

È desiderabile soltanto il bene. Ma certa pace sembra che sia cattiva; altrimenti il Signore non avrebbe detto, **Matteo 10, 34**: "Non son venuto a portare la pace". Perciò non tutti gli esseri bramano la pace.

II^a II^a q. 29 a. 2, arg. 4

Ciò che tutti bramano non è che il sommo bene, e quindi l'ultimo fine. Ma la pace non è tutto questo: perché si può avere anche nella **vita presente**. Altrimenti il Signore avrebbe detto invano, **Marco 9, 49**: "Siate in pace tra voi". Dunque non tutti gli esseri bramano la pace.

II^a II^a q. 29 a. 2. SED CONTRA:

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

[L'universalità di questa brama offre ai vari gruppi contrastanti la facile illusione di essere alla ricerca della vera pace addossando agli avversari la responsabilità di fomentare la guerra. Perciò è impossibile risolvere una contesa del genere, come vorrebbero i pacifisti, senza risalire ai valori superiori della giustizia e della verità.]

II^a II^a q. 29 a. 2. RESPONDEO:

Per il fatto stesso che un uomo desidera una cosa, desidera il conseguimento di essa, e quindi **la rimozione degli ostacoli** che potrebbero impedirlo. Ora, il conseguimento del bene desiderato può essere impedito da un desiderio contrario, o del **soggetto medesimo, o di altri**; e questi **[impedimenti]**, come abbiamo detto sopra, vengono eliminati dalla pace. Perciò è necessario che chiunque ha una brama, brami la pace: poiché tutti coloro che bramano tendono a conseguire con tranquillità e senza ostacoli le cose bramate, nella quale tranquillità consiste l'essenza della pace, che S. Agostino definisce "la tranquillità dell'ordine".

[La conclusione non può essere perfettamente compresa senza un esplicito riferimento all'articolo precedente. Bisogna infatti ricordare che a detta dell'Autore, la pace implica due tipi di armonia: l'armonia con gli altri e l'armonia con se stessi. Solo chi è in armonia con le più intime esigenze della propria natura ha un desiderio genuino di pace. Perciò si deve concludere che tutti bramano la tranquillità che è un aspetto generico della pace; ma solo le persone virtuose bramano la vera pace come l'Autore dirà anche più chiaramente nella soluzione delle difficoltà tre e quattro.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 29 a. 2, ad arg. 1

La pace dice fusione non solo dell'appetito intellettuale, o di quello sensitivo, in cui può verificarsi il consenso, ma anche dell'appetito naturale. Ecco perché Dionigi ha scritto, che "la pace è fatta per produrre il consenso e la connaturalità": indicando nel consenso la fusione degli appetiti che derivano dalla conoscenza, e nella connaturalità la fusione degli appetiti della natura fisica.

II^a II^a q. 29 a. 2, ad arg. 2

Anche chi cerca le guerre e le discordie non desidera altro che **la pace, che crede di non avere**. Infatti, come sopra abbiamo detto, non c'è pace se uno accetta l'accordo con un altro contro quello che egli preferisce. **Ecco perché gli uomini cercano di rompere con la guerra la concordia in cui trovano questa carenza di pace,**

per giungere a una pace in cui niente ripugni alla loro volontà. Perciò **tutti quelli che combattono cercano di raggiungere con la guerra una pace più perfetta della precedente.**

II^a II^a q. 29 a. 2, ad arg. 3

La pace consiste nella quiete e nella coesione dell'appetito. Ora, come l'appetito può avere per oggetto il bene vero o il bene apparente; così anche **la pace può essere vera o apparente.** Ma non può esserci vera pace che nel desiderio del vero bene; perché qualsiasi male, anche se da un certo punto di vista è bene e soddisfa così l'appetito, ha molte carenze, che lasciano l'appetito inquieto e turbato. Perciò **la vera pace non può trovarsi che nei buoni e nel bene.** Mentre la pace dei cattivi è una **pace apparente** e non vera. Nella Scrittura infatti si legge, **Sapienza 14, 22:** "Vivendo in grandi guerre, a causa della loro ignoranza, tanti e così gran mali essi chiamano pace".

II^a II^a q. 29 a. 2, ad arg. 4

- **La vera pace** non ha per oggetto che il bene; perciò, come esistono due tipi di bene, cioè quello perfetto e quello imperfetto, così esistono due tipi di vera pace. **C'è una pace perfetta, che consiste nella fruizione del sommo bene,** mediante la quale tutti gli appetiti si fondono quietandosi in un unico oggetto. **E questo è l'ultimo fine della creatura ragionevole, secondo le parole del Salmista 147, 3:** "Ha messo la pace tra i tuoi fini".

- C'è poi una **pace imperfetta,** che è l'unica possibile in questo mondo. Poiché, anche se i moti principali dell'anima tendono a Dio, **ci sono sempre delle cose, che dentro e fuori turbano questa pace.**

ARTICOLO 3:

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

II^a II^a q. 29 a. 3, arg. 1

La carità non si può avere senza la grazia santificante. Ora, **la pace è posseduta da alcuni che non hanno la grazia santificante: i pagani stessi, p. es., talora hanno la pace.** Dunque la pace non è un effetto della carità.

II^a II^a q. 29 a. 3, arg. 2

Non è effetto della carità una cosa il cui contrario può sussistere con la carità. Ora, la dissensione, che è contraria alla pace, può sussistere con la carità. Infatti **vediamo che anche i Santi Dottori, come Girolamo e Agostino, dissentono tra loro in certe opinioni.** Leggiamo poi nella Scrittura che ebbero dissensi anche Paolo e Barnaba. **Dunque la pace non è un effetto della carità.**

II^a II^a q. 29 a. 3, arg. 3

Un'identica cosa non può essere effetto proprio di virtù diverse. Ma la pace, dice **Isaia 32, 17,** è effetto della giustizia: "Opera della giustizia sarà la pace". Perciò non è effetto della carità.

II^a II^a q. 29 a. 3 SED CONTRA:

Sta scritto, **Salmo 118, 165:** "Molta pace per quelli che amano la tua legge".

II^a II^a q. 29 a. 3. RESPONDEO:

Il concetto di pace implica, come abbiamo detto, **due tipi di unificazione:** la prima riguardante il **coordinamento dei propri appetiti;** la seconda riguardante la **fusione dei propri appetiti con quelli altrui.** **E tutte e due queste unificazioni sono compiute dalla carità.** La prima per il fatto che con essa si ama Dio con tutto il cuore, cioè in modo da rivolgere a lui ogni cosa; **e così tutte le nostre brame sono rivolte a un solo oggetto.** La seconda poi per il fatto che amiamo il prossimo come noi stessi; dal che risulta che uno vuole

compiere la volontà del prossimo come la propria. Ecco perché tra i requisiti dell'amicizia c'è anche l'identità di elezione, come Aristotele insegna; e Cicerone afferma, che "gli amici hanno identico il volere e il disvolere".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 29 a. 3, ad arg. 1

Non si decade dalla grazia santificante che col peccato: con esso l'uomo si allontana dal debito fine, scegliendone uno cattivo. Perciò il suo appetito non aderisce di preferenza al vero bene finale, ma a quello apparente. Ecco perché **senza la grazia santificante non può esserci una pace vera, ma solo apparente.**

[La vera pace non è dunque nelle prospettive delle sole forze naturali: si richiede l'intervento misterioso della grazia divina. Nel commentare quell'affermazione di San Paolo "la pace di Dio che sorpassa ogni intendimento custodirà i vostri cuori e i vostri pensieri in Gesù Cristo" (Filippesi 4,7), l'autore scrive: "Poiché il nostro cuore non può essere immunizzato da ogni turbamento che per l'intervento di Dio, è indispensabile che ciò sia prodotto da lui...E in quanto la pace viene considerata nel suo principio, sorpassa ogni intendimento creato, poiché Dio "abita in una luce inaccessibile" (1Timoteo 6,16)... E nel suo modo di essere, nella patria beata, supera ogni intendimento degli stessi angeli, ma nel suo modo di essere nei santi, durante la vita presente, sorpassa ogni intendimento umano di chi non possiede la grazia. Le agiografie più serie offrono una riprova meravigliosa sulla verità di tale dottrina testimoniandoci l'imperturbabilità dei santi in mezzo alle prove più dolorose della vita.]

II^a II^a q. 29 a. 3, ad arg. 2

Come spiega il **Filosofo**, per l'amicizia non si richiede la concordia nelle opinioni, ma nei beni utili alla vita, specialmente in quelli più importanti: perché dissentire in certe piccole cose non sembra neppure un dissenso. Per questo niente impedisce che ci sia dissenso di opinioni tra persone che hanno la carità. E questo non esclude la pace: poiché le opinioni riguardano l'intelletto, il quale precede l'appetito che è unificato dalla pace. - Parimente, quando c'è concordia nei beni principali, la dissensione in certe piccole cose non compromette la carità. Infatti tale dissensione deriva dalla diversità di opinioni, in quanto l'uno giudica una data cosa conforme al bene in cui essi concordano, mentre l'altro non la giudica conforme. - Ecco quindi che tale dissensione sulle piccole cose e sulle opinioni è **incompatibile con la pace perfetta**, nella quale la verità sarà pienamente conosciuta e ogni desiderio sarà soddisfatto: **ma non è incompatibile con la pace imperfetta quale si ha tra i viatori.**

II^a II^a q. 29 a. 3, ad arg. 3

La pace è **indirettamente** opera della **giustizia**, in quanto questa ne rimuove gli ostacoli. Ma **direttamente** è opera della **carità**: poiché la carità causa la pace in forza della sua natura. Infatti **l'amore**, come insegna **Dionigi**, è **"una forza unitiva"**: e la pace è l'unificazione tra le inclinazioni dell'appetito.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la pace sia una **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 29 a. 4, arg. 1

I **precetti** hanno per oggetto soltanto **gli atti di virtù**. Ora, nella Scrittura non mancano i precetti di mantenere la pace, come in quel testo evangelico, **Marco 9, 49**: **"Siate in pace tra voi"**. Dunque la pace è una virtù.

II^a II^a q. 29 a. 4, arg. 2

Non si può meritare che con atti di virtù. Ma pacificare è un atto meritorio; poiché sta scritto: **Matteo 5, 9**: **"Beati i pacifici; perché saranno chiamati figli di Dio"**. Quindi la pace è una virtù.

II^a II^a q. 29 a. 4, arg. 3

I vizi si contrappongono alle virtù. Ora, le dissensioni, che si contrappongono alla pace, da S. Paolo vengono enumerate tra i vizi. Dunque la pace è una virtù **[Galati 5, 20]**.

II^a II^a q. 29 a. 4. SED CONTRA:

Una virtù non è l'ultimo fine, ma la via per giungere ad esso. **La pace invece è in qualche modo il fine ultimo**, come afferma **S. Agostino**. Perciò la pace non è una virtù.

II^a II^a q. 29 a. 4. RESPONDEO:

Gli atti che derivano da un agente per uno stesso motivo, essendo tutti connessi tra loro, come abbiamo già notato **[q.28 a.4]**, **derivano necessariamente da una medesima virtù**, senza che ciascuno abbia una propria virtù da cui derivi. Ciò è evidente negli esseri materiali: per il fatto, p. es., che il fuoco riscaldando rende una materia liquida e poi gassosa, non c'è da distinguere nel fuoco una virtù per liquefare e una virtù per vaporizzare; ma il fuoco compie tutti questi atti in forza della sua unica virtù calorifica. Perciò siccome la pace, stando alle spiegazioni date, viene causata dalla carità in forza della stessa sua natura di amore di Dio e del prossimo, non c'è fuori della carità un'altra virtù di cui la pace sia l'atto peculiare: come abbiamo già dimostrato per la gioia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 29 a. 4, ad arg. 1

Viene dato il precetto di mantenere la pace, perché si tratta di un **atto di carità**. E per questo è anche un atto meritorio. E quindi la pace è enumerata tra le beatitudini, che sono gli atti delle virtù perfette, come abbiamo visto nei trattati precedenti. Ed è ricordata tra i **frutti**: in quanto è un bene finale, accompagnato da spirituale dolcezza.

II^a II^a q. 29 a. 4, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda difficoltà.

II^a II^a q. 29 a. 4, ad arg. 3

Molteplici sono i vizi che si oppongono a un'unica virtù, secondo i vari atti di essa. Ecco quindi che alla carità non si oppone soltanto l'**odio** in rapporto all'atto dell'**amore**; ma anche l'**accidia** e l'**invidia** in rapporto alla **gioia**; e quindi la **dissensione** in rapporto alla **pace**.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio](#) >> [Le azioni umane in particolare](#) >> [La carità](#) >> [La misericordia](#)

Questione 30

Proemio

Rimane ora da considerare la **misericordia**, o compassione.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se causa della misericordia, da parte di chi viene compassionato, sia il male;
2. A chi spetti avere misericordia;
3. Se la misericordia sia una virtù;
4. Se sia la più grande delle virtù.

ARTICOLO 1:

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

I^a II^a q. 30 a. 1, arg. 1

Come sopra vedemmo, la colpa è un male più grave della pena. Ma la colpa non provoca alla misericordia, bensì allo sdegno. Dunque non è il male che provoca alla misericordia.

II^a II^a q. 30 a. 1, arg. 2

Le cose crudeli e orribili si presentano come un eccesso di male. Ora, il **Filosofo** afferma: "Ciò che è orribile è diverso da ciò che è miserevole, ed elimina la misericordia". Perciò il male in quanto male non muove alla misericordia.

II^a II^a q. 30 a. 1, arg. 3

Le descrizioni dei mali non sono veri mali. Eppure codeste descrizioni provocano alla misericordia, come nota Aristotele. Dunque il male non è il movente appropriato della misericordia.

II^a II^a q. 30 a. 1. SED CONTRA:

Il Damasceno insegna che la misericordia è una specie di tristezza. Ma il movente della tristezza è il male. Quindi è il male che muove alla misericordia.

II^a II^a q. 30 a. 1. RESPONDEO:

Come scrive **S. Agostino**, "la misericordia è la compassione del nostro cuore per l'altrui miseria, che, potendolo, siamo spinti a soccorrere": infatti misericordia deriva dall'avere un cuore misero (o triste) sull'altrui miseria. Ora, la miseria si contrappone alla felicità. E nel concetto di felicità, o di beatitudine, è inclusa l'idea che uno riesca ad avere quello che vuole: infatti, come S. Agostino insegna, "felice è colui che ha tutto ciò che vuole, e non vuole nessun male". E quindi al contrario la miseria implica l'idea che uno soffra ciò che non vuole. Ora l'uomo può volere una cosa in tre maniere:

- **Primo**, per desiderio naturale: così tutti gli uomini, p. es., vogliono esistere e vivere. Perciò tra i moventi della misericordia, che appartengono alla miseria, troviamo innanzi tutto le cose contrarie all'appetito naturale del prossimo, cioè i mali che corrompono e contristano, e che si contrappongono ai beni desiderati per natura dagli uomini. Ecco perché il Filosofo afferma, che "la misericordia è una tristezza relativa a un male evidente che corrompe e contrista".

- **Secondo**, uno può volere una cosa per libera scelta in seguito a una deliberazione. - Secondo, codesti mali provocano maggiormente alla misericordia, se sono contrari anche al volere deliberato. Infatti il Filosofo scrive che sono degni di misericordia quei mali, "che sono causati dalla disgrazia": e cioè "quando si produce un male là dove si sperava un bene".

- **Terzo**, uno può volere una cosa non in se stessa, ma nelle sue cause: chi, p. es., vuol mangiare cose nocive, si può dire che vuole ammalarsi. - Terzo, questi mali sono ancora più eccitanti alla misericordia, se contrastano

con tutto il volere di un uomo: **quando uno, p. es., dopo avere sempre cercato il bene, viene colpito dal male.** Ecco perché il **Filosofo** afferma, che "la misericordia tocca soprattutto i mali di colui che **soffre ingiustamente**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 30 a. 1, ad arg. 1

La colpa è essenzialmente volontaria. E sotto quest'aspetto non è degna di compassione, ma di punizione. Siccome però **la colpa in qualche modo può essere una punizione**, cioè in quanto c'è in essa un aspetto che ripugna al volere di chi pecca, da questo lato può esser degna di compassione. Ed è per questo che possiamo avere misericordia e compassione dei peccatori: poiché, secondo **S. Gregorio**, "**la vera giustizia non nutre sdegno, contro i peccatori, ma compassione**". E nel Vangelo si legge, **Matteo 9, 36**: "**Nel vedere Gesù quelle turbe ne ebbe compassione, poiché erano stanche e sfinite come pecore senza pastore**".

II^a II^a q. 30 a. 1, ad arg. 2

Essendo **la misericordia compassione della miseria altrui**, in senso proprio non si ha misericordia che verso gli altri: non già verso se stessi; se non in senso metaforico, come si fa con la giustizia, considerando distinte nell'uomo le varie parti, come spiega Aristotele. È in tal senso che si dice nella Scrittura: "Abbi misericordia dell'anima tua, rendendoti accetto a Dio". Perciò **come non c'è vera misericordia verso se stessi, ma dolore, quando soffriamo in noi qualche cosa di crudele; così non abbiamo misericordia, ma dolore come di ferite proprie**, se si tratta di persone a noi così unite da essere, come i figli e i genitori, qualche cosa di noi stessi. Ecco perché il **Filosofo** afferma che "la crudeltà esclude la misericordia".

II^a II^a q. 30 a. 1, ad arg. 3

Come dalla speranza e dal **ricordo del bene** nasce il **piacere**, così dal timore e dal ricordo del male nasce la tristezza: tuttavia questa non è così forte come per la presenza sensibile di esso. Ecco perché **le descrizioni dei mali**, in quanto ci rappresentano, come fossero presenti, **cose degne di compassione, muovono alla misericordia**.

ARTICOLO 2:

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

II^a II^a q. 30 a. 2, arg. 1

Compatire è proprio di Dio, secondo le parole del **Salmo 144, 9**: "**Le sue misericordie dominano su tutte le sue opere**". Ma in Dio non ci sono menomazioni. Dunque una menomazione non può essere tra i motivi della misericordia.

II^a II^a q. 30 a. 2, arg. 2

Se le menomazioni sono motivi di compatimento, è necessario che quelli più menomati siano più portati a compatire. Ma questo è falso: poiché, come dice il **Filosofo**, "quelli che sono rovinati del tutto non hanno misericordia". Dunque le menomazioni non sono un motivo di compassione da parte dei misericordiosi.

II^a II^a q. 30 a. 2, arg. 3

Subire un'**offesa** è una menomazione. Ora, il **Filosofo** afferma, che "coloro i quali si sentono offesi non hanno misericordia". Perciò una menomazione da parte di chi deve compatire non è un motivo che spinge alla misericordia.

II^a II^a q. 30 a. 2. SED CONTRA:

La misericordia è una specie di tristezza. Ma ogni menomazione è motivo di tristezza: infatti, come già abbiamo notato [I-II, q.47, a.3], **gli infermi sono più portati ad addolorarsi**. Dunque la menomazione di chi deve usare misericordia è tra i motivi del suo compatimento.

II^a II^a q. 30 a. 2. RESPONDEO:

Essendo la misericordia, come abbiamo detto, il compatimento della miseria altrui, uno è spinto ad avere misericordia dalla stessa ragione per cui se ne addolora. E siccome la tristezza, o dolore, ha per oggetto il male proprio, in tanto **uno si addolora della miseria altrui, in quanto la considera come propria**. Ora, questo avviene in due modi:

- **Primo, per un legame di affetto**: e questo avviene con l'amore. Infatti chi ama, considerando l'amico un altro se stesso, reputa come proprio il male di lui: e quindi se ne addolora come del male proprio. Ecco perché il **Filosofo** mette tra i requisiti dell'amicizia "l'addolorarsi con l'amico". E l'Apostolo comanda di, **Romani 12, 15**: "**godere con chi gode, e di piangere con chi piange**".

- **Secondo**, questo può avvenire per un **legame reale**, in quanto il male di certe persone è talmente vicino da ricadere su di noi. Per questo motivo il Filosofo insegna che gli uomini compatiscono i propri congiunti e i propri simili; perché pensano di potersi trovare a soffrire cose consimili. Ed ecco perché i vecchi e le persone sagge, le quali pensano di potersi trovare male, nonché i deboli e i paurosi sono più portati alla misericordia. Invece gli altri che si credono felici, e così potenti da non poter subire nessun male, non sono così facili alla misericordia.

- Perciò da questo lato una menomazione è sempre il motivo della misericordia: o perché uno considera propria la menomazione altrui, per il legame dell'amore; oppure per la possibilità di subire cose consimili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 30 a. 2, ad arg. 1

Dio non usa **misericordia che per amore**, poiché ci ama come qualche cosa di se stesso.

II^a II^a q. 30 a. 2, ad arg. 2

Coloro che sono già **colpiti dai mali più gravi** non temono più di soffrire altre cose; e quindi non hanno misericordia. - Così pure fanno quelli che han **troppa paura**: poiché sono tanto presi dalla propria passione, da non badare alla miseria altrui.

II^a II^a q. 30 a. 2, ad arg. 3

Coloro che sono predisposti all'offesa, o perché l'hanno subita, o perché intendono infliggerla, sono portati all'**ira** e all'**audacia**, che sono **passioni virili** le quali esaltano l'animo umano verso le **cose ardue**. Perciò esse tolgono all'uomo la convinzione di dover subire in seguito qualche sciagura. Ecco perché costoro, mentre sono in tale disposizione, non hanno misericordia, come dice la Scrittura, **Proverbi 27, 4**: "**L'ira non ha misericordia né il furore impetuoso**". - Per lo stesso motivo non hanno misericordia i **superbi**, che disprezzano gli altri e li stimano cattivi. E quindi pensano che costoro soffrano giustamente quello che soffrono. Perciò **S. Gregorio** ha detto, che "**la falsa giustizia**", cioè quella dei superbi, "**non ha compassione, ma disprezzo**".

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **misericordia** non sia una **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 30 a. 3, arg. 1

Nella virtù la cosa principale è l'**elezione**, o scelta, come nota il **Filosofo**. Ora, per usare le sue parole, l'elezione appartiene "all'appetito preceduto dalla deliberazione". Perciò **non può dirsi**

Deliberazione >> elezione >> strumenti

virtù ciò che ostacola la deliberazione. Ma la misericordia ostacola la deliberazione, come nota **Sallustio**: "Tutti gli uomini che deliberano su cose dubbie devono spogliarsi dell'ira e della **misericordia**; infatti l'animo non può scorgere facilmente la verità, ove ci siano questi ostacoli". Perciò la misericordia non è una virtù.

II^a II^a q. 30 a. 3, arg. 2

Nessuna cosa contraria a una virtù è degna di lode. Ora, la nemesi, come dice **Aristotele**, è contraria alla misericordia. E d'altra parte la nemesi [= *Personificazione della giustizia*] è una passione lodevole, secondo lo stesso Aristotele. Dunque la misericordia non è una virtù.

II^a II^a q. 30 a. 3, arg. 3

La gioia e la pace non sono virtù specialmente distinte, perché, come abbiamo visto, derivano dalla carità. Ma anche la misericordia deriva dalla carità: infatti come con la carità "godiamo con chi gode", così con essa **"piangiamo con chi piange"**. Perciò la misericordia non è una virtù specifica.

II^a II^a q. 30 a. 3, arg. 4

La misericordia, appartenendo a una potenza appetitiva, non è una virtù intellettuale. E neppure è una virtù teologale, non avendo essa Dio per oggetto. Così pure non è una virtù morale; perché non ha per oggetto né le operazioni, essendo questo il compito della giustizia, né le passioni, non riducendosi essa a nessuna delle dodici mesotes di cui parla Aristotele nell'Etica. Dunque la misericordia non è una virtù.

II^a II^a q. 30 a. 3 SED CONTRA:

S. Agostino scrive: "**Di gran lunga più giustamente e più umanamente e più convenientemente al sentimento religioso parlò Cicerone in lode di Cesare, là dove disse: "Nessuna delle tue virtù è più ammirevole né più gradita della tua misericordia"**". Quindi la misericordia è una virtù.

II^a II^a q. 30 a. 3. RESPONDEO:

La misericordia implica una tristezza per l'altrui miseria. Ma questa tristezza, o dolore, può indicare due cose:

- **Primo**, un moto dell'appetito sensitivo. E in questo senso la misericordia è una **passione e non una virtù**.

- **Secondo**, può indicare un moto dell'appetito intellettuale, ed è il dispiacere (spirituale) del male altrui. Ora, questo atto può essere **regolato dalla ragione**; e con esso così regolato si possono regolare razionalmente i moti dell'appetito inferiore. Ecco perché **S. Agostino** insegna, che "**questo moto dell'animo**", cioè la **misericordia**, "**è subordinato alla ragione, allorché si usa misericordia senza offendere la giustizia, sia soccorrendo i bisognosi, che perdonando ai colpevoli**". E poiché l'essenza della virtù umana consiste nel fatto che i moti dell'animo sono regolati dalla ragione, come abbiamo visto sopra, è chiaro che la misericordia è una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 30 a. 3, ad arg. 1

Quel testo di Sallustio va inteso della misericordia in quanto è una **passione non regolata dalla ragione**. Infatti essa allora ostacola la ragione nel deliberare, facendole abbandonare la giustizia.

II^a II^a q. 30 a. 3, ad arg. 2

Il **Filosofo** qui parla della **misericordia** e della **nemesi in quanto sono passioni**. Esse si contrappongono per una diversità di giudizio sui mali altrui: infatti il misericordioso si addolora, perché ritiene che uno soffra **ingiustamente**; chi invece è dominato dalla nemesi ne gode, ritenendo che certuni soffrano giustamente, e si rattrista della prosperità dei malvagi. E Aristotele conclude, che "l'una e l'altra cosa è lodevole, derivando da un identico costume". **Propriamente però alla misericordia si contrappone l'invidia**, come diremo in seguito.

II^a II^a q. 30 a. 3, ad arg. 3

Gioia e pace non aggiungono nulla alla ragione di bene che forma l'oggetto della carità: e quindi non si richiede altra virtù che la carità. Invece **la misericordia ha di mira una ragione speciale**, cioè la miseria di chi è oggetto di misericordia.

II^a II^a q. 30 a. 3, ad arg. 4

La misericordia in quanto virtù è una virtù morale riguardante le passioni: e si riduce a quel giusto mezzo che si chiama nemesi; poiché, come dice Aristotele, "derivano da un identico costume". Però queste mesotes il Filosofo non le considera virtù, ma passioni: perché sono lodevoli anche in quanto passioni. Niente però impedisce che derivino da un abito volontario. E in questo modo assumono l'aspetto di virtù.

ARTICOLO 4:

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

II^a II^a q. 30 a. 4, arg. 1

La cosa che più sembra appartenere alla virtù è il culto divino. Ma **la misericordia viene preferita nella Scrittura al culto divino**. **Osea 6, 6; Matteo 12, 7**: "Io voglio misericordia e non sacrificio". Dunque la misericordia è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 30 a. 4, arg. 2

Spiegando quel detto paolino, **1 Timoteo 4, 8**: "La pietà è utile a tutto", **la Glossa** afferma: "Tutto il compendio della dottrina cristiana si trova nella misericordia e nella pietà". Ora, la dottrina cristiana abbraccia tutte le virtù. **Dunque il compendio di tutte le virtù consiste nella misericordia.**

II^a II^a q. 30 a. 4, arg. 3

"La virtù è quella che rende buono chi la possiede" (**Aristotele**). E quindi una virtù tanto è migliore, quanto **rende l'uomo più simile a Dio**: perché l'uomo diviene migliore rendendosi più simile a Dio. Ma questo viene compiuto specialmente dalla misericordia: perché di **Dio si dice nella Scrittura, che, Salmo 144, 9**: "le sue misericordie dominano su tutte le sue opere". Infatti il Signore afferma nel Vangelo, **Luca 6, 36**: "Siate misericordiosi, com'è misericordioso il Padre vostro". Perciò la misericordia è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 30 a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo, dopo aver detto ai **Colossesi 3, 12-14**: "Assumete, come eletti di Dio, viscere di misericordia", aggiunge: "Soprattutto abbiate la carità". Dunque la misericordia non è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 30 a. 4. RESPONDEO:

Una virtù può essere la più grande in due maniere:

- **primo in se stessa**; secondo in rapporto a chi la possiede. Ora, in se stessa la misericordia è certamente al primo posto. Infatti spetta alla misericordia donare ad altri; e, quello che più conta, sollevare le miserie altrui: ora, questo è **compito specialmente di chi è superiore**. Ecco perché si dice che è **proprio di Dio usare misericordia**: e in questo specialmente si manifesta la sua **onnipotenza**.

- Ma per chi la possiede la misericordia non è la virtù più grande, se egli non è il più grande, senza avere nessuno sopra di sé ma tutti sotto di sé. Infatti per chi ha sopra di sé qualche altro è **meglio stabilire un legame col suo superiore**, che supplire ai difetti dei propri inferiori. Ecco perché nell'uomo, il quale ha come superiore Dio, la carità che unisce a Dio è superiore alla misericordia, la quale supplisce le deficienze del prossimo. **Ma tra tutte le virtù che riguardano il prossimo la prima è la misericordia**, e il suo atto è quello più eccellente: poiché soccorrere l'altrui miseria è per se stesso un atto degno di chi è superiore e migliore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 30 a. 4, ad arg. 1

Noi non esercitiamo il **culto verso Dio** con sacrifici e con offerte esteriori a suo vantaggio, ma **a vantaggio nostro e del prossimo**: egli infatti non ha bisogno dei nostri sacrifici, ma vuole che essi gli vengano offerti per la nostra devozione e a vantaggio del prossimo. Perciò la misericordia con la quale si soccorre la miseria altrui è un sacrificio a lui più accetto, assicurando esso più da vicino il bene del prossimo, secondo le parole di S. Paolo, **Ebrei 13, 16**: **"Non vi dimenticate di far del bene e di partecipare (i vostri beni ad altri); poiché di tali sacrifici Dio si compiace"**.

II^a II^a q. 30 a. 4, ad arg. 2

Il compendio della religione cristiana consiste nella **misericordia quanto alle opere esterne**. Ma l'affetto della **carità con la quale ci si unisce a Dio**, è superiore all'amore e alla misericordia verso il prossimo.

II^a II^a q. 30 a. 4, ad arg. 3

Con la **carità diventiamo simili a Dio**, unendoci a lui mediante l'affetto. Essa perciò è superiore alla misericordia, che ci rende simili a Dio solo nell'operare.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La carità >> La beneficenza

Questione 31

Proemio

Passiamo ora a parlare degli **atti** o degli **effetti esteriori della carità**.

- **Primo**, della **beneficenza**;

- **secondo**, dell'**elemosina**, che rientra nella beneficenza;

- **terzo** della **correzione fraterna**, la quale è una specie di elemosina.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la beneficenza sia un atto di carità;

2. Se si debba fare del bene a tutti;

3. Se si debbano beneficiare di più coloro che sono a noi maggiormente congiunti;

4. Se la beneficenza sia una virtù specificamente distinta.

ARTICOLO 1:

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

I^a II^a q. 31 a. 1, arg. 1

La carità principalmente ha per oggetto Dio. Ma verso di lui noi non possiamo essere benefici; poiché sta scritto, **Giobbe 35, 7**: "Che cosa potrai donargli? E che cosa prenderà dalle tue mani?". Dunque la beneficenza non è un atto di carità.

II^a II^a q. 31 a. 1, arg. 2

La beneficenza consiste specialmente nel fare dei donativi. Ma questo è proprio della **liberalità**. Quindi la beneficenza non è un atto di carità, ma di liberalità.

II^a II^a q. 31 a. 1, arg. 3

Tutto quello che uno dà, lo dà, o come cosa dovuta, o come cosa non dovuta. Ora, il beneficio che è dovuto appartiene alla **giustizia**; mentre quello non dovuto è dato gratuitamente, e quindi appartiene alla **misericordia**. Dunque qualsiasi beneficenza, o è un atto di giustizia, o è un atto di misericordia. Perciò non è un atto di carità.

II^a II^a q. 31 a. 1. SED CONTRA:

La carità è un'amicizia [*q.23, a.1*], come abbiamo spiegato. Ma il **Filosofo** tra gli altri **atti dell'amicizia** mette anche quello di "far del bene agli amici", cioè di beneficiarli. Dunque la beneficenza è un atto di carità.

II^a II^a q. 31 a. 1. RESPONDEO:

Dire **beneficenza** è come dire **fare del bene a qualcuno**. Ma questo bene si può considerare sotto due punti di vista:

- **Prima di tutto sotto l'aspetto generico di bene.** E da questo lato appartiene alla beneficenza in generale. E allora è un atto di amicizia, e quindi di carità. Infatti ogni atto di amore, come sopra abbiamo detto, include la benevolenza, con la quale uno vuole del bene all'amico. Ma la volontà tende a compiere ciò che vuole, se ne ha la possibilità. Perciò dall'atto di amore segue logicamente la beneficenza verso l'amico. Ecco perché la beneficenza, nel suo aspetto generico è un atto di amicizia, o di carità.

- **Se invece il bene che uno fa ad altri si considera sotto un aspetto speciale di bene,** allora la beneficenza riveste una speciale natura, e appartiene a una speciale virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 31 a. 1, ad arg. 1

Come scrive **Dionigi**, "l'amore muove gli esseri che ne sono legati in modo da volgere gli inferiori verso i superiori per esserne nobilitati, e da spingere gli esseri superiori a provvedere agli inferiori". E in tal modo la **beneficenza è un effetto dell'amore**. Ecco perché non tocca a noi beneficiare Dio, ma onorarlo sottomettendoci a lui: mentre è compito suo beneficiare noi in conseguenza del suo amore.

II^a II^a q. 31 a. 1, ad arg. 2

Nel conferimento dei doni dobbiamo considerare due cose: la cosa offerta, e l'affetto interiore che uno ha per le ricchezze. Ebbene, alla **liberalità** spetta **moderare la passione interiore**, in modo che **uno non esageri nel desiderio e nell'amore delle ricchezze**: e questo rende l'uomo pronto a dare con facilità. Perciò se uno dà anche molto, ma con un certo desiderio di ritenere ciò che dona, **il suo dare non è liberale**. Invece da parte della cosa donata l'offerta di un beneficio appartiene in genere all'amicizia o alla carità. Perciò **non infirma l'amicizia il fatto che uno dà per amore quello che desidera di ritenere; ma da ciò si dimostra la perfezione della sua amicizia**.

II^a II^a q. 31 a. 1, ad arg. 3

Come **l'amicizia, o la carità**, considera nel beneficio prestato **la comune ragione di bene**, così **la giustizia** considera in esso la ragione di **cosa dovuta**. Invece **la misericordia** considera in esso **l'aspetto di rimedio a una menomazione o a una miseria**.

ARTICOLO 2:

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

II^a II^a q. 31 a. 2, arg. 1

S. Agostino scrive, che **"non possiamo giovare a tutti"**. Ma **la virtù non inclina verso ciò che è impossibile**. Dunque non è necessario fare del bene a tutti.

II^a II^a q. 31 a. 2, arg. 2

Sta scritto, **Siracide 12, 5**: **"Da' all'uomo dabbene e non ti curare del peccatore"**. Ora, molti uomini sono peccatori. Dunque non siamo tenuti a fare del bene a tutti.

II^a II^a q. 31 a. 2, arg. 3

Come dice S. Paolo, **1Corinti 13, 4**: **"la carità non agisce malamente"**. Ma fare del bene ad alcuni significa agire malamente: **se uno, p. es., fa del bene ai nemici della patria**; oppure se fa del bene a uno scomunicato, comunicando così con lui. Perciò, pur essendo la beneficenza un atto di carità, non si deve fare del bene a tutti.

II^a II^a q. 31 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo ammonisce, **Galati 6, 10**: **"Quando l'occasione si presenta, facciamo del bene a tutti"**.

II^a II^a q. 31 a. 2. RESPONDEO:

Come abbiamo già detto, **la beneficenza** è un effetto dell'amore in quanto **muove gli esseri superiori a provvedere a quelli inferiori**. Ma tra gli uomini la **superiorità non è assoluta** come tra gli angeli: perché gli uomini possono subire molteplici manchevolezze; e quindi **chi è superiore sotto un aspetto, è o può essere inferiore sotto un altro**. Perciò, siccome l'amore di carità si estende a tutti, deve estendersi a tutti anche la beneficenza, sia pure secondo i tempi e i luoghi: infatti tutte **le azioni virtuose devono essere limitate secondo le circostanze**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 31 a. 2, ad arg. 1

Assolutamente parlando noi non possiamo far del bene a tutti in particolare: però non c'è nessuno che non possa trovarsi in condizione di esigere da noi un particolare beneficio. Perciò la carità richiede che l'uomo anche se non fa realmente del bene a determinate persone, tuttavia **sia disposto a beneficiare chiunque**, se l'opportunità capitasse. - Tuttavia ci sono dei benefici che possiamo prestare a tutti in generale, anche se non in particolare: p. es., quando preghiamo per tutti, fedeli o infedeli che siano.

IIª IIª q. 31 a. 2, ad arg. 2

Nel peccatore abbiamo due cose, cioè la natura e la colpa. **Perciò si deve soccorrere il peccatore sostenendone la natura; mentre non si deve sostenere per incoraggiarlo alla colpa**. Poiché questo non sarebbe fargli del bene, bensì del male.

IIª IIª q. 31 a. 2, ad arg. 3

Agli scomunicati e ai nemici della patria si devono negare i soccorsi, per stornarli dalla colpa. Tuttavia, se ci fosse una necessità urgente da compromettere la natura, bisognerebbe soccorrerli, però nella debita misura: e cioè per non farli morire di fame o di sete, o per altri malanni del genere, **a meno che non siano così puniti per giustizia.**

ARTICOLO 3:

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

IIª IIª q. 31 a. 3, arg. 1

Sta scritto nel Vangelo, **Luca 14, 21**: "**Quando fai un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici o i tuoi fratelli, né i tuoi parenti**". Ma questi sono i congiunti più prossimi. Dunque nel bisogno non si devono beneficiare di più i congiunti, ma piuttosto gli estranei; infatti il Vangelo continua, **Luca 14, 13**: "**Ma quando fai un convito, chiama poveri, storpi, ecc.**".

IIª IIª q. 31 a. 3, arg. 2

Il beneficio più grande è quello di aiutare uno nella guerra. Ma **in guerra un soldato deve aiutare di più un commilitone estraneo che un consanguineo nemico**. Perciò i benefici non si devono impartire di preferenza ai congiunti più stretti.

IIª IIª q. 31 a. 3, arg. 3

È più doveroso restituire un debito, che elargire un beneficio gratuito. Ora, è cosa debita che uno presti un beneficio a colui dal quale è stato beneficiato. Dunque **si devono beneficiare più i benefattori che i congiunti**.

IIª IIª q. 31 a. 3, arg. 4

Come sopra abbiamo visto, si devono amare più i genitori che i figli. Eppure si devono beneficiare più i figli che i genitori; poiché, a detta di S. Paolo, **2Corinti 12, 14**: "**non spetta ai figlioli tesoreggiare per i genitori**". Quindi non siamo tenuti a beneficiare maggiormente i più stretti congiunti.

IIª IIª q. 31 a. 3 SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "**Non essendo tu in grado di giovare a tutti, devi provvedere soprattutto a coloro che quasi per un destino sono a te più strettamente uniti secondo le varie circostanze di luogo e di tempo**".

IIª IIª q. 31 a. 3. RESPONDEO:

La grazia e la virtù imitano l'ordine della natura, istituito dalla sapienza divina. Ora, secondo questo ordine ogni agente naturale irradia maggiormente il suo influsso sulle cose più vicine: il fuoco, p. es., riscalda di più le cose più vicine. E Dio stesso, come nota Dionigi, diffonde in maniera primaria e più copiosa i doni della sua bontà sugli esseri a lui più prossimi. Ora, **la prestazione dei benefici è un effetto della carità sugli altri. Perciò è necessario che verso i congiunti più stretti si sia più benefici.**

Ma i legami di un uomo con un altro si possono considerare secondo i vari beni in cui gli uomini possono comunicare tra loro: tra i consanguinei, p. es., c'è la parentela, tra i concittadini la vita civile, tra i fedeli ci sono i beni spirituali, ecc. E secondo i vari legami si devono impartire diversamente i vari benefici: infatti a ciascuno si deve impartire maggiormente, parlando in senso assoluto, quel beneficio che si riferisce alla cosa su cui è basato il nostro legame con lui. Però questo può variare secondo le diversità di **luogo**, di **tempo** e di **interessi**: infatti in certi casi si deve aiutare più un estraneo, quando si trovasse in estrema necessità, che il proprio padre il quale non si trovi in tanto bisogno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 31 a. 3, ad arg. 1

Il Signore non proibisce in modo assoluto d'invitare a pranzo gli amici e i parenti; ma d'invitarli con l'intenzione "di essere da loro rinvitati", poiché questo non è dettato dalla **carità**, ma dalla **cupidigia**. [**Luca 14, 21**: *Disse poi a colui che l'aveva invitato: «Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici, né i tuoi fratelli, né i tuoi parenti, né i ricchi vicini, perché anch'essi non ti invitino a loro volta e tu abbia il contraccambio.*] Tuttavia può capitare talora che gli estranei si debbano preferire per una maggiore indigenza. Infatti va bene inteso che i congiunti più stretti si devono beneficiare di più, a parità di condizioni. Se invece di due persone una è più prossima, e l'altra più indigente, non si può determinare con una norma generale chi si debba maggiormente soccorrere, poiché **molti sono i gradi dell'indigenza e della prossimità**: nel caso si richiede il giudizio di una **persona prudente**.

IIª IIª q. 31 a. 3, ad arg. 2

Il bene comune di molti è un bene più divino di quello di un solo individuo. Ecco perché è un atto virtuoso esporre al pericolo anche la propria vita per il bene comune, spirituale o temporale, della patria. Perciò, siccome i **vincoli della milizia sono ordinati alla tutela della patria**, il soldato che presta in guerra **il suo aiuto a un commilitone non l'offre a una persona privata, ma a soccorso di tutto lo stato**. E quindi non c'è da meravigliarsi, se in questo un estraneo va preferito a un proprio consanguineo.

IIª IIª q. 31 a. 3, ad arg. 3

Il debito è di due specie:

- **Il primo** è da enumerarsi non tra i beni di colui che deve, ma tra quelli di colui a cui esso è dovuto. Se uno, p. es., ha nelle mani il danaro, o la roba di un altro, perché l'ha rubata, o l'ha avuta in prestito, o in deposito, o in altro modo, in tal caso è tenuto di più a rendere il debito che a fare del bene ai congiunti. A meno che questi non fossero in tale necessità, da rendere lecito impossessarsi della roba altrui per soccorrere un indigente. Purché chi ha diritto a quella restituzione non si trovi in una simile necessità. Tuttavia in codesti casi **bisogna valutare col giudizio di una persona prudente la condizione dell'uno e dell'altro individuo in base alle varie circostanze**: poiché in simili congiunture non si può dare una regola generale, per la varietà dei singoli casi, come scrive il Filosofo.

- C'è poi un altro debito, da computarsi tra i beni di colui che deve, e non tra quelli di chi attende di riceverlo: e cioè **quando esso è dovuto non a rigore di giustizia, ma per una certa equità morale**, come avviene nei benefici ricevuti gratuitamente. Ora, il beneficio di nessun benefattore è così grande come quello dei genitori: perciò nella riconoscenza i genitori vanno preferiti a tutti gli altri; a meno che dall'altra parte non ci sia il peso di una grave necessità, o di qualche altra condizione: il comune vantaggio, p. es., della Chiesa o dello stato.

In tutti gli altri casi si deve misurare il legame di affinità e la grandezza del beneficio ricevuto. **E anche qui non è possibile determinare con una norma universale.**

II^a II^a q. 31 a. 3, ad arg. 4

I genitori sono come i superiori: perciò l'amore dei genitori tende a beneficiare, mentre l'amore dei figli tende a onorare i genitori. Tuttavia in caso di **estrema necessità** sarebbe più tollerabile abbandonare i figli che i genitori; non essendo lecito abbandonare questi ultimi in nessuna maniera, a causa dei benefici da essi ricevuti, come nota il **Filosofo**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **beneficenza** sia una **speciale virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 31 a. 4, arg. 1

I precetti sono ordinati alle virtù: poiché, a detta del Filosofo, "i legislatori tendono a rendere gli uomini virtuosi". Ma **i precetti dell'amore e della beneficenza sono dati come distinti nel Vangelo, Matteo 5, 44: "Amate i vostri nemici; fate del bene a quelli che vi odiano"**. Dunque la beneficenza è una virtù distinta dalla carità.

II^a II^a q. 31 a. 4, arg. 2

I vizi si contrappongono alle virtù. Ma alla beneficenza si contrappongono alcuni vizi speciali, che importano un danno del prossimo, e cioè: la rapina, il furto e altri vizi del genere. Perciò la beneficenza è una speciale virtù.

II^a II^a q. 31 a. 4, arg. 3

La carità non si distingue in più specie. Invece la beneficenza sembra che si distingua in molte specie, secondo le diverse specie di benefici. Dunque la beneficenza è una virtù distinta dalla carità.

II^a II^a q. 31 a. 4. SED CONTRA:

La distinzione tra atti interni ed esterni non implica una diversità di virtù. Ora, beneficenza e benevolenza si distinguono soltanto come atto esterno e atto interno: **perché la beneficenza è l'esecuzione della benevolenza.** Quindi, come non si distingue dalla carità la benevolenza, così non se ne distingue la beneficenza.

II^a II^a q. 31 a. 4. RESPONDEO:

Le virtù non si distinguono tra loro che in base alle diverse ragioni dell'oggetto. Ora, **la ragione formale della carità e della beneficenza è identica;** infatti l'una e l'altra considerano l'universale ragione di bene, come abbiamo già notato. **Perciò la beneficenza non è una virtù distinta dalla carità, ma indica un atto di essa.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 31 a. 4, ad arg. 1

I precetti hanno per oggetto non gli abiti delle virtù, ma i loro atti. E quindi la **diversità dei precetti non indica una diversità di virtù, ma di atti.**

II^a II^a q. 31 a. 4, ad arg. 2

Come tutti i benefici prestati al prossimo, considerati sotto l'aspetto di bene, si riducono all'amore; così tutti i danni, considerati sotto l'aspetto generico di male si riducono all'odio. Invece considerati sotto aspetti o ragioni speciali, sia di bene che di male, si riducono a speciali virtù, o a speciali vizi. E in tal senso abbiamo anche diverse specie di beneficenze.

II^a II^a q. 31 a. 4, ad arg. 3

È così risolta anche la terza difficoltà.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La carità >> L'elemosina

Questione 32

Proemio

Veniamo così a trattare dell'**elemosina**.

Su questo tema studieremo dieci argomenti:

1. Se l'elargizione di elemosine sia un atto di carità;
2. La distinzione delle elemosine;
3. Se siano più importanti le elemosine spirituali, o quelle corporali;
4. Se le elemosine corporali abbiano un effetto spirituale;
5. Se sia di precetto fare l'elemosina;
6. Se si debba fare l'elemosina materiale togliendola dal necessario;
7. Se si debba fare con i beni male acquistati;
8. A chi spetti fare l'elemosina;
9. A chi si debba fare;
10. Il modo di fare l'elemosina.

ARTICOLO 1:

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

I^a II^a q. 32 a. 1, arg. 1

Un atto di carità non può sussistere senza la carità. Ora, l'elargizione dell'elemosina può esserci anche **senza la carità**, come dice S. Paolo, **1Corinti 13, 3**: "Se anche distribuissi ai poveri tutto quel che ho, e non avessi la carità...". Dunque fare l'elemosina non è un atto di carità.

II^a II^a q. 32 a. 1, arg. 2

L'elemosina viene enumerata tra le **opere riparatrici**, secondo le parole di **Daniele, 4, 24**: "Riscattati con le elemosine dai tuoi peccati". Ma la **riparazione** è un atto di **giustizia**. Perciò fare l'elemosina non è un atto di carità, ma di giustizia.

II^a II^a q. 32 a. 1, arg. 3

Offrire un sacrificio a Dio è un atto di **latria**. Ebbene, stando alle parole di S. Paolo, fare l'elemosina è offrire un sacrificio a Dio, **Ebrei 13, 16**: "Non vi dimenticate di far del bene e di comunicarne ad altri; poiché di tali sacrifici Dio si compiace". Dunque fare l'elemosina non è un atto di carità, ma piuttosto di latria.

II^a II^a q. 32 a. 1, arg. 4

Il Filosofo insegna che dare qualche cosa per il bene è un atto di **liberalità**. Ma questo avviene specialmente nell'elargizione delle elemosine. Perciò fare l'elemosina non è un atto di carità.

II^a II^a q. 32 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Giovanni 3, 17**: "Se uno avrà dei beni di questo mondo, e vedendo suo fratello nella necessità, gli chiuderà il proprio cuore, come la carità di Dio dimora in lui?".

II^a II^a q. 32 a. 1. RESPONDEO:

Gli atti esterni vanno riferiti a quella virtù cui appartiene il **movente che spinge** a compiere codesti atti. Ora, il movente che spinge a fare l'elemosina è l'intenzione di **soccorrere chi è in necessità**: infatti alcuni, nel definire l'elemosina, affermano che essa è "un'azione con la quale si dà per compassione qualche cosa a un indigente, per amor di Dio". Ora, **questo movente appartiene alla misericordia**, come abbiamo visto. È chiaro infatti, che fare l'elemosina è propriamente un atto di misericordia. E ciò risulta dal termine stesso: infatti in greco esso deriva da misericordia, come il latino miseratio. E **poiché la misericordia, come abbiamo visto, è un effetto della carità, ne segue che fare elemosina è un atto di carità dettato dalla misericordia.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 32 a. 1, ad arg. 1

Un atto può appartenere a una virtù in due maniere:

- **Primo, materialmente**: come è un atto di giustizia far cose giuste. E codesto atto può essere senza la virtù: molti infatti, spinti dalla **ragione naturale**, dal **timore** o dalla **speranza** di acquistare qualche cosa, compiono cose giuste, senza avere l'abito della giustizia.

- **Secondo**, un fatto può essere un'azione virtuosa **formalmente**: un atto di giustizia, p. es., è in questo senso l'azione giusta compiuta come la compie il giusto, cioè **con prontezza e con gioia**. E in questo senso un atto di virtù non può sussistere senza la virtù.

- Perciò dare l'elemosina materialmente può sussistere senza la carità: ma fare l'elemosina formalmente, cioè **per amor di Dio, con prontezza** e con tutte le altre doti necessarie, non può concepirsi senza la carità.

II^a II^a q. 32 a. 1, ad arg. 2

Niente impedisce che un atto, il quale appartiene formalmente a una data virtù, si possa attribuire a un'altra virtù che lo comanda e l'ordina al proprio fine. Ecco come l'**elemosina** viene enumerata tra le opere riparatrici: in quanto la compassione per chi soffre è ordinata a **riparare una colpa**. - In quanto poi viene ordinata a placare Dio ha l'aspetto di sacrificio, e così viene comandata dalla **virtù di latrìa**.

II^a II^a q. 32 a. 1, ad arg. 3

È così risolta anche la terza difficoltà.

II^a II^a q. 32 a. 1, ad arg. 4

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

ARTICOLO 2:

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

II^a II^a q. 32 a. 2, arg. 1

Vengono enumerati **sette tipi di elemosina corporale**, e cioè: **dar da mangiare** agli affamati, **dar da bere** agli assetati, **vestire** gli ignudi, **alloggiare** i pellegrini, **visitare** gli infermi, **riscattare** i prigionieri e **seppellire** i morti; opere che sono racchiuse in questo verso: "Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo". Inoltre vengono enumerati sette tipi di **elemosina spirituale**, e cioè: **insegnare** agli ignoranti, **consigliare** i dubbiosi, **consolare** gli afflitti, **correggere** i peccatori, **perdonare** le offese, **sopportare** le persone moleste e pregare per tutti; le quali opere sono racchiuse nel verso: "Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora", abbinando però il consiglio all'insegnamento. Ora, sembra che questa enumerazione non sia giusta. Infatti l'elemosina è ordinata a soccorrere il prossimo. Ma per il fatto che il prossimo viene seppellito non gli si presta nessun soccorso: altrimenti non sarebbe vero quello che dice il Signore nel Vangelo, **Matteo 10, 28**: "**Non temete coloro che uccidono il corpo, e dopo di questo non possono fare altro**". Ecco perché il Signore nel ricordare le opere di misericordia non fa menzione del **seppellimento dei morti**. Dunque i vari generi di elemosina non sono bene enumerati.

II^a II^a q. 32 a. 2, arg. 2

L'elemosina, come abbiamo visto, viene data per sovvenire alle necessità del prossimo. Ma **ci sono molte altre necessità della vita umana oltre a quelle indicate**: il cieco, p. es., ha bisogno di guida, lo zoppo ha bisogno di sostegno, e il povero di ricchezza. Perciò i predetti generi di elemosina non sono ben elencati.

II^a II^a q. 32 a. 2, arg. 3

Fare elemosina è un atto di misericordia. Ma **correggere chi sbaglia** appartiene più alla severità che alla misericordia. Dunque quest'atto non si deve enumerare tra le elemosine spirituali.

II^a II^a q. 32 a. 2, arg. 4

L'elemosina è ordinata a soccorrere un difetto. Ora, non c'è nessuno che per qualche cosa non abbia il difetto dell'ignoranza. Ognuno quindi dovrebbe insegnare agli altri quel che sa lui.

II^a II^a q. 32 a. 2. SED CONTRA:

Scriva **S. Gregorio**: "**Chi ha intelligenza cerchi in tutti i modi di non tacere; chi ha abbondanza di beni stia attento a non arrestarsi nella misericordiosa elargizione; chi ha l'arte di governare [Molti rifiutano lo comune incarco; ma il popol tuo sollicito risponde senza chiamare, e grida: "I' mi sobbarco!"]**. **cerchi con impegno di farne partecipi gli altri, assicurandone i vantaggi e l'utilità a favore del prossimo; chi ha l'opportunità di parlare ai ricchi tema di essere condannato per non aver trafficato i talenti, se, potendolo, non intercede a favore dei poveri**". Perciò le predette specie di elemosina sono bene enumerate, essendo basate sui vari beni di cui gli uomini possono mancare, o abbondare.

II^a II^a q. 32 a. 2. RESPONDEO:

La ricordata enumerazione dei vari tipi di elemosina è desunta ben a ragione dai vari difetti del nostro **prossimo**. Difetti che in parte interessano l'anima, e ad essi sono ordinate le elemosine spirituali; e in parte interessano il corpo, e ad essi sono ordinate le elemosine corporali. Infatti - **le miserie corporali**, o capitano

- **durante la vita**, o dopo di essa. Se durante la vita,

+ o consistono nella **mancanza di cose** di cui tutti hanno bisogno; oppure consistono in eventuali particolari bisogni. Nel primo caso,

*il bisogno è, o interno, o esterno. **I bisogni interni** sono due:

- **uno che viene soddisfatto col cibo solido**, cioè la **fame**, e ad esso si riferisce il **dar da mangiare agli affamati**;

- il secondo invece viene soddisfatto col **cibo umido**, cioè la sete, e ad esso si riferisce il dar da bere agli assetati.

* **I bisogni ordinari poi** e comuni sono due:

- uno riguarda il **vestito**, e ad esso si riferisce il vestire gli ignudi;

- l'altro riguarda l'**alloggio**, e ad esso si riferisce l'alloggiare i pellegrini.

* Parimente, i **bisogni speciali**, o dipendono da

- una **causa intrinseca**, come la **malattia**, e qui abbiamo il visitare gli infermi.

- oppure da una **causa estrinseca**, e ad esso si riferisce il riscattare i prigionieri.

- **Dopo la vita poi** ai morti si dà la sepoltura.

Analogamente, ai **bisogni spirituali** si soccorre con atti spirituali in due maniere:

- **Primo, chiedendo l'aiuto di Dio**: e per questo abbiamo la preghiera, con la quale si prega per gli altri.

- **Secondo**, offrendo l'aiuto fraterno: e questo in tre modi:

+ **Primo**, contro le deficienze dell'intelletto:

* contro quelle **dell'intelletto speculativo**, offrendo il rimedio dell'insegnamento;

* e contro quelle **dell'intelletto pratico** offrendo il rimedio del consiglio.

+ **Secondo**, abbiamo le deficienze dovute alle passioni delle potenze appetitive, la più grave delle quali è l'**afflizione o tristezza**; e ad essa si rimedia con la consolazione.

+ **Terzo**, ci sono le deficienze dovute al **disordine di certi atti**: e queste si possono considerare sotto tre aspetti.

* **In primo luogo dal lato di chi pecca**, cioè in quanto dipendono dal suo volere disordinato: e allora abbiamo un rimedio nella correzione.

* **In secondo luogo dal lato di chi subisce la colpa**: e allora, se gli offesi siamo noi, possiamo rimediare perdonando l'offesa;

* se invece gli offesi sono Dio e il prossimo, allora "**non dipende da noi perdonare**", come dice **S. Girolamo**.

* In terzo luogo ci sono **le tristi conseguenze dell'atto disordinato**, che gravano su quelli che convivono col peccatore, anche contro la sua volontà: e ad esse si rimedia sopportando; specialmente nei riguardi di coloro che peccano per fragilità, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 15, 1**: "**E dobbiamo noi forti sopportare le debolezze dei deboli**". E questo bisogna farlo non solo sopportando dei deboli gli atti disordinati, ma qualsiasi altro loro peso, secondo l'espressione dell'Apostolo, **Galati 6, 2**: "**Portate i pesi gli uni degli altri**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 32 a. 2, ad arg. 1

Il seppellimento dei morti non giova loro rispetto alla sensibilità, che il corpo ha perduto dopo la morte. E in questo senso il Signore afferma che chi uccide il corpo, dopo non può fare altro. E il Signore non menziona il seppellimento tra le altre opere di misericordia, perché si limita a quelle che sono di più evidente necessità. Tuttavia il defunto è interessato a ciò che si fa del suo corpo, sia per il **ricordo** che di lui si conserva nella memoria degli uomini, e che invece è compromesso qualora rimanga insepolto; sia per l'**affetto** che egli aveva per il suo corpo mentre era in vita, **al quale affetto deve conformarsi quello dei buoni dopo la sua morte**. Ecco perché, a detta di S. Agostino, alcuni vengono elogiati per avere seppellito i morti, come Tobia e coloro che seppellirono il Signore.

II^a II^a q. 32 a. 2, ad arg. 2

Tutte le altre necessità si riducono a quelle indicate. Infatti la cecità e lo zoppicare non sono che malattie: perciò guidare i ciechi e sorreggere gli zoppi si riducono all'assistenza degli infermi. Parimente aiutare un uomo contro qualsiasi oppressione dall'esterno, si riduce al riscatto dei prigionieri. E le ricchezze, con cui si fa fronte alla povertà, non sono cercate che per far fronte alle necessità ricordate; e quindi era inutile farne una menzione speciale.

II^a II^a q. 32 a. 2, ad arg. 3

La correzione dei peccatori, considerata nella sua esecuzione, sembra contenere la severità della giustizia. Ma vista nell'intenzione di chi corregge, per liberare un uomo dalla colpa, appartiene alla misericordia e all'affetto dell'amore, secondo le parole della Scrittura, **Proverbi 27, 6**: "Meglio le percosse di chi ti vuol bene, che i falsi baci di chi ti odia".

II^a II^a q. 32 a. 2, ad arg. 4

Non qualsiasi mancanza di **scienza** costituisce un difetto per un uomo, ma **solo quella di ciò che uno dovrebbe sapere**; e sovvenire con l'insegnamento a questo difetto costituisce un'elemosina. Tuttavia in questo si devono osservare le debite circostanze di **persona**, di **luogo** e di **tempo**, come nelle altre azioni virtuose.

ARTICOLO 3:

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

II^a II^a q. 32 a. 3, arg. 1

È cosa più lodevole fare elemosina a chi ha maggior bisogno: poiché l'elemosina merita lode in quanto soccorre gli indigenti. Ma **il corpo**, che viene soccorso con l'elemosina materiale, è di una natura più indigente **che lo spirito**, il quale viene soccorso con l'elemosina spirituale. **Dunque l'elemosina corporale ha maggior valore.**

II^a II^a q. 32 a. 3, arg. 2

La ricompensa diminuisce la lode e il merito dell'elemosina; ecco perché il Signore diceva: "Quando fai un pranzo o una cena, non invitare i tuoi vicini ricchi, perché non ti abbiano a rinvitare". Ma **nelle elemosine spirituali c'è sempre una ricompensa: poiché chi prega per gli altri giova a se stesso, secondo le parole del Salmo, 34, 13**: "La mia orazione ricadeva nel mio seno"; e chi insegna agli altri, progredisce egli stesso nel sapere. Questo invece non capita nell'elemosina materiale. **Dunque l'elemosina materiale è superiore a quella spirituale.**

II^a II^a q. 32 a. 3, arg. 3

La consolazione del povero è tra gli elementi che nobilitano l'elemosina. In Giobbe infatti si legge: "(caschi l'omero mio) se non mi hanno benedetto i fianchi del povero"; e nella lettera a Filemone: "Le viscere dei santi per l'opera tua ebbero un grande sollievo, o fratello". Ma talora al povero è più gradita l'elemosina corporale che quella spirituale. Perciò l'elemosina corporale ha più valore di quella spirituale.

II^a II^a q. 32 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "Devi dare in modo che non nuoccia né a te né agli altri: e quando rifiuti di dare devi indicare i giusti motivi che ti muovono, per non rimandare quella persona del tutto vuota. E così talora le darai qualche cosa di meglio, correggendola dalle sue richieste non giuste". **Ora, la correzione è un'elemosina spirituale. Dunque le elemosine spirituali sono da preferirsi a quelle materiali.**

II^a II^a q. 32 a. 3. RESPONDEO:

Il confronto di due tipi di elemosine si può fare in due modi:

- **Primo, in senso assoluto**: e allora le elemosine spirituali valgono di più per tre ragioni:

+ **Innanzi tutto perché ciò che si offre è di maggior valore**: si tratta, cioè di **un bene spirituale**, che è superiore al bene materiale, come si rileva dal detto dei **Proverbi 4, 2**: "Voglio darvi un bel regalo: non abbandonate il mio insegnamento".

+ In secondo luogo per la **superiorità di ciò che si soccorre**: poiché lo spirito è più nobile del corpo. Perciò un uomo, come deve provvedere a se stesso più nello spirituale che nel materiale, così deve fare col prossimo, che egli è tenuto ad amare come se stesso.

+ In terzo luogo per la **superiorità degli atti** con i quali si soccorre il prossimo: poiché le azioni spirituali sono più nobili di quelle corporali, che in qualche modo sono servili.

- **Secondo**, queste elemosine si possono confrontare **in rapporto a casi particolari**, nei quali certe elemosine materiali per alcuni sono da preferirsi. Per chi muore di fame, p. es., il cibo è da preferirsi all'insegnamento: "per l'indigente", a detta del **Filosofo**, "è meglio guadagnare che filosofare", sebbene in senso assoluto questo sia una cosa migliore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 32 a. 3, ad arg. 1

È meglio dare a chi ha maggior bisogno, a parità di condizioni. Ma se chi ha meno bisogno è migliore, e richiede cose più buone, allora anche l'offerta a lui fatta è migliore. Ed è questo precisamente il caso nostro.

II^a II^a q. 32 a. 3, ad arg. 2

La ricompensa, se non è cercata, non diminuisce il merito e la lode dell'elemosina: come la gloria umana non diminuisce il valore della virtù, quando non è desiderata; come **Sallustio** dice di **Catone**, che "quanto più fuggiva la gloria, tanto più la gloria lo accompagnava". Così avviene nelle elemosine spirituali. - E tuttavia la ricerca dei beni spirituali non sminuisce il merito, come la ricerca di quelli materiali.

II^a II^a q. 32 a. 3, ad arg. 3

Il merito di chi fa l'elemosina va misurato su quanto deve ragionevolmente soddisfare la volontà di chi la riceve: non su quanto può soddisfare una volontà disordinata.

ARTICOLO 4:

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

II^a II^a q. 32 a. 4, arg. 1

L'effetto non può essere superiore alla sua causa. Ma i beni spirituali sono superiori a quelli corporali. Dunque un'elemosina corporale non può avere effetti spirituali.

II^a II^a q. 32 a. 4, arg. 2

Offrire cose materiali per quelle spirituali è **peccato di simonia**. Ma questo peccato è assolutamente da evitarsi. Perciò non si devono fare delle elemosine, per acquistare dei beni spirituali.

II^a II^a q. 32 a. 4, arg. 3

Accrescendo la causa, si accresce l'effetto. Perciò se l'elemosina corporale causasse un effetto spirituale, una più grande elemosina dovrebbe produrre un maggior vantaggio spirituale. Il che è contro ciò che dice il Vangelo a proposito della vedova **Luca 21, 2 ss.**, che mise due spiccioli nel gazofilacio, e che, a detta del Signore, "**mise più di tutti**". Dunque l'elemosina corporale non ha un effetto spirituale.

II^a II^a q. 32 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide 17, 18**: "Dell'elemosina e del favore prestato (Dio) terrà conto come della pupilla dei suoi occhi".

II^a II^a q. 32 a. 4. RESPONDEO:

L'elemosina corporale si può considerare sotto tre aspetti.

- Primo, **nella sua materialità**. E da questo lato essa non ha che un effetto corporale, cioè essa solleva le miserie corporali del prossimo.

- Secondo, si può considerare **nelle sue cause**: cioè in quanto uno fa l'elemosina per amore di Dio e del prossimo. E da questo lato essa porta un frutto spirituale, secondo le parole dell'**Ecclesiastico, 29, 13-14**: "Perdi pure il danaro per il tuo fratello. Disponi del tuo tesoro secondo i comandamenti dell'Altissimo, e ti gioverà più che l'oro".

- Terzo, (si può considerare l'elemosina) **nei suoi effetti**. E da questo lato ha un frutto spirituale: in quanto il prossimo soccorso dall'elemosina corporale si sente spinto a pregare per i benefattori. Ecco perché nel medesimo libro si legge, **Ecclesiastico, 29, 15**: "Chiudi l'elemosina nel cuore del povero, ed essa t'impetrerà la liberazione da ogni male".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 32 a. 4, ad arg. 1

Il primo argomento è valido per l'elemosina corporale, **considerata nella sua materialità**.

II^a II^a q. 32 a. 4, ad arg. 2

Chi fa l'elemosina non intende comprare beni spirituali con quelli materiali, ben sapendo che i primi trascendono i secondi all'infinito: **ma intende meritare dei frutti spirituali con l'affetto della carità**.

II^a II^a q. 32 a. 4, ad arg. 3

La vedova che diede di meno per quantità, **diede di più in proporzione alle sue sostanze**; e da ciò si arguisce in essa **un maggior affetto di carità**, affetto dal quale dipende l'efficacia dell'elemosina corporale.

ARTICOLO 5:

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

II^a II^a q. 32 a. 5, arg. 1

I precetti sono distinti dai consigli. Ora, **fare elemosina è un consiglio**, come si rileva dalle parole di **Daniele 4, 24**: "Ti sia accetto, o re, il mio consiglio: riscattati con elemosine dai tuoi peccati". Perciò fare elemosina non è di precetto.

II^a II^a q. 32 a. 5, arg. 2

Ognuno ha la facoltà di usare e di ritenere la **roba propria**. Ma ritenendo la propria roba uno non farà l'elemosina. Dunque è lecito non dare l'elemosina. E quindi fare l'elemosina non è di precetto.

II^a II^a q. 32 a. 5, arg. 3

Tutto ciò che è di precetto a un certo momento obbliga i trasgressori sotto peccato mortale: poiché i precetti affermativi obbligano in tempi determinati. Perciò, **se dare l'elemosina fosse di precetto, si potrebbe**

determinare un tempo in cui uno peccerebbe mortalmente non dando l'elemosina. Ma questo non avviene: poiché si può sempre ritenere probabile che si possa provvedere al povero diversamente; e che quanto si dovrebbe erogare in elemosine possa essere necessario a chi deve dare, o al presente, o in futuro. Dunque fare elemosina non è di precetto.

IIª IIª q. 32 a. 5, arg. 4

Tutti i precetti si riducono ai precetti del decalogo. Ora, in nessuno di questi si parla dell'elemosina. Dunque fare elemosina non è di precetto.

IIª IIª q. 32 a. 5. SED CONTRA:

Nessuno viene punito con la pena eterna per l'omissione di cose che non sono di precetto. Ma alcuni, come dice il Vangelo, **Matteo 25, 31 ss.** sono puniti con la pena eterna, per aver trascurato l'elemosina. Dunque fare elemosina è di precetto.

IIª IIª q. 32 a. 5. RESPONDEO:

Essendo di precetto l'amore del prossimo, è necessario che siano di precetto tutte quelle azioni, senza le quali non è possibile salvare codesto amore. Ora, all'amore del prossimo non appartiene solo la benevolenza, ma anche la beneficenza, secondo l'espressione di S. **1Giovanni 3, 18:** "Non amiamo a parole e con la lingua, ma con l'opera e con la verità". E perché noi si voglia e si faccia il bene di una persona, si richiede che si provveda alle sue necessità, e ciò si compie mediante l'elemosina. Perciò fare l'elemosina è di precetto.

Siccome però i precetti hanno per oggetto gli atti delle virtù, è necessario che l'elemosina ricada sotto il precetto, in quanto i suoi atti sono indispensabili per la virtù, cioè in quanto sono richiesti dalla retta ragione. E questa esige che si abbiano presenti le circostanze, sia da parte di chi deve dare, come da parte di chi deve ricevere l'elemosina. Da parte di chi dà si deve badare che quanto va erogato in elemosina sia il suo superfluo, secondo le parole evangeliche, **Luca 11, 41:** "Quello che avanza datelo ai poveri". E chiamo superfluo non solo ciò che è tale in rapporto a lui stesso, cioè che eccede le sue necessità individuali; ma anche in rapporto alle persone affidate alle sue cure: poiché è necessario che uno prima provveda a se stesso e alle persone a lui affidate (rispetto alle quali si parla di necessità personali, in quanto persona indica anche stato e dignità), e con quello che avanza soccorra ai bisogni degli altri. Così del resto fa anche l'organismo, il quale prima provvede a se stesso, cioè al sostentamento del proprio corpo, che è l'elemento necessario, mediante la facoltà nutritiva; e poi dà il superfluo per la generazione di altri, mediante la facoltà generativa.

Per parte poi di chi riceve si richiede che egli sia in necessità: ché altrimenti non avrebbe ragione di esigere l'elemosina. Ma poiché nessuno può da solo provvedere a tutti gli indigenti, non obbliga sotto precetto una qualsiasi indigenza, ma soltanto quella che se non si soddisfa lascia l'indigente in condizione di non potersi sostenere. Infatti in tal caso si avverano le parole di **S. Ambrogio:** "Dai da mangiare a chi muore di fame. Se non lo nutri, tu l'uccidi".

Ecco quindi che è di precetto fare elemosina quando si ha del superfluo; e quando si tratta di aiutare chi si trova in estrema necessità. Invece fare altre elemosine è di consiglio, come è di consiglio qualsiasi altro bene più perfetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 32 a. 5, ad arg. 1

Daniele parlava a un re che non era soggetto alla legge di Dio. Ecco perché bisognava proporre a lui sotto forma di consiglio, anche cose che rientravano nei precetti di una legge che egli non accettava. - Oppure si può pensare che si trattasse di uno di quei casi in cui fare elemosina non è di precetto.

II^a II^a q. 32 a. 5, ad arg. 2

I beni temporali che uno riceve da Dio appartengono a ciascuno quanto alla **proprietà**; ma quanto all'**uso** non devono essere soltanto suoi, bensì anche degli altri, che possono essere sostenuti da ciò che egli ha in sovrappiù. Scrive infatti **S. Basilio**: "Se tu dici che questi beni temporali ti son venuti da Dio, pensi forse che Dio sia uno che distribuisce a noi le cose senza uguaglianza? Perché tu abbondi, e quegli va mendicando, se non perché tu possa conseguire il merito dell'elargizione, e quegli sia arricchito col premio della pazienza? È dell'affamato il pane che tu conservi, è del nudo la veste che tieni sotto chiave, sono dello scalzo le scarpe che marciscono presso di te, è dell'indigente l'argento che tu possiedi sepolto. Insomma tu commetti tante ingiustizie quante sono le cose che potresti dare". Lo stesso ripete **S. Ambrogio**, riferito dal Decreto (di Graziano).

II^a II^a q. 32 a. 5, ad arg. 3

Si può determinare il tempo in cui pecca mortalmente uno che ometta di fare elemosina: da parte di chi deve ricevere, **quando appare evidente e urgente il bisogno**, e non c'è altri che possa immediatamente soccorrere; da parte di chi deve dare, **quando uno ha il superfluo**, che secondo ogni probabilità non gli è **necessario nello stato presente**. E non è necessario badare a tutti i casi che potrebbero capitare in seguito: perché questo sarebbe un "preoccuparsi del domani", cosa che il Signore proibisce. Ma si deve determinare il necessario e il superfluo in base alle cose probabili e che capitano ordinariamente.

II^a II^a q. 32 a. 5, ad arg. 4

Tutti i soccorsi prestati al prossimo si riducono al precetto di onorare i genitori. Infatti questa è l'interpretazione dell'Apostolo, là dove dice: "La pietà è utile a tutto; avendo promessa di vita, sì dalla vita presente, sì dalla futura"; il che si spiega, perché al precetto di onorare i genitori è aggiunta la promessa: "affinché tu viva lungamente sulla terra". E quindi nel termine pietà è inclusa l'elargizione di qualsiasi elemosina.

ARTICOLO 6:

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

II^a II^a q. 32 a. 6, arg. 1

L'ordine della carità non va rispettato meno nel campo della beneficenza che in quello dell'affetto interiore. **Ora chi nell'agire inverte l'ordine della carità commette peccato**: perché l'ordine della carità è di precetto. Ora, siccome ciascuno è tenuto ad amare se stesso più del prossimo, è chiaro che pecca se toglie a se stesso il necessario per darlo ad altri.

II^a II^a q. 32 a. 6, arg. 2

Chi regala cose che a lui sono necessarie è un dissipatore delle sue sostanze: il che è proprio del prodigo, **come insegna Aristotele**. Ma nessun'opera viziosa è da compiersi. Dunque non si deve fare l'elemosina col proprio necessario.

II^a II^a q. 32 a. 6, arg. 3

L'Apostolo insegna, **1Timoteo 5, 8**: "Se qualcuno non pensa ai suoi, massime a quei di casa, costui ha rinnegato la fede, ed è peggio d'un infedele". Ma dando via quello che è necessario a se stessi, o alla propria gente uno compromette la cura che deve avere di se stesso e dei suoi. **Perciò chiunque fa l'elemosina con ciò che gli è necessario pecca gravemente**.

II^a II^a q. 32 a. 6. SED CONTRA:

Il Signore ha detto, **Matteo 19, 21**: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri". Ora, chi dà ai poveri tutto ciò che possiede, non solo dà il superfluo, ma anche il necessario. **Dunque uno può fare l'elemosina anche col necessario.**

II^a II^a q. 32 a. 6. RESPONDEO:

Il necessario può essere di due specie:

- **Primo**, può trattarsi di un bene, senza il quale un dato essere **non può sussistere**. **Ebbene, dare l'elemosina con tale necessario è assolutamente proibito**: e cioè, nel caso che uno, trovandosi in necessità, avesse appena di che sostentare se stesso e i propri figli, o altre persone a lui affidate. Infatti dare l'elemosina con questo necessario equivale a togliere la vita a se stesso e alla propria gente. - A meno che non si trattasse di un caso in cui, togliendolo a se stesso, l'offrisse per una persona qualificata, che è di sostegno per la Chiesa o per la patria: poiché per la salvezza di una tale persona uno esporrebbe virtuosamente se stesso e i suoi al pericolo di morte, essendo il bene comune da preferirsi al proprio bene.

- **Secondo**, un bene può essere necessario nel senso che senza di esso non è possibile vivere secondo la **condizione o lo stato** della propria persona, o delle persone affidate alle proprie cure. Però i limiti di questo necessario non sono qualche cosa di rigidamente definito: ché con l'aggiunta di molti beni non si può giudicare senz'altro di essere al di là di tale necessario; e con la sottrazione di molte cose rimane ancora possibile vivere secondo il proprio stato. **Ebbene, fare elemosina con codesti beni è cosa buona: ma non è di precetto**, bensì di consiglio. Sarebbe un disordine invece se uno elargisse tanto dei suoi beni, da non poter vivere con ciò che rimane secondo il proprio stato, o da non poter compiere i propri doveri: infatti nessuno deve vivere in maniera indecorosa.

- Però in questo si devono fare tre eccezioni:

+ **La prima** si avvera quando uno muta il proprio stato, **entrando in religione**. Infatti allora, dando via tutto per amore di Cristo, uno compie un'opera (di consiglio) di perfezione, passando a un altro stato.

+ **Secondo**, quando i beni di cui si priva, sebbene necessari alla sua condizione di vita, si possono facilmente **risarcire** [=recuperare], senza gravi inconvenienti.

+ **Terzo**, quando capitasse l'**estrema necessità di una persona privata**, o nelle **grandi calamità della patria**. In questi casi uno farà bene a trascurare le esigenze del proprio stato, per far fronte a una più grave necessità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

È facile così rispondere anche alle obiezioni.

ARTICOLO 7:

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

II^a II^a q. 32 a. 7, arg. 1

Luca 16, 9: "Fatevi degli amici col mammona d'iniquità". Ora, **mammona** sta a indicare le ricchezze. Dunque uno può farsi degli amici spirituali con le ricchezze male acquistate, dandole in elemosina.

II^a II^a q. 32 a. 7, arg. 2

Qualsiasi guadagno turpe è male acquistato. Ma il guadagno del meretrice è turpe; tanto è vero che vien proibito di offrire con esso un sacrificio a Dio, **Deuteronomio 21, 18**: "**Non darai per offerta nella casa del tuo Dio la paga d'una meretrice**". Così pure è un acquisto turpe **ciò che si vince nel gioco**: poiché, come dice il **Filosofo**, "questi tali (i giocatori) si arricchiscono alle spalle degli amici, ai quali bisognerebbe dare". Così pure è turpissimo **ciò che si acquista per simonia**, con la quale si fa ingiuria allo Spirito Santo. E tuttavia con questi beni si può fare l'elemosina. Perciò si può fare l'elemosina con i beni male acquistati.

IIª IIª q. 32 a. 7, arg. 3

Son più da evitarsi i mali più gravi che quelli meno gravi. Ora, è un peccato meno grave il possesso della roba altrui che l'omicidio; peccato questo che uno incorre, **come dice S. Ambrogio**, se non soccorre chi si trova in estrema necessità: "**Sfama chi muore di fame; perché se non lo sfami l'uccidi**". Dunque in certi casi si può fare elemosina coi beni male acquistati.

IIª IIª q. 32 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: "**Fate elemosina con l'onesto lavoro. Poiché non potrete corrompere Cristo giudice, ed evitare di comparire al suo cospetto con i poveri che avrete spogliato. Non fate l'elemosina con le estorsioni e le usure. Io parlo ai fedeli, a coloro ai quali viene distribuito il corpo di Cristo**".

IIª IIª q. 32 a. 7. RESPONDEO:

Una cosa può essere male acquistata in tre maniere:

- **Primo**, in modo che la cosa sia dovuta a colui dal quale fu acquistata, e chi l'ha non ha il diritto di ritenerla: e questo avviene **nei casi di rapina, di furto e di usura**. E siccome di questi beni uno è tenuto a fare la restituzione, non può fare con essi l'elemosina.

- **Secondo**, una cosa può essere così malamente acquistata, che chi l'ha avuta non può ritenerla, e tuttavia non è dovuta a chi l'ha concessa, perché l'uno l'ha ricevuta e l'altro l'ha data contro giustizia: e questo avviene nella **simonia**, in cui chi dà e chi riceve agisce contro la giustizia della legge divina. Perciò questi beni non vanno restituiti a chi li ha dati, ma devono andare in elemosine. Lo stesso si dica di casi analoghi, in cui il dare e il ricevere sono contro la legge.

- **Terzo**, un bene può essere male acquistato non perché l'acquisto medesimo è illecito, ma perché la cosa da cui si ricava è disonesta: ciò è evidente, p. es., nel guadagno che fa una donna col **meretrice**. E questo propriamente si chiama **turpe guadagno**. La donna infatti che fa la meretrice esercita un mestiere turpe contro la legge di Dio: ma nel ricevere il compenso non agisce ingiustamente, né contro la legge. Perciò essa può ritenere quello che fu così malamente acquistato, e può con esso fare elemosina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 32 a. 7, ad arg. 1

Come scrive **S. Agostino**, "**alcuni, male interpretando quelle parole del Signore, rubano la roba altrui, e facendo con essa anche delle elemosine ai poveri, pensano così di adempiere ciò che è comandato. Ma questa interpretazione dev'essere corretta**". E altrove spiega: "**Tutte le ricchezze sono dette inique, perché non sono ricchezze che per gli iniqui, i quali mettono in esse la loro speranza**". - Oppure, come dice **S. Ambrogio**, il Signore "**chiamò iniquo il mammona, perché esso tenta i nostri affetti con le molteplici attrattive delle ricchezze**". - Oppure come spiega **S. Basilio**, perché "**tra i molti predecessori, che godettero il tuo patrimonio, c'è sempre qualcuno che ha usurpato i beni altrui, anche se tu non lo sai**". - Oppure tutte le ricchezze sono dette di iniquità, nel senso di ingiustizia; poiché non sono distribuite con uguaglianza, ma uno è nella miseria e l'altro nell'abbondanza.

IIª IIª q. 32 a. 7, ad arg. 2

- Del **guadagno fatto col meretricio** abbiamo spiegato come si possa fare elemosina. Con esso non si può fare invece un'offerta, o un sacrificio all'altare, sia per lo scandalo, sia per il rispetto dovuto alle cose sacre.

- E anche con i beni acquistati per **simonia** si può fare l'elemosina; poiché essi non sono dovuti a chi li ha dati, avendo egli meritato di perderli.

- **Quelli invece acquistati nel gioco sono illeciti per legge divina**: è proibito, cioè, di fare un guadagno su chi non può alienare i propri averi, cioè sui minorenni, sui pazzi e su altre persone del genere; è proibito attirare altri al gioco col desiderio di guadagnare, e quindi di guadagnare con inganno. In questi casi uno è **tenuto alla restituzione: e quindi non può con questi beni fare l'elemosina**. Inoltre questi guadagni sono illeciti per **diritto positivo civile**, il quale proibisce comunemente questo guadagno. Siccome però il diritto civile non obbliga tutti, ma quelli soltanto che sono soggetti a queste leggi, e può essere abrogato dalla consuetudine contraria, quelli che sono soggetti a codeste leggi **son tenuti comunemente a restituire simili guadagni, a meno che non sia prevalsa la consuetudine contraria**, o nel caso che uno abbia guadagnato su chi lo aveva sollecitato a giocare. In questo caso uno non è tenuto a restituire, poiché chi ha perso non ha diritto alla restituzione; d'altra parte non è lecito ritenere la vincita, finché dura la legge positiva suddetta; e quindi allora uno è tenuto a darla in elemosina.

IIª IIª q. 32 a. 7, ad arg. 3

In caso di estrema necessità tutto è comune. Perciò a chi si trova in tale necessità è **lecito prendere la roba altrui per sostentarsi**, se non trova nessuno disposto a dargliela. Per lo stesso motivo è lecito ritenere qualche cosa dei beni altrui per farne elemosina: anzi è lecito prenderli, se non è possibile provvedere diversamente a chi si trova in necessità. Però, se si può fare senza pericoli, si deve provvedere al povero che si trova in estrema necessità dopo avere richiesto il consenso del proprietario.

ARTICOLO 8:

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

IIª IIª q. 32 a. 8, arg. 1

I religiosi sono sotto il potere di coloro ai quali hanno fatto il **voto di obbedienza**. Ora, se ad essi non fosse lecito fare l'elemosina, ricevessero un danno dallo stato religioso: poiché, a detta di **S. Ambrogio**, "**la perfezione della religione cristiana sta nella pietà**", la quale viene lodata specialmente per l'elargizione delle elemosine. Perciò quelli che sono soggetti all'altrui potere possono fare elemosine.

IIª IIª q. 32 a. 8, arg. 2

La moglie, come dice S. Paolo, è, **Efesini 5, 23: "il marito infatti è capo della moglie"**. Ma la moglie, essendo data all'uomo come compagna, può fare l'elemosina: infatti si legge di S. Lucia che faceva elemosine all'insaputa dello sposo. Quindi, per il fatto che uno è soggetto all'altrui potere, non perde la facoltà di fare l'elemosina.

IIª IIª q. 32 a. 8, arg. 3

I figli per natura sono soggetti al potere dei genitori; di qui l'esortazione dell'Apostolo: **Efesini 6, 1: "Figlioli, obbedite ai vostri genitori nel Signore"**. Ora, i figlioli, come sembra, possono fare elemosine con le sostanze paterne: perché in qualche modo esse loro appartengono, essendo **gli eredi**; e siccome ne possono usare a vantaggio del corpo, molto più ne possono usare a vantaggio dell'anima, dandole in elemosina. Dunque chi è soggetto all'altrui potere può fare l'elemosina.

IIª IIª q. 32 a. 8, arg. 4

Gli schiavi sono soggetti al potere dei loro padroni; come appare dalle parole di S. Paolo, **Tito 2, 9**: "**Gli schiavi siano soggetti ai loro padroni**". Ma essi hanno la facoltà di compiere certe cose a vantaggio dei loro padroni: e questo lo fanno specialmente elargendo elemosine per essi. Dunque quelli che sono soggetti all'altrui potere possono fare l'elemosina.

II^a II^a q. 32 a. 8. SED CONTRA:

Come ricorda **S. Agostino**, **le elemosine vanno fatte col proprio onesto guadagno e non con la roba altrui**. Ora, se i sottoposti facessero l'elemosina, lo farebbero con la roba degli altri. Essi perciò non possono farla.

II^a II^a q. 32 a. 8. RESPONDEO:

Chi è soggetto all'altrui potere deve regolarsi, in quanto tale, secondo gli ordini del suo superiore: infatti **l'ordine naturale esige che gli inferiori siano regolati mediante i superiori**. Perciò uno, nelle cose in cui è soggetto al suo superiore, deve comportarsi non altrimenti che uniformandosi alle disposizioni ricevute da lui. Perciò chi non è padrone di se stesso non può fare elemosine delle sostanze per le quali dipende da un superiore, se non nella misura in cui gli è permesso dal superiore. - **Se invece avesse qualche cosa in cui non è soggetto al suo superiore, in questo non sarebbe sotto il di lui potere, ma padrone di sé. E con questi beni egli ha facoltà di fare l'elemosina.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 32 a. 8, ad arg. 1

Il **monaco**, se ne ha l'incombenza dal suo prelado, può fare l'elemosina con i beni del monastero, secondo gli ordini ricevuti. Se invece non ha questa incombenza, **non avendo più niente di proprio, non può fare l'elemosina senza il permesso**, espresso o presunto, del proprio abate: meno che **nel caso di estrema necessità**, in cui gli sarebbe lecito persino rubare per fare l'elemosina. E per questo non si dica che i monaci sono in una condizione peggiore: poiché come si legge nel De Ecclesiasticis Dogmatibus, "è cosa buona distribuire le proprie sostanze ai poveri con parsimonia, ma è cosa migliore dare via tutto in una volta, con l'intenzione di seguire il Signore, e liberi da ogni sollecitudine accettare la povertà con Cristo".

II^a II^a q. 32 a. 8, ad arg. 2

Se la moglie, oltre la dote, possiede altri beni ordinati a sostenere i pesi del matrimonio, o del proprio guadagno o in qualsiasi altro modo lecito, può con essi fare elemosine, anche senza il permesso del marito: però moderatamente, per non depauperare con degli eccessi il marito. Invece essa non può fare altre elemosine, senza il permesso, espresso o presunto, del suo marito, **all'infuori dei casi di necessità**, come abbiamo detto per il monaco. Infatti sebbene **la moglie sia uguale al marito** per quanto riguarda l'atto del matrimonio, nelle cose riguardanti l'economia domestica **"l'uomo è capo della donna"**, come dice l'Apostolo. - S. Lucia poi aveva non il marito, ma lo sposo, o fidanzato. Perciò col solo permesso di sua madre poteva fare l'elemosina.

[I moralisti moderni non accettano questa parità della sposa con i religiosi. Nell'espressione di San Tommaso c'è l'eco di una condizione minoritaria della donna secondo il pensiero giuridico medievale. Oggi anche per le mutate condizioni sociali nessuno potrebbe sottoscrivere la sua affermazione.]

II^a II^a q. 32 a. 8, ad arg. 3

Gli averi di un figlio di famiglia appartengono al padre. Perciò egli non può fare dell'elemosina (altro che quella poca che egli può presumere che sia gradita a suo padre): a meno che il padre non gli abbia dato questa incombenza. - Lo stesso si dica degli **schiavi, o servi**.

II^a II^a q. 32 a. 8, ad arg. 4

È così risolta anche la quarta difficoltà.

ARTICOLO 9:

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

II^a II^a q. 32 a. 9, arg. 1

Sta scritto, **Siracide 12, 4, 6**: "Da' all'uomo pio e non ti curare del peccatore; fa' del bene all'umile e non dare all'empio". Ma talora capita che i nostri congiunti sono peccatori ed empi. Perciò nel fare l'elemosina non dobbiamo preferirli.

II^a II^a q. 32 a. 9, arg. 2

Le elemosine vanno fatte per la **ricompensa della vita eterna**, secondo le parole evangeliche, **Matteo 6, 18**: "E il Padre tuo, che vede nel segreto, ti darà la ricompensa". Ma questa ricompensa si acquista specialmente con le **elemosine fatte ai santi**: "Fatevi degli amici col mammona d'iniquità, affinché quando voi venite a mancare, vi accolgano nei tabernacoli eterni"; parole del Signore queste che **S. Agostino** spiega così: "Chi sono coloro che possederanno gli eterni tabernacoli, se non i santi di Dio? E chi sono coloro che da essi devono essere ricevuti in questi tabernacoli, se non coloro che soccorrono alla loro indigenza?". Dunque le elemosine si devono dare di preferenza ai più santi e non ai nostri congiunti più stretti.

II^a II^a q. 32 a. 9, arg. 3

Ognuno è sommamente congiunto a se stesso. Ora, nessuno non può fare l'elemosina a se stesso. Quindi non sembra che di preferenza si debba fare l'elemosina ai congiunti più stretti.

II^a II^a q. 32 a. 9. SED CONTRA:

L'Apostolo ammonisce, **1Timoteo 5, 8**: "Se qualcuno non pensa ai suoi, massime a quei di casa, costui ha rinnegato la fede ed è peggio di un infedele".

II^a II^a q. 32 a. 9. RESPONDEO:

Come insegna **S. Agostino**, **i nostri congiunti più stretti sono toccati a noi come in sorte, perché noi ad essi provvediamo maggiormente**. Tuttavia in questo si deve procedere con discrezione, badando ai vari **gradi di parentela, di santità e di utilità**. Infatti a chi è molto più santo, o a chi è in maggior bisogno, oppure è più utile al bene comune si deve dare l'elemosina più che a una persona della nostra parentela; specialmente poi se la parentela non è molto stretta, e non abbiamo speciali doveri d'assistenza verso tale persona, e non si trovi in particolari necessità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 32 a. 9, ad arg. 1

Il peccatore non **si deve soccorrere** in quanto peccatore, cioè in modo da sostenerlo nel peccato: **ma in quanto è un uomo, cioè per sostentarne la natura**.

II^a II^a q. 32 a. 9, ad arg. 2

L'elemosina giova alla **retribuzione della vita eterna** in due maniere:

- **Primo**, in quanto è **radicata nella carità**. E da questo lato l'elemosina è meritoria in quanto in essa si osserva **l'ordine della carità**, il quale esige che noi si provveda maggiormente ai nostri congiunti più stretti, a parità di condizioni. Perciò S. Ambrogio ha scritto: "Questa è la liberalità degna di lode, che tu non trascuri i tuoi

consanguinei, se li sai nell'indigenza: è preferibile infatti che tu stesso provveda ai tuoi, i quali sentono vergogna a domandare aiuto agli estranei".

- **Secondo**, l'elemosina giova alla retribuzione della vita eterna per il merito di colui al quale essa si fa, e che prega per il suo benefattore. Di questo appunto parla S. Agostino nel passo citato.

II^a II^a q. 32 a. 9, ad arg. 3

Essendo l'elemosina un'opera di misericordia, come la misericordia non ha per oggetto noi stessi in senso proprio, ma solo in senso metaforico, secondo le spiegazioni date; così a tutto rigore nessuno può fare l'elemosina a se stesso, e non a nome di altri. Se uno, p. es., è posto a distribuire l'elemosina, trovandosi nell'indigenza, può prenderne lui stesso, con la stessa misura con la quale la distribuisce agli altri.

ARTICOLO 10:

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

II^a II^a q. 32 a. 10, arg. 1

L'elemosina si deve fare specialmente ai propri congiunti. Ma a costoro, come spiega S. Ambrogio non si deve dare "in modo da farli arricchire". Dunque neppure agli altri si deve dare con larghezza.

II^a II^a q. 32 a. 10, arg. 2

Il medesimo S. Ambrogio ha scritto: "**Le ricchezze non si devono effondere tutte insieme, ma dispensarle**". Ora, largheggiare equivale a effondere. Dunque l'elemosina non va fatta con larghezza.

II^a II^a q. 32 a. 10, arg. 3

L'Apostolo ammonisce, **2Corinti 8, 13**: "**Non si tratta di dare sollievo ad altri**", cioè di fare in modo che gli altri vivano oziosamente coi nostri beni, "**e afflizione a voi**", cioè miseria. Ma succederebbe proprio questo, se le elemosine si dessero con larghezza. Dunque l'elemosina non si deve dare in abbondanza.

II^a II^a q. 32 a. 10. SED CONTRA:

Sta scritto, **Tobia 4, 9**: "**Se avrai molto, darai in abbondanza**".

II^a II^a q. 32 a. 10. RESPONDEO:

- La larghezza dell'elemosina si può considerare e **da parte di chi dà**, e da parte di chi riceve. Da parte di chi dà, quando uno dà molto in proporzione delle sue facoltà. E dare così con larghezza è cosa lodevole; infatti il Signore lodò per questo la vedova, **Luca 21, 3, 4** la quale "**nella sua povertà aveva offerto tutto quanto aveva per vivere**": - purché si osservi quanto sopra abbiamo detto sul modo di fare l'elemosina col necessario.

- Invece **da parte di chi riceve** l'elemosina può essere abbondante in due maniere:

+ **Primo**, in modo da soddisfare efficacemente alla sua indigenza. Ebbene, dare con larghezza l'elemosina in questo modo **è cosa lodevole**.

+ **Secondo**, in modo da avanzarne del superfluo. **E questo non è lodevole**, ma è meglio allora dare a un numero maggiore di bisognosi. Ecco perché l'Apostolo scriveva: "**Se anche distribuissi ai poveri...**"; parole che la **Glossa** così spiega: "**Così viene insegnato un accorgimento dell'elemosina, cioè che non va data a uno solo, ma a molti, perché a molti possa giovare**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 32 a. 10, ad arg. 1

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

IIª IIª q. 32 a. 10, ad arg. 2

Quel testo parla della larghezza dell'elemosina da parte di chi dà. - Ma esso va inteso nel senso che **Dio non vuole l'effusione di tutte le ricchezze**, se non nel mutamento del proprio stato. Infatti **S. Ambrogio** continua: **"A meno che uno non faccia come Eliseo, il quale uccise i buoi, e sfamò i poveri con quanto aveva, per non essere più trattenuto da nessuna cura domestica"**.

IIª IIª q. 32 a. 10, ad arg. 3

- Il testo citato con l'espressione: **"Non si tratta di dar sollievo ad altri"**, accenna alla larghezza dell'elemosina che supera il bisogno di chi la riceve, al quale va fatta l'elemosina **non per farne un ricco, ma per sostentarlo**. In questo però ci vuole una certa discrezione per le diverse condizioni degli uomini, alcuni dei quali educati nell'agiatezza han bisogno di cibi e di vestiti più delicati. Di qui l'ammonimento di S. Ambrogio: "Nel dare va tenuta presente l'età e la debolezza (di ciascuno). Talora anche la vergogna, che tradisce la nobiltà dei natali... E si osservi se uno è decaduto dalla ricchezza nella miseria, senza sua colpa".

- Invece con l'espressione: **"e afflizione a voi"**, (il testo paolino) parla dell'abbondanza da parte di chi dona. Però, come nota la **Glossa**, **"così dicendo, non esclude che ciò sarebbe una cosa migliore"**, cioè dare con larghezza. **"Ma ha timore dei deboli (scrupolosi), ai quali raccomanda di dare in modo da non dover soffrire essi la povertà"**.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La carità >> Correzione fraterna

Questione 33

Proemio

Passiamo ora a trattare della **correzione fraterna**. Sull'argomento si pongono otto quesiti:

- 1. Se la correzione fraterna sia un atto di carità;**
- 2. Se sia di precetto;**
- 3. Se questo precetto obblighi tutti, o soltanto i prelati;**
- 4. Se i sudditi siano tenuti per questo precetto a correggere i superiori;**
- 5. Se un peccatore possa correggere gli altri;**
- 6. Se si debba correggere uno, che con la correzione diventa peggiore;**
- 7. Se la pubblica denuncia debba essere preceduta dalla correzione segreta;**
- 8. Se la denuncia debba essere preceduta dalla produzione di testimoni.**

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

I^a II^a q. 33 a. 1, arg. 1

Nel commentare quel passo evangelico, **Matteo 18, 15**: "**Se il tuo fratello pecca contro di te...**", la **Glossa** afferma, che il fratello va rimproverato "**per lo zelo della giustizia**". Ma la **giustizia** è una virtù diversa dalla carità. Dunque la correzione fraterna non è un atto di carità, ma di giustizia.

II^a II^a q. 33 a. 1, arg. 2

La correzione fraterna viene fatta con **un'ammonizione segreta**. Ora, l'ammonizione è un consiglio, e questo appartiene alla **prudenza**: poiché a detta di **Aristotele** è proprio del prudente "esser pronto a dare buoni consigli". Perciò la correzione fraterna non è un atto di carità, ma di prudenza.

II^a II^a q. 33 a. 1, arg. 3

Atti contrari non appartengono a una medesima virtù. Ora, sopportare chi pecca è un atto di **carità**, come risulta dalle parole di S. Paolo, **Galati 6, 2**: "**Portate i pesi gli uni degli altri, così adempirete la legge di Cristo**", che è la legge della carità. Quindi correggere il fratello che pecca, **essendo il contrario della sopportazione**, non è un atto di carità.

II^a II^a q. 33 a. 1. SED CONTRA:

Correggere chi sbaglia è un'elemosina spirituale. Ma l'elemosina, come abbiamo visto, è un atto di carità. Dunque anche la correzione fraterna è un atto di carità.

II^a II^a q. 33 a. 1. RESPONDEO:

La correzione di chi sbaglia è un rimedio da usarsi contro il peccato altrui. Ora, questo peccato si può considerare sotto due aspetti: primo, in quanto è nocivo a chi lo compie; secondo, in quanto è nocivo per gli altri, che ne vengono lesi o scandalizzati; oppure in quanto compromette il bene comune, la cui giustizia viene turbata dal peccato. Perciò ci sono due modi di correggere il peccatore.

- **Il primo** che applica un rimedio al peccato in quanto questo è **un male di chi pecca**: e questa propriamente è la correzione fraterna, ordinata all'emenda del colpevole. Ora, togliere il male di una persona equivale a **procurarle il bene**. Ma **procurare il bene del proprio fratello appartiene alla carità**, con la quale vogliamo e facciamo del bene agli amici. Dunque la correzione fraterna è un **atto di carità**: perché con essa combattiamo il male del fratello, cioè il peccato. **E questo appartiene alla carità più della eliminazione di qualsiasi danno esterno**, e di qualsiasi malanno corporale: cioè quanto il bene corrispettivo della virtù è più affine alla carità che il bene del corpo o delle cose esterne. Perciò la correzione fraterna è un atto di carità superiore alla cura delle malattie del corpo, e alle elemosine che tolgono la miseria esteriore. - **C'è invece una seconda correzione** la quale usa un rimedio al peccato del colpevole in quanto male altrui, e specialmente in quanto nuoce al bene comune. **E tale correzione è un atto di giustizia**, la quale ha il compito di custodire la rettitudine dell'onestà nei rapporti reciproci.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 33 a. 1, ad arg. 1

Quel commento parla della seconda correzione, che è un atto di giustizia. - Oppure, se parla della prima, giustizia là va presa quale virtù in generale, come vedremo: cioè nel senso in cui "ogni peccato è un'ingiustizia", a detta di S. Giovanni, perché contrario alla giustizia.

II^a II^a q. 33 a. 1, ad arg. 2

Come il Filosofo spiega, "la prudenza rende retti i mezzi ordinati al fine", dei quali si occupa il consiglio e l'elezione. Tuttavia, siccome con **la prudenza si agisce con rettitudine in ordine al fine di determinate virtù morali**, come la temperanza o la forza, codesti atti appartengono principalmente alla virtù di cui perseguono il fine. E poiché l'ammonizione che si fa nella correzione fraterna è ordinata a togliere il peccato dal proprio fratello, il che appartiene alla **carità**, è evidente che codesta ammonizione è principalmente un atto di carità, **in quanto questa lo comanda**; mentre appartiene alla **prudenza** in modo secondario, perché **esecutrice e regolatrice di esso**.

II^a II^a q. 33 a. 1, ad arg. 3

La **correzione** fraterna non è contraria alla **sopportazione** dei deboli, ma piuttosto deriva da essa. Infatti uno in tanto sopporta il colpevole, in quanto non si turba contro di lui, ma conserva per lui della **benevolenza**. E da questo nasce il tentativo di condurlo ad emendarsi.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **correzione fraterna** non sia di **precetto**. Infatti:

II^a II^a q. 33 a. 2, arg. 1

Ciò che è impossibile non può mai essere di precetto, come si rileva dalle parole di S. **Girolamo**: "**Maledetto chi dice che Dio ha comandato qualche cosa d'impossibile**". Ora, nella Scrittura si legge, **Siracide 7, 14**: "**Considera le opere di Dio, come nessuno possa correggere ciò che egli dispregiò**". Dunque la correzione fraterna non è di precetto.

II^a II^a q. 33 a. 2, arg. 2

Tutti i precetti della legge divina si riducono a quelli del **decalogo**. Ma la correzione fraterna non ricade in nessuno dei precetti del decalogo. Quindi non è di precetto.

II^a II^a q. 33 a. 2, arg. 3

L'omissione di un precetto divino è peccato mortale, e questo non può trovarsi nei santi. Invece l'omissione della correzione fraterna si riscontra anche nei santi e nelle persone spirituali. Infatti S. Agostino afferma, che "non soltanto i deboli, ma anche coloro che sono nei gradi superiori della vita si astengono dal riprendere gli altri per certi attaccamenti dell'amor proprio, e non per dovere di carità". **Perciò la correzione fraterna non è di precetto**.

II^a II^a q. 33 a. 2, arg. 4

Ciò che è di precetto ha l'aspetto di cosa dovuta. Perciò **se la correzione fraterna fosse di precetto, si sarebbe in debito coi fratelli che peccano di curarne la correzione**. Ma chi ha un debito materiale, mettiamo di danaro, non può contentarsi di aspettare il creditore, ma deve cercarlo per rendere il suo debito. Dunque bisognerebbe che uno cercasse quelli che hanno bisogno di essere corretti. E questo non è ammissibile: sia per la moltitudine dei colpevoli, cui un solo uomo non sarebbe capace di soddisfare; sia perché allora bisognerebbe che i religiosi uscissero dai loro chiostri per correggere la gente, il che non è da pensarsi. Dunque la correzione fraterna non è di precetto.

II^a II^a q. 33 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino ammonisce: "**Se trascuri di correggere, diventi peggiore di chi ha peccato**". Ma questo non avverrebbe, se uno con tale negligenza non trascurasse un precetto. Dunque la correzione fraterna è di precetto.

II^a II^a q. 33 a. 2. RESPONDEO:

La correzione fraterna è di precetto. Si deve però notare che mentre i precetti negativi della legge proibiscono gli atti peccaminosi, i precetti affermativi inducono ad atti di virtù. Ma gli atti peccaminosi sono cattivi per se stessi, e non possono esser buoni in nessuna maniera, in nessun luogo e in nessun tempo: poiché sono legati per se stessi a un fine cattivo, come dice Aristotele. Ecco perché **i precetti negativi obbligano sempre e in tutti i casi.** **Gli atti virtuosi,** invece, non sono da farsi in un modo qualsiasi, ma osservando le debite circostanze richieste per farne degli atti virtuosi: cioè facendoli **dove si deve, quando si deve, e come si deve.** E poiché le disposizioni dei mezzi dipendono dal fine, tra le circostanze degli atti virtuosi si deve tener presente specialmente il fine, che è il bene della virtù. **Perciò se c'è l'omissione di una circostanza relativa all'atto virtuoso, la quale elimina totalmente il bene della virtù, l'atto è contrario al precetto.** Se invece viene a mancare una circostanza la quale non toglie del tutto la virtù, sebbene non raggiunga la perfezione di essa, l'atto non è contrario al precetto. Ecco perché il Filosofo afferma, che se ci si allontana di poco dal giusto mezzo, non siamo contro la virtù: se invece ci si allontana di molto, si distrugge la virtù nel proprio atto. **Ora, la correzione fraterna è ordinata all'emendazione dei fratelli.** Perciò essa è di precetto in quanto è necessaria a codesto fine: non già nel senso che si debba correggere il fratello che sbaglia in qualsiasi luogo e in qualsiasi tempo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 33 a. 2, ad arg. 1

In tutte le opere buone l'azione umana non è efficace, senza l'aiuto di Dio: **tuttavia l'uomo deve fare quanto sta in lui.** Di qui l'ammonizione di **S. Agostino**: **"Non sapendo noi chi appartiene al numero dei predestinati, dobbiamo avere tanto affetto di carità, da volere che tutti si salvino"**. Perciò dobbiamo offrire a tutti la correzione fraterna, sperando nell'aiuto di Dio.

II^a II^a q. 33 a. 2, ad arg. 2

Come sopra abbiamo visto, tutti i precetti ordinati a prestare qualche beneficio al prossimo si riducono al precetto che comanda di onorare i genitori.

II^a II^a q. 33 a. 2, ad arg. 3

La correzione fraterna può essere omessa in tre modi:

- **Primo, in maniera meritoria**: quando uno la lascia **per motivi di carità.** Scrive infatti **S. Agostino**: **"Se uno lascia di rimproverare e di correggere i peccatori perché aspetta un momento più opportuno; oppure per paura che diventino peggiori, o che impediscano la formazione di altri nella via del bene e della pietà, e facciano pressione sui deboli e li allontanino dalla fede, non sembra che ci sia allora un motivo di amor proprio, ma di carità"**.

- **Secondo**, l'omissione della correzione fraterna può coincidere col **peccato mortale**: quando cioè, come dice **S. Agostino**, **"si ha paura del giudizio del volgo, o dell'uccisione, o delle percosse"**; quando però questa paura domina tanto nell'anima da sopraffare la carità fraterna. E questo avviene quando uno pensa di poter ritrarre, con ogni probabilità, dalla colpa un peccatore, e tuttavia trascura di farlo **per timore, o per egoismo.**

- **Terzo**, questa omissione può essere un **peccato veniale**: quando il timore e l'egoismo rendono l'uomo restio alla correzione fraterna; però non da trascurarla per timore o per egoismo, ai quali **in cuor suo prepone la carità fraterna, quando è persuaso di poter così ritrarre il proprio fratello dal peccato.** E in questo modo talora anche gli uomini di santa vita trascurano di correggere i colpevoli.

II^a II^a q. 33 a. 2, ad arg. 4

Ciò che è dovuto a una persona ben determinata, sia esso un bene materiale o spirituale, siamo tenuti a offrirlo senza aspettare che essa venga a chiederlo, ma è nostro dovere essere solleciti nel ricercarlo. Perciò, come il debitore è tenuto a cercare il creditore quando scade il tempo di restituire il debito, così chi ha

la cura spirituale di qualcuno deve cercarlo per correggerlo dei suoi peccati. Invece per le opere buone, corporali o spirituali, che non sono dovute a persone determinate, bensì **al prossimo in generale, non è necessario cercare quelli che ne hanno bisogno, ma basta esercitarle su quelli che si presentano**: poiché, come dice S. Agostino, questo si deve considerare "come una specie di sorte". Per questo altrove egli dice, che il "Signore ci avverte di non trascurare reciprocamente i nostri peccati, non già ricercando i difetti da riprendere, ma osservando ciò che puoi correggere". **Altrimenti diventeremmo investigatori dell'altrui condotta, contro l'ammonimento della Scrittura, Proverbi 24, 15: "Non cercare l'empietà nella casa del giusto, e non turbare la sua quiete"**. - Perciò è evidente non essere necessario che i religiosi escano dai chiostri per correggere i peccatori.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la correzione fraterna non spetti che ai **prelati** [=Titolo dei membri del clero secolare o regolare forniti di giurisdizione]. Infatti:

II^a II^a q. 33 a. 3, arg. 1

S. Girolamo scrive: "I sacerdoti cerchino di osservare quelle parole evangeliche: "Se il tuo fratello pecca contro di te, ecc.""'. Ora, col termine sacerdoti si usava indicare i prelati, che hanno la cura spirituale degli altri. Perciò ai soli prelati spetta la correzione fraterna.

II^a II^a q. 33 a. 3, arg. 2

La correzione fraterna è un'elemosina spirituale. Ma **fare l'elemosina materiale spetta a quelli che sono superiori nelle cose temporali, cioè ai più ricchi. Quindi anche la correzione fraterna spetta a coloro che sono superiori nelle cose spirituali, cioè ai prelati.**

II^a II^a q. 33 a. 3, arg. 3

Chi corregge, smuove un altro con la sua ammonizione. Ora, tra gli esseri fisici, o naturali, i corpi inferiori sono mossi da quelli superiori. Dunque anche nell'ordine della virtù, il quale segue l'ordine della natura, soltanto ai prelati spetta correggere gli inferiori.

II^a II^a q. 33 a. 3. SED CONTRA:

Nel **Decreto di Graziano** si legge: **"Tanto i sacerdoti che tutti gli altri fedeli devono avere somma cura di coloro che si perdono, in modo che con i loro rimproveri, o li correggano dei peccati, oppure, se si mostrano incorreggibili, vengano separati dalla Chiesa"**.

II^a II^a q. 33 a. 3. RESPONDEO:

Come abbiamo già visto, ci sono due tipi di correzione. La prima, che è **un atto di carità**, e che tende principalmente ad emendare il fratello colpevole mediante la semplice ammonizione. E tale correzione spetta a chiunque abbia la carità, sia egli suddito o prelato. - C'è poi una seconda correzione che è **un atto di giustizia**, nella quale si ha di mira il bene comune, che viene procurato non soltanto mediante l'**ammonizione**, ma talora anche con la **punizione**, perché gli altri dal timore siano distolti dalla colpa. **E questa correzione spetta ai soli prelati**, i quali hanno il compito non soltanto di ammonire, ma anche di correggere con la punizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 33 a. 3, ad arg. 1

Anche nella correzione fraterna, che interessa tutti, il dovere dei prelati è più grave, come nota S. Agostino. Infatti come uno è tenuto di più a beneficiare materialmente coloro che sono affidati alle sue cure temporali, così è tenuto di più a beneficiare spiritualmente, con la correzione, con l'insegnamento, ecc., quelli che sono

affidati alle sue cure spirituali. Perciò **S.** Girolamo non intende dire che il precetto della correzione fraterna interessa soltanto i sacerdoti; ma che li interessa in maniera speciale.

II^a II^a q. 33 a. 3, ad arg. 2

Come chi è in grado di soccorrere materialmente è relativamente ricco, così chi conserva sano il giudizio della ragione, in modo da poter correggere l'altrui peccato, in questo è da considerarsi superiore.

II^a II^a q. 33 a. 3, ad arg. 3

Anche tra gli esseri fisici, o naturali, alcuni esercitano influssi reciproci, in forza di una superiorità scambievolmente: cioè per il fatto che ciascuno di essi in qualche modo è in atto, e in qualche modo in potenza rispetto all'altro. Parimente, una persona, in quanto ha conservato sano il giudizio della ragione rispetto alla cosa in cui un altro sbaglia, è in grado di correggerlo, sebbene non sia superiore a lui in modo assoluto.

ARTICOLO 4:

[La dottrina dell'autore che rispecchia con esattezza il pensiero della Chiesa, evita i due eccessi opposti: il timore servile di fronte all'autorità che scende fino all'adulazione e alla supina acquiescenza, e la spavalda insubordinazione di chi pretende di dettar legge ai superiori. Abbiamo in proposito la condanna di questa proposizione di Wyclif (1330-1384) nel Concilio di Costanza 1415 "Nessuno è un'autorità civile, nessuno è prelado, nessuno è vescovo mentre si trova in peccato mortale".]

VIDETUR che un suddito non sia tenuto a correggere il suo prelado. Infatti:

II^a II^a q. 33 a. 4, arg. 1

Sta scritto, **Esodo 19, 13**: "**L'animale che toccherà il monte sarà lapidato**"; e nel libro dei Re si legge che Oza fu percosso dal Signore, perché aveva toccato l'arca. Ora, il monte e l'arca raffigurano i prelati. Dunque i prelati non devono essere corretti dai sudditi.

II^a II^a q. 33 a. 4, arg. 2

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

II^a II^a q. 33 a. 4, arg. 3

S. Gregorio afferma: "**Non presuma di correggere la vita dei santi se non chi si stima migliore di essi**". Ma nessuno deve stimarsi migliore del proprio prelado. Dunque i prelati non vanno mai corretti.

II^a II^a q. 33 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto nella Regola: "**Non di voi soltanto, ma anche di lui**", cioè del prelado, "**abbiate misericordia, che quanto si trova in un posto più alto, tanto si trova in maggiore pericolo**". Ora, la correzione fraterna è un'opera di misericordia. Quindi vanno corretti anche i prelati.

II^a II^a q. 33 a. 4. RESPONDEO:

Non spetta ai sudditi nei riguardi del loro prelado la correzione che è, mediante la coercizione della pena, un atto di giustizia. Ma **la correzione fraterna che è un atto di carità spetta a tutti nei riguardi di qualunque persona, verso la quale siamo tenuti ad avere la carità**, quando in essa troviamo qualche cosa da correggere. Infatti l'atto che deriva da un abito o da una facoltà abbraccia tutte le cose che sono contenute sotto l'oggetto di codesto abito o potenza: la percezione visiva, p. es., abbraccia tutte le cose colorate contenute sotto l'oggetto della vista.

Siccome però l'atto virtuoso deve essere moderato dalle debite circostanze, nelle correzioni che i sudditi fanno ai loro superiori si deve rispettare il debito modo: essa cioè non va fatta con **insolenza** né con **durezza**, ma con mansuetudine e con **rispetto**. Ecco perché l'Apostolo ammonisce **1Timoteo 5, 1**: "**Non rimproverare l'uomo anziano, ma rivolgili la tua esortazione come a un padre**"; e Dionigi rimprovera il monaco Demofilo, perché aveva corretto senza rispetto un sacerdote, percuotendolo e cacciandolo dalla chiesa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 33 a. 4, ad arg. 1

Si tocca colpevolmente il prelado quando si rimprovera **senza rispetto**, oppure quando **si parla di lui**. E ciò viene raffigurato dal contatto del monte e dell'arca riprovato da Dio.

IIª IIª q. 33 a. 4, ad arg. 2

"Resistere in faccia davanti a tutti" passa la misura della correzione fraterna: perciò S. Paolo non avrebbe così ripreso S. Pietro, se in qualche modo non fosse stato suo pari rispetto alla difesa della fede. Ma ammonire in segreto e con rispetto può farlo anche chi non è pari. Perciò l'Apostolo scriveva ai Colossesi di ammonire il loro prelado, dicendo: "Dite ad Archippo: Adempi il tuo ministero".

Si noti però che quando ci fosse un pericolo per la fede, i sudditi sarebbero tenuti a rimproverare i loro prelati anche pubblicamente. Perciò S. Paolo, che pure era suddito di S. Pietro, per il pericolo di scandalo nella fede, lo rimproverò pubblicamente. E S. Agostino commenta: "Pietro stesso diede l'esempio ai superiori, di non sdegnare di essere corretti dai sudditi, quando capita di allontanarsi dalla giusta via".

IIª IIª q. 33 a. 4, ad arg. 3

Presumere di essere in modo assoluto migliore del proprio prelado è un atto di **presuntuosa superbia**. Ma stimarsi **migliore in qualche cosa** non è presunzione: poiché nessuno in questa vita è senza qualche difetto. - Si deve anche notare che quando un suddito ammonisce con carità il suo prelado, non per questo si stima da più di lui: ma offre un **aiuto** a colui che, a detta di S. Agostino, "quanto si trova più in alto, tanto si trova in più grave pericolo".

ARTICOLO 5:

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

IIª IIª q. 33 a. 5, arg. 1

Nessuno è dispensato dall'osservanza di un **precetto**, per il fatto che ha commesso un **peccato**. Ma la correzione fraterna, come abbiamo visto, è di precetto. Quindi per il peccato che uno ha commesso non deve trascurare questa correzione.

IIª IIª q. 33 a. 5, arg. 2

L'elemosina spirituale vale più dell'elemosina materiale. Ora, chi è in peccato non si deve astenere dal fare l'elemosina materiale. Molto meno, dunque, deve astenersi dal correggere i colpevoli per un peccato commesso in precedenza.

IIª IIª q. 33 a. 5, arg. 3

Sta scritto, **1Giovanni 1, 8**: "**Se diremo di essere senza peccato, inganniamo noi stessi**". Perciò se il peccato impedisse di fare la correzione fraterna, nessuno sarebbe in grado di correggere i peccatori. Il che è inammissibile.

IIª IIª q. 33 a. 5. SED CONTRA:

S. Isidoro afferma: "Non deve correggere i vizi altrui chi è signoreggiato dal vizio". E S. Paolo osserva, **Romani 2, 1**: "In quella che giudichi gli altri, condanni te stesso, giacché tu che giudichi fai le stesse cose".

IIª IIª q. 33 a. 5. RESPONDEO:

Come già abbiamo detto, la correzione del peccatore spetta a una persona in quanto vige in essa il retto giudizio della ragione. Ora **il peccato**, come abbiamo visto [*I-II, q.85, a, 2*], **non elimina il bene di natura totalmente**, così da non lasciare nel peccatore nulla del retto giudizio della ragione. E in forza di codesta rettitudine egli è tuttora in grado di rimproverare il peccato di un altro.

Tuttavia col peccato precedente si mette un ostacolo a questa correzione, per tre motivi:

- **Primo**, perché col peccato uno si rende indegno di correggere gli altri. Specialmente **se egli ha commesso un peccato più grave**, non è in grado di correggere un altro di un peccato più piccolo. Perciò a commento delle parole evangeliche, **Matteo 7, 3**: "Perché vedi la pagliuzza, ecc.", **S. Girolamo** afferma: "Il Signore qui parla di coloro i quali, essendo colpevoli di peccati mortali, non compatiscono nei loro fratelli peccati più piccoli".

- **Secondo**, la correzione è resa inopportuna per lo scandalo che l'accompagna, **se il peccato di chi vuol correggere è conosciuto**: perché così egli mostra di correggere non per **carità**, ma per **ostentazione**. Perciò **il Crisostomo** così commenta le parole evangeliche, "Come puoi dire a tuo fratello, ecc.": "Con quale intenzione? Lo fai forse per carità, per salvare tuo fratello? No: perché prima salveresti te stesso. Perciò tu non vuoi salvare gli altri, ma vuoi nascondere con la bontà dell'insegnamento la cattiva condotta, e cercare presso gli uomini la lode della scienza".

- **Terzo**, per la **superbia di chi fa la correzione**: perché così uno minimizza i propri peccati, e in cuor suo preferisce se stesso al prossimo, giudicandone con severità le colpe, come se lui fosse onesto. Ecco perché **S. Agostino** afferma: "Accusare i vizi è compito dei buoni: e quando lo fanno i cattivi, ne usurpano le parti". Perciò, come il Santo ammonisce, "quando siamo costretti a riprendere qualcuno, pensiamo se si tratta di un vizio che noi non abbiamo mai avuto: e allora riflettiamo che siamo uomini, e avremmo potuto averlo. E se si tratta di un vizio che abbiamo avuto nel passato e non abbiamo più, allora ricordiamoci della comune fragilità, affinché quella correzione non sia preceduta dall'odio, ma dalla misericordia. Se poi ci accorgiamo di essere nel medesimo difetto, non rimproveriamo, ma piangiamo insieme e invitiamo gli altri a pentirsene con noi".

Dalle quali parole risulta che **se il peccatore corregge con umiltà** non pecca, e non merita una nuova condanna; sebbene allora egli possa apparire degno di condanna, per il peccato commesso, o di fronte alla coscienza del proprio fratello, o almeno a quella propria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le difficoltà

ARTICOLO 6:

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

IIª IIª q. 33 a. 6, arg. 1

Il peccato è un'infermità dell'anima, secondo l'espressione del **Salmo, 6, 3**: "Pietà di me, o Signore, perché sono infermo". Ma chi ha la cura di un infermo non deve abbandonarlo per la sua ribellione e il suo disprezzo:

poiché allora è in più grave pericolo, com'è evidente per i pazzi furiosi. Molto più, dunque, uno deve correggere il colpevole, per quanto questi ne sia esasperato.

II^a II^a q. 33 a. 6, arg. 2

Secondo **S. Girolamo**, "la verità della vita non va abbandonata per lo scandalo". Ora, i precetti di Dio appartengono alla verità della vita. Perciò, siccome la correzione fraterna è di precetto, è chiaro che non si deve omettere per lo scandalo di chi la riceve.

II^a II^a q. 33 a. 6, arg. 3

A detta dell'Apostolo, "non si deve fare il male perché ne venga un bene". Quindi, per lo stesso motivo, non si deve trascurare il bene perché non ne venga del male. Ma la correzione fraterna è un bene. Dunque essa non si deve tralasciare per paura che colui che la subisce diventi peggiore.

II^a II^a q. 33 a. 6. SED CONTRA:

Sta scritto, **Romani 2, 1**: "Non riprendere il beffardo affinché non ti odi". E la **Glossa** commenta: "Non devi temere che il beffardo, quando è ripreso, ti copra d'ingiurie: ma devi piuttosto evitare che, spinto all'odio, diventi peggiore". Perciò si deve lasciare la correzione fraterna quando si teme che il colpevole diventi peggiore.

II^a II^a q. 33 a. 6. RESPONDEO:

Esistono due tipi di correzione dei colpevoli:

- **La prima, riservata ai prelati**, è ordinata al bene comune, ed ha **forza coattiva**. Tale correzione non va trascurata per il turbamento di colui che la subisce. Sia perché, nel caso che non voglia emendarsi spontaneamente, va costretto con i **castighi** a smettere il peccato. Sia perché, nel caso d'incorreggibilità, si provveda al **bene comune**, col difendere l'ordine della giustizia, e spaventando gli altri con **l'esemplare punizione di un individuo**. Ecco perché un giudice non lascia di proferire la sentenza di condanna contro il colpevole per paura del turbamento di lui, o dei suoi amici.

- **La seconda invece è una correzione fraterna** del colpevole, la quale non si esercita con la coazione, ma con la semplice **ammonizione**. Perciò quando si giudica probabile che il peccatore non accetterà l'ammonizione, ma farà peggio, si deve desistere dal correggerlo: perché le cose che sono mezzi ordinati al fine devono essere regolate secondo l'esigenza del fine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 33 a. 6, ad arg. 1

Il medico usa verso il pazzo furioso, che non vuole le sue cure, una certa coazione. Il suo trattamento è simile alla **correzione dei prelati**, che ha forza coattiva: non già alla correzione fraterna.

II^a II^a q. 33 a. 6, ad arg. 2

La correzione fraterna viene comandata in quanto è un **atto di virtù**. Ma un atto è tale in quanto è proporzionato al fine. Perciò quando essa dovesse impedire il fine, come nel caso che il colpevole divenisse peggiore, allora non appartiene più alla verità della vita, e non è di precetto.

II^a II^a q. 33 a. 6, ad arg. 3

Le cose ordinate al fine hanno natura di bene in ordine al fine. Perciò la correzione fraterna, quando viene a impedire il fine, cioè l'emenda del proprio fratello, non ha più natura di bene. E quindi tralasciando codesta correzione non si tralascia il bene perché non ne venga un male.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che nella correzione fraterna non sia obbligatorio far precedere l'**ammonizione segreta** alla **denunzia**. Infatti:

II^a II^a q. 33 a. 7, arg. 1

Specialmente nelle opere di carità siamo tenuti ad imitare Dio, secondo l'ammonizione di S. Paolo: "Fatevi imitatori di Dio come figli carissimi, e camminate nella carità". Ora, Dio talora punisce pubblicamente l'uomo per il peccato, senza nessuna segreta ammonizione precedente. Dunque non è necessario che l'ammonizione segreta preceda la denunzia.

II^a II^a q. 33 a. 7, arg. 2

Come dice **S. Agostino**, "**dalle gesta dei Santi si può capire come siano da intendersi i precetti della Sacra Scrittura**". Ma nelle gesta dei Santi troviamo pubbliche denunce dei peccati occulti, senza ammonizione segreta precedente: così si legge nella Genesi che **Giuseppe**, **Genesi 37: "accusò i fratelli presso suo padre di un gravissimo delitto"**; e negli Atti si racconta che S. Pietro denunciò pubblicamente **Anania e Saffira**, che di nascosto avevano ingannato sul prezzo del campo, senza premettere un'ammonizione segreta. Del resto anche il Signore non risulta che abbia ammonito segretamente **Giuda**, prima di denunciarlo. Perciò non è di precetto che l'ammonizione segreta preceda la pubblica denunzia.

II^a II^a q. 33 a. 7, arg. 3

L'**accusa** è più grave della **denunzia**. Eppure uno può procedere all'accusa senza una previa ammonizione segreta: infatti nelle **Decretali** viene stabilito che "**all'accusa deve precedere l'iscrizione**". Dunque non pare sia di precetto che la denunzia pubblica sia preceduta da un'ammonizione segreta.

II^a II^a q. 33 a. 7, arg. 4

Non è ammissibile che quanto è entrato nella consuetudine di tutti i religiosi sia contro i precetti di Cristo. Ora, in tutte le famiglie religiose è consuetudine che si facciano le proclamazioni delle colpe, senza premettere nessuna ammonizione segreta. Perciò questa non è di precetto.

II^a II^a q. 33 a. 7, arg. 5

I religiosi sono tenuti a ubbidire ai loro superiori. Ma questi talora comandano, o a tutti o ad alcuni in particolare, di dir loro le cose riprensibili che conoscono. Perciò i religiosi sono tenuti a parlare anche prima dell'ammonizione segreta. Quindi non è di precetto che l'ammonizione segreta preceda la pubblica denunzia.

II^a II^a q. 33 a. 7. SED CONTRA:

S. Agostino nel commentare le parole evangeliche, **Matteo 18, 15: "Correggilo tra te e lui solo"**, ammonisce: "**Mira alla sua correzione, risparmiandogli la vergogna. Perché allora per vergogna comincerebbe a difendere il suo peccato, e così renderesti peggiore chi avresti voluto rendere migliore**". Ora, il precetto della carità ci obbliga a evitare che i nostri fratelli diventino peggiori. Dunque l'ordine della correzione fraterna è di precetto.

II^a II^a q. 33 a. 7. RESPONDEO:

Per la pubblica denunzia dei peccati dobbiamo distinguere: Infatti i peccati sono o pubblici, od occulti.

- **Se sono pubblici** non si deve provvedere soltanto al colpevole perché diventi più onesto, ma anche agli altri che sono a conoscenza del peccato, perché non ne siano scandalizzati. Perciò questi peccati devono essere rimproverati pubblicamente, stando all'esortazione dell'Apostolo, **1 Timoteo 5, 20**: **"Quelli che sbagliano riprendili in faccia a tutti, perché anche gli altri abbiano paura"**; parole queste che, a detta di S. Agostino, si riferiscono ai peccati pubblici.

- Se invece si tratta di **peccati occulti**, allora valgono le parole del Signore, **Matteo 18, 15**: **"Se tuo fratello ha peccato contro di te..."**: poiché quando uno offendesse te pubblicamente davanti agli altri, allora non peccerebbe solo contro di te, ma anche contro gli altri, che ne rimangono turbati. Siccome però anche con i peccati occulti si può predisporre l'offesa di altri, dobbiamo qui suddividere:

+ Infatti ci sono **dei peccati occulti che sono di danno corporale o spirituale per il prossimo**: quando uno, p. es., tratta segretamente la consegna della città al nemico; oppure quando un eretico privatamente distoglie i credenti dalla fede. E poiché in tal caso chi pecca segretamente non pecca solo contro di te, ma anche contro gli altri, bisogna subito procedere alla **denunzia**, per impedire codesto danno: a meno che uno non fosse fermamente persuaso di poterlo impedire con un'ammonizione segreta.

+ Ci sono invece delle colpe che **fanno del male solo a chi pecca e a te, contro cui si pecca**, o perché sei danneggiato dall'atto peccaminoso, o almeno dalla conoscenza di esso. In tal caso si deve badare soltanto a **soccorrere il fratello colpevole**. E, come il medico del corpo, se può, dà la guarigione senza il taglio di nessun membro; e se non può, taglia quello meno necessario, per conservare la vita di tutto l'organismo; così chi cerca l'emenda del proprio fratello è tenuto a emendarne la **coscienza**, senza comprometterne la **fama**. La quale è utile innanzi tutto allo stesso colpevole: non soltanto nell'ordine temporale, in cui uno viene molto danneggiato con la perdita di essa; ma anche nell'ordine spirituale, poiché il timore dell'infamia trattiene molti dal peccato; e quindi

* **se vedono di essere infamati, peccano senza ritegno**. Ecco perché S. **Girolamo** scriveva: **"Il fratello va corretto in disparte; perché non si ostini nel peccato una volta perduto il pudore, o la vergogna"**.

* In secondo luogo si deve salvare la fama del fratello colpevole, perché **l'infamia dell'uno ricade sugli altri**, secondo quelle parole di **S. Agostino**: **"Quando si denuncia falsamente, oppure realmente si scopre un delitto di qualche cristiano, gli avversari incalzano, si agitano, brigano perché si creda lo stesso di tutti"**.

* E anche perché divulgando il peccato di uno, gli altri vengono **sollecitati a peccare**. - Ma poiché la coscienza va preferita alla fama, il Signore ha voluto che la coscienza del fratello venga liberata dal peccato con una pubblica denuncia, almeno con la perdita della fama. Perciò è evidente che è cosa obbligatoria di precetto far precedere alla pubblica denuncia un'ammonizione segreta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 33 a. 7, ad arg. 1

Le cose occulte a Dio sono tutte palesi. Perciò i peccati occulti stanno di fronte al giudizio di Dio come quelli pubblici rispetto a quello umano. - Tuttavia spesso Dio rimprovera a suo modo i peccatori con ammonizioni segrete, ispirandoli interiormente, o nella veglia, o nel sonno, secondo le parole della Scrittura: "Per mezzo del sogno nella visione notturna, quando il sopore si riversa sugli uomini, allora apre loro gli orecchi, e li erudisce istruendoli nella disciplina, al fine di ritrarre l'uomo da ciò che sta operando".

IIª IIª q. 33 a. 7, ad arg. 2

Come Dio il Signore poteva considerare pubblico il peccato di **Giuda**. E quindi poteva procedere subito alla sua denuncia. Tuttavia egli non lo fece, ma **lo ammonì del suo peccato con parole oscure**. - S. Pietro poi denunciò pubblicamente il peccato occulto di **Anania e Saffira** come esecutore della giustizia di Dio, per la

cui rivelazione lo aveva conosciuto. - Di **Giuseppe** invece dobbiamo pensare che qualche volta abbia ammonito i suoi fratelli, sebbene la Scrittura non lo dica. Oppure si può ritenere che **il peccato fosse pubblico tra i fratelli; infatti se ne parla al plurale**: "Accusò i suoi fratelli".

II^a II^a q. 33 a. 7, ad arg. 3

Quando incombe un **pericolo pubblico**, non sono da applicarsi le ricordate parole del Signore: perché allora il fratello che sbaglia non pecca contro di te soltanto.

II^a II^a q. 33 a. 7, ad arg. 4

Queste proclamazioni che si fanno nei capitoli dei religiosi riguardano colpe leggere, che non compromettono la fama. Perciò esse sono come segnalazioni di colpe dimenticate più che accuse o denunce. Se invece si trattasse di cose che possono infamare, agirebbe contro il precetto del Signore chi pubblicasse in questo modo il peccato di un fratello.

II^a II^a q. 33 a. 7, ad arg. 5

Non si deve ubbidire al superiore contro il precetto di Dio: "Bisogna ubbidire a Dio più che agli uomini". Perciò quando il superiore comanda che gli si dica quello che si conosce come degno di correzione, va inteso retamente il suo precetto, cioè salvo l'ordine della correzione fraterna: sia che il precetto venga rivolto a tutti, sia che venga indirizzato a uno solo. Se poi il superiore comandasse espressamente contro quest'ordine stabilito dal Signore, allora peccherebbe sia lui, che chi gli ubbidisse, agendo essi contro il precetto del Signore: e quindi non si dovrebbe ubbidire. Poiché non il superiore, ma Dio soltanto è giudice delle cose occulte: e quindi il superiore non ha alcun potere di comandare sulle cose occulte, se non in quanto sono manifestate da alcuni indizi, cioè dalla cattiva fama o dai sospetti; nei quali casi il prelado può comandare alla stessa maniera che il giudice secolare o ecclesiastico può esigere il giuramento di dire la verità.

ARTICOLO 8:

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

II^a II^a q. 33 a. 8, arg. 1

I peccati occulti non si devono manifestare agli altri: perché così, a detta di **S. Agostino**, **uno sarebbe più "propalatore" della colpa, che "correttore"** del proprio fratello. Ora, chi ricorre ai testimoni manifesta ad altri la colpa di suo fratello. Dunque nei peccati occulti prima della denuncia pubblica non si deve ricorrere ai testimoni.

II^a II^a q. 33 a. 8, arg. 2

Un uomo è tenuto ad amare il prossimo come se stesso. Ma per il proprio peccato occulto nessuno ricorre ai testimoni. Quindi non ci si deve ricorrere neppure per i peccati occulti del proprio fratello.

II^a II^a q. 33 a. 8, arg. 3

Si portano i testimoni per provare un fatto. Ma nei peccati occulti non si può avere una prova dai testimoni. Perciò questo ricorso ai testimoni è inutile.

II^a II^a q. 33 a. 8, arg. 4

Nella Regola **S. Agostino** insegna che il peccato **"prima si deve manifestare al superiore che ai testimoni"**. Ora, mostrarlo al superiore significa dirlo alla Chiesa. Dunque il ricorso ai testimoni non deve precedere la pubblica denuncia.

II^a II^a q. 33 a. 8. SED CONTRA:

Stanno le affermazioni del Signore.

[Matteo 18, 15-17: Se tuo fratello commette una colpa, va' e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato tuo fratello; se non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. Se poi non ascolterà neppure costoro, dillo all'assemblea; e se non ascolterà neanche l'assemblea, sia per te come un pagano e un pubblicano.]

II^a II^a q. 33 a. 8. RESPONDEO:

È giusto che da un estremo all'altro si passi attraverso un punto intermedio. Ora, nella correzione fraterna il Signore volle che il principio fosse occulto, in modo che un fratello correggesse l'altro **tra loro due soli**; mentre volle che la fine fosse pubblica, con la **denuncia fatta alla Chiesa**. Perciò è conveniente che in mezzo si metta il **ricorso ai testimoni**, in modo che da principio si dica la colpa del fratello a pochi, che possono essere di giovamento e non di ostacolo, **per emendarlo almeno così, senza infamia di fronte a tutti**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 33 a. 8, ad arg. 1

Alcuni ritengono che nella carità fraterna si debba osservare quest'ordine: dapprima si deve correggere il fratello in segreto; e se dà retta, va bene. Se invece non dà ascolto, e il peccato è rigorosamente occulto, allora essi dicono che non si devono fare altri passi. Se invece comincia a essere conosciuto da certi indizi, si deve procedere oltre, come il Signore comanda. - Ma questo è contro ciò che insegna **S. Agostino** nella Regola, e cioè che **non si deve nascondere il peccato del proprio fratello, "perché non marcisca nel cuore"**. Perciò si deve rispondere diversamente, e cioè che **dopo l'ammonizione segreta fatta una o più volte, finché c'è una speranza di emenda, si devono fare altri passi con l'ammonizione segreta**. E quando si può arguire che l'ammonizione segreta non basta, **si deve procedere ricorrendo ai testimoni**, per quanto occulta possa essere la colpa. **A meno che uno non sia persuaso che questo non gioverebbe ad emendare il fratello**, ma a renderlo peggiore: perché allora bisognerebbe desistere del tutto dalla correzione, come sopra abbiamo detto.

II^a II^a q. 33 a. 8, ad arg. 2

Per emendarsi dei propri peccati uno non ha bisogno di testimoni: cosa che invece può essere necessaria per l'emenda delle colpe commesse dai nostri fratelli. Perciò l'argomento non regge.

II^a II^a q. 33 a. 8, ad arg. 3

Si possono portare i testimoni per tre motivi:

- **Primo, per dimostrare**, come nota **S. Girolamo**, **che l'atto di cui uno è rimproverato è peccaminoso**.
- **Secondo, per rinfacciare la colpa, se venisse ripetuta**, come accenna **S. Agostino** nella Regola.
- **Terzo, "per dimostrare che il fratello che corregge ha fatto quanto stava in lui"**, come nota **il Crisostomo**.

II^a II^a q. 33 a. 8, ad arg. 4

S. Agostino vuole che la colpa si dica prima al superiore che ai testimoni, in quanto il superiore è una persona privata che può giovare più delle altre: non già che si dica a lui per dirlo alla Chiesa, cioè nelle sue funzioni di giudice.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> L'odio

Questione 34

Proemio

Passiamo ora a considerare i vizi che si oppongono alla carità, cioè:

- primo, l'odio, che si oppone direttamente all'amore;
 - secondo, l'accidia e l'invidia, che si contrappongono alla gioia della carità [q. 35];
 - terzo, la discordia e lo scisma, che si oppongono alla pace [q. 37];
 - quarto, l'offesa e lo scandalo, che si contrappongono alla beneficenza e alla correzione fraterna [q. 43].
- Sul primo argomento si pongono sei quesiti

1. Se si possa odiare Dio;
2. Se l'odio di Dio sia il più grave dei peccati;
3. Se l'odio del prossimo sia sempre un peccato;
4. Se sia il più grave dei peccati relativi al prossimo;
5. Se sia un vizio capitale;
6. Da quale vizio capitale esso derivi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nessuno possa odiare Dio. Infatti:

I^a II^a q. 34 a. 1, arg. 1

Dionigi insegna che il bene e il bello sono amabili per tutti. Ma Dio è la stessa bontà e la stessa bellezza. Quindi non è odiato da nessuno.

II^a II^a q. 34 a. 1, arg. 2

Nel terzo libro apocrifo di **III Esdra 4, 36-39**, si legge che tutti gli esseri invocano la verità, e si rallegrano delle sue opere. Ma Dio è la stessa verità, come dice il Vangelo, **Giovanni 14, 6**. Perciò tutti amano Dio, e nessuno può odiarlo.

II^a II^a q. 34 a. 1, arg. 3

L'odio è una specie di allontanamento. Ma Dio, come nota **Dionigi**, volge tutti gli esseri verso di sé. Quindi nessuno può odiarlo.

II^a II^a q. 34 a. 1. SED CONTRA:

Nei **Salmi, 73, 23**, si legge: “Il tumulto di quelli che ti odiano cresce senza fine”; e nel Vangelo di **Giovanni 15, 24**: “Ora invece hanno visto e hanno odiato me e il Padre mio”.

II^a II^a q. 34 a. 1. RESPONDEO:

L'odio, come si è visto [*I-II, q. 29, a. 1*], è un certo moto della potenza appetitiva, che non viene mossa se non da un oggetto conosciuto. Ora, **Dio può essere conosciuto dall'uomo in due modi**:

- **primo**, in se stesso, cioè quando è visto **per essenza**; ma Dio essenzialmente **è la stessa bontà**, che nessuno può odiare: poiché la bontà è per sua essenza amabile. Perciò è impossibile che chi vede Dio per essenza, lo odi.

- Tra i suoi **effetti, Romani, 1, 20**: “le perfezioni invisibili di Dio sono contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute”.

+ ce ne sono **alcuni che in nessun modo possono essere contrari alla volontà umana**: poiché l'essere, **il vivere e l'intendere**, che sono effetti di Dio, sono cose appetibili e amabili per tutti. Per cui Dio non può essere odiato in quanto è conosciuto come causa di tali effetti.

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 34 a. 1, ad arg. 1

L'argomento vale per coloro che vedono l'essenza di Dio, che è l'essenza stessa della bontà.

II^a II^a q. 34 a. 1, ad arg. 2

L'argomento vale per chi considera Dio come causa di quegli effetti che l'uomo ama per natura, tra i quali ci sono le opere della verità che offre la conoscenza di sé agli uomini.

II^a II^a q. 34 a. 1, ad arg. 3

Dio volge a sé tutti gli esseri **come principio dell'essere**: poiché tutte le cose, in quanto esistono, tendono alla somiglianza con Dio, che è l'essere medesimo.

ARTICOLO 2:

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

II^a II^a q. 34 a. 2, arg. 1

Il peccato più grave è quello **contro lo Spirito Santo**, che come dice il Vangelo, **Matteo 12, 31 s.**, è imperdonabile. Ora l'odio di Dio, come si è visto [*q. 14, a. 2*], non è enumerato tra le specie del peccato contro lo Spirito Santo. Quindi l'odio di Dio non è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 34 a. 2, arg. 2

Il peccato consiste in un allontanamento da Dio. Ora, Pare più lontano da Dio un incredulo, il quale non ne ha neppure la conoscenza, che un fedele il quale, pur odiandolo, lo conosce. Perciò l'incredulità è un peccato più grave dell'odio contro Dio.

II^a II^a q. 34 a. 2, arg. 3

Dio è odiato solo per i suoi effetti che ripugnano alla volontà, e primo fra tutti il castigo. Ma odiare il castigo non è il più grave dei peccati. Quindi l'odio di Dio non è il massimo dei peccati.

II^a II^a q. 34 a. 2. SED CONTRA:

Come dice il **Filosofo**: “la cosa peggiore è quella che si contrappone alla cosa migliore”. Ma l'odio di Dio si contrappone all'amore di Dio, che è la cosa migliore in un uomo. Quindi l'odio di Dio è il peggiore dei peccati dell'uomo.

II^a II^a q. 34 a. 2. RESPONDEO:

La **deficienza propria del peccato** consiste, come si è visto [q. 10, a. 3], nell'**allontanarsi da Dio**. Ma questo allontanamento **non sarebbe una colpa se non fosse volontario**. Perciò l'**essenza della colpa** consiste nel **volontario distacco da Dio**. Ora, nell'odio di Dio questo allontanamento volontario da Dio è incluso direttamente, mentre negli altri peccati c'è solo indirettamente, e quasi per partecipazione. La volontà infatti, come aderisce di per sé a ciò che ama, così rifugge di per sé da ciò che odia: per cui quando uno odia Dio, la volontà ripudia Dio per se stesso. **Invece negli altri peccati, nella fornicazione p. es., non si ripudia Dio per se stesso, ma per altre cose: cioè per il fatto che si desidera un piacere disordinato al quale è connesso l'allontanamento da Dio. Ora, ciò che è per se stesso ha più vigore di ciò che è per altre cose. Quindi l'odio di Dio è il più grave fra tutti i peccati.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 34 a. 2, ad arg. 1

Come dice **S. Gregorio**, “**altra cosa è non fare il bene e altra cosa è odiare il datore del bene: come altra cosa è peccare per inconsiderazione e altra cosa è peccare per deliberazione**”. Dal che si arguisce che odiare Dio, datore di ogni bene, essendo un peccato fatto per deliberazione, è un peccato contro lo Spirito Santo. Ed è chiaro che è il più grave peccato contro lo Spirito Santo, nella misura in cui con questa denominazione viene indicato un determinato genere di peccati. **Esso però non viene enumerato tra le specie del peccato contro lo Spirito Santo poiché viene riscontrato universalmente in tutte le specie di questo peccato.**

II^a II^a q. 34 a. 2, ad arg. 2

L'incredulità è una colpa solo in quanto è volontaria. Essa perciò è tanto più grave quanto più è volontaria. Ma che sia volontaria deriva dal fatto che uno odia la verità che viene proposta. Quindi è evidente che l'aspetto peccaminoso dell'incredulità viene dall'odio di Dio, la cui verità è oggetto della fede. Come quindi la causa è superiore all'effetto, così l'odio di Dio è un peccato più grave dell'incredulità.

II^a II^a q. 34 a. 2, ad arg. 3

Non è detto che chiunque odia i castighi abbia in odio Dio, autore dei castighi: infatti ci sono molti che, pur odiandoli, li sopportano con pazienza per rispetto verso la divina giustizia. Per cui anche S. Agostino afferma che Dio “ci comanda di sopportare, non già di amare” le nostre sofferenze. Invece **prorompere nell'odio verso Dio che punisce significa odiare la stessa giustizia di Dio, e questo è il più grave dei peccati**. Perciò S. Gregorio scriveva: “Come in certi casi è un peccato più grave amare un atto che compierlo, così è cosa più iniqua odiare la giustizia che trasgredirla”.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non sempre **l'odio del prossimo** [=Provare ostilità verso qualcuno;] sia un peccato. Infatti:

II^a II^a q. 34 a. 3, arg. 1

Nessun peccato può trovarsi tra i precetti o i consigli della legge di Dio, poiché sta scritto, **Proverbi 8, 8**: **“Tutte le parole della mia bocca sono giuste, niente vi è in esse di fallace o perverso”**. Ora, nel Vangelo, **Luca 14, 26**, si legge: **“Se uno viene a me e non odia suo padre e sua madre, non può essere mio discepolo”**. Quindi l’odio del prossimo non sempre è peccato.

II^a II^a q. 34 a. 3, arg. 2

Nessun atto può essere peccato se con esso imitiamo Dio. Ora, per imitare Dio **dobbiamo odiare** qualcuno: poiché S. Paolo, **Romani 1, 30**, afferma che **“i detrattori sono odiosi a Dio”**. Perciò alcuni possiamo odiarli senza peccato.

II^a II^a q. 34 a. 3, arg. 3

Nulla di ciò che è naturale è peccato, poiché il peccato è **“l’abbandono di ciò che è secondo natura”**, come dice il **Damasceno**. Ma per qualsiasi cosa è naturale odiare gli esseri ad essa contrari e tentare di distruggerli. Quindi non è peccato odiare il proprio nemico.

II^a II^a q. 34 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Giovanni 2, 9**: **“Chi odia suo fratello è nelle tenebre”**. Ma le tenebre spirituali sono i peccati. Quindi non ci può essere odio del prossimo senza peccato.

II^a II^a q. 34 a. 3. RESPONDEO:

Come si è visto [*I-II, q. 29, a. 1, s. c.; a. 2, ob. 1, ad 2*], l’odio è il contrario dell’amore. Perciò l’odio è cattivo nella misura in cui l’amore è buono. Ora, al prossimo si deve amore per ciò che egli ha da Dio, cioè per la **natura** e per la **grazia**, ma non gli si deve amore per ciò che ha da se stesso o dal diavolo, cioè **per il peccato e la mancanza di onestà**. Quindi è lecito odiare nei fratelli il peccato e tutto ciò che è una mancanza di rispetto verso la grazia divina, mentre uno non può odiare in essi senza peccato la natura e la grazia. **Anzi, il fatto stesso che nei fratelli odiamo la colpa e la mancanza di bene è dovuto all’amore verso di essi**. Infatti volere il bene di una persona e odiarne il male sono la stessa cosa. Per cui l’odio dei fratelli, semplicemente preso, è sempre peccaminoso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 34 a. 3, ad arg. 1

I genitori, quanto alla **natura** e all’**affinità** che hanno con noi, devono essere da noi onorati, secondo il comando del Signore, **Esodo 20, 12**. Devono essere invece odiati in quanto ci sono di ostacolo al raggiungimento della perfezione soprannaturale.

II^a II^a q. 34 a. 3, ad arg. 2

Nei detrattori Dio odia la colpa, non la natura. E in questo senso possiamo odiarli anche noi senza peccato.

II^a II^a q. 34 a. 3, ad arg. 3

Gli uomini non ci sono contrari per i beni che ricevono da Dio: per cui da questo lato li dobbiamo amare. Ci sono invece contrari in quanto nutrono contro di noi inimicizia, il che costituisce una colpa: e da questo lato vanno **odiati**. Infatti noi dobbiamo odiare in essi il fatto che sono nostri nemici.

ARTICOLO 4:

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

II^a II^a q. 34 a. 4, arg. 1

Sta scritto **1Giovanni 3, 15**: “Chiunque odia il proprio fratello è omicida”. Ma l'omicidio è il più grave dei peccati che si commettono contro il prossimo. Perciò anche l'odio.

II^a II^a q. 34 a. 4, arg. 2

“La cosa peggiore si contrappone a quella migliore” (**Aristotele**). Ma la cosa migliore che possiamo offrire al prossimo è l'amore: poiché tutte le altre si ricollegano ad essa. Quindi l'odio è la peggiore.

II^a II^a q. 34 a. 4. SED CONTRA:

- Il male è definito da **S. Agostino**: “ciò che nuoce”. Ma uno nuoce maggiormente al prossimo con altri peccati, p. es. con il furto, con l'omicidio e con l'adulterio, che non con l'odio. Quindi l'odio non è il peccato più grave.

- Nell'esporre quel testo evangelico, Matteo 5, 19: “Chi violerà uno solo di questi precetti anche minimi”, il Crisostomo afferma: “I comandamenti di Mosè: —Non ammazzare, —Non commettere adulterio, sono piccoli rispetto al merito e grandi rispetto alla colpa; invece i comandamenti di Cristo, cioè —Non ti adirare, —Non desiderare, sono grandi rispetto al merito e piccoli quanto alla colpa”. Ora, l'odio è un moto interiore, come anche l'ira e la concupiscenza. Perciò l'odio del prossimo è un peccato meno grave dell'omicidio.

1. II^a II^a q. 34 a. 4. RESPONDEO:

Il peccato che viene commesso contro il prossimo attinge la sua **malizia da due fonti**:

- **primo, dal disordine di colui che pecca**; secondo, dal danno inflitto a colui contro cui si pecca. Nel primo modo dunque l'odio è un peccato più grave degli atti esterni che danneggiano il prossimo: poiché l'odio porta il disordine nella volontà, che è la parte principale dell'uomo, e nella quale si trova la radice del peccato. Per cui anche se gli atti esterni fossero disordinati, ma senza il disordine della volontà, non sarebbero peccati: come nel caso di uno che uccidesse un uomo per ignoranza, oppure per lo zelo della giustizia. E se nei peccati esterni contro il prossimo c'è qualcosa di colpevole, tutto deriva dall'odio interiore.

- **Invece quanto al danno inflitto al prossimo i peccati esterni sono peggiori dell'odio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'odio sia un **vizio capitale**. Infatti:

II^a II^a q. 34 a. 5, arg. 1

L'odio si contrappone direttamente alla carità. Ma la carità è la prima delle virtù e la madre di tutte le altre. Quindi l'odio è il primo dei vizi capitali, e **il principio di tutti gli altri**.

II^a II^a q. 34 a. 5, arg. 2

I peccati nascono in noi seguendo l'inclinazione delle passioni, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 7, 5**: “Le passioni peccaminose si scatenavano nelle nostre membra al fine di portare frutti per la morte”. Ma

tutte le altre passioni dell'anima derivano dall'amore e dall'odio, come si è detto [I-II, q. 27, a. 4; q. 28, a. 6, ad 2; q. 41, a. 2, ad 1]. Perciò l'odio va posto tra i vizi capitali.

II^a II^a q. 34 a. 5, arg. 3

Il vizio è un male morale. Ma l'odio ha per oggetto il male più di ogni altra passione. Quindi l'odio va considerato come un vizio capitale.

II^a II^a q. 34 a. 5. SED CONTRA:

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

II^a II^a q. 34 a. 5. RESPONDEO:

Come sopra [I-II, q. 84, aa. 3, 4] si è detto, **è capitale quel vizio dal quale soprattutto gli altri vizi derivano.** Ora, il vizio è contrario alla natura dell'uomo in quanto questi è un animale razionale. Ma nelle cose che vengono compiute contro natura gli elementi naturali si corrompono gradatamente, per cui in principio si recede da quanto è solo debolmente secondo natura, e in ultimo da ciò che è sommamente secondo natura: poiché ciò che è primo nella costruzione è ultimo nella distruzione. Ora, nell'uomo la cosa in maggior grado e **più radicalmente naturale è l'amore del bene, e specialmente del bene di Dio e del prossimo.** Di conseguenza **l'odio, che si contrappone a questo amore, non viene per primo nella distruzione della virtù compiuta dai vizi, ma per ultimo.** Perciò l'odio non è un vizio capitale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 34 a. 5, ad arg. 1

Come dice **Aristotele**, "la virtù per ogni cosa consiste nell'essere ben disposta secondo la propria natura". Perciò tra le virtù ci deve essere un elemento primo e principale, che coincide con ciò che è primo e principale nell'ordine della natura. Per questo la carità è riconosciuta come la prima delle virtù. **E così per lo stesso motivo l'odio, come si è visto [nel corpo], non può essere il primo tra i vizi.**

II^a II^a q. 34 a. 5, ad arg. 2

Tra le passioni dell'anima **ha la priorità l'odio del male che contrasta col bene naturale**, come anche l'amore del bene naturale. **Non può invece essere primo l'odio del bene connaturale, che anzi è da considerarsi come ultimo:** poiché questo odio dimostra, come l'amore di un bene innaturale, che la corruzione della natura è già avvenuta.

II^a II^a q. 34 a. 5, ad arg. 3

Ci sono due tipi di male. Un male vero, che contrasta col bene secondo natura: e l'odio di questo male può avere una priorità tra le passioni. C'è poi un male non vero, ma apparente: il quale è un bene vero e connaturale, ma viene ritenuto un male a motivo della corruzione della natura. E l'odio di un tale male viene necessariamente per ultimo. Ora, l'odio vizioso [di cui parliamo] è quest'ultimo, non il primo.

ARTICOLO 6:

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

II^a II^a q. 34 a. 6, arg. 1

L'**invidia è una certa tristezza del bene altrui.** Ora, l'odio non nasce dalla tristezza, ma piuttosto è il contrario: infatti **ci rattristiamo alla presenza dei mali che odiamo.** Perciò l'odio non nasce dall'invidia.

II^a II^a q. 34 a. 6, arg. 2

L'odio si contrappone all'amore. Ora, l'amore del prossimo si ricollega all'amore di Dio, come si è visto [q. 25, a. 1; q. 26, a. 2]. Perciò anche l'odio del prossimo si ricollega all'odio di Dio. Ma l'odio di Dio non è causato dall'invidia: infatti noi non invidiamo quelli che sono troppo superiori a noi, ma quelli che consideriamo vicini, come nota Aristotele. Quindi l'odio non è prodotto dall'invidia.

II^a II^a q. 34 a. 6, arg. 3

Di un determinato effetto c'è un'unica causa. Ma l'odio è causato dall'ira: infatti **S. Agostino** afferma che **“l'ira col crescere diventa odio”**. Quindi l'odio non è causato dall'invidia.

II^a II^a q. 34 a. 6. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che **l'odio nasce dall'invidia**.

II^a II^a q. 34 a. 6. RESPONDEO:

Come già si è visto [a. 5], l'odio verso il prossimo è il male estremo nel progredire del peccato, poiché si contrappone all'amore con cui il prossimo è amato naturalmente. Ma uno abbandona ciò che gli è naturale per il fatto che tende a evitare qualcosa da cui per natura rifugge. Ora, per natura ogni animale fugge il dolore, o tristezza, come per natura desidera il piacere, secondo le parole di Aristotele. Come quindi dal piacere viene causato l'amore, così dalla tristezza viene causato l'odio: **come infatti siamo spinti ad amare le cose che ci piacciono in quanto per ciò stesso esse vengono considerate sotto l'aspetto di bene, così siamo spinti a odiare le cose che ci addolorano in quanto per ciò stesso si presentano sotto l'aspetto di male. Essendo quindi l'invidia una tristezza o dolore per il bene del prossimo, da essa deriva il fatto che il bene del prossimo ci diventi odioso. Quindi l'odio nasce dall'invidia.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 34 a. 6, ad arg. 1

La facoltà appetitiva, come anche quella conoscitiva, riflette sui propri atti: perciò tra i moti della facoltà appetitiva c'è una specie di circolarità. Secondo quindi il processo originario dei moti appetitivi dall'amore deriva il desiderio, e da questo il piacere, quando uno consegue ciò che desiderava. E poiché **il godimento stesso di ciò che si ama ha l'aspetto di bene, così questo godimento viene a causare l'amore. E per un motivo analogo segue che la tristezza causa l'odio.**

[AMORE >> DESIDERIO >> BENE >> GODIMENTO >> AMORE

INVIDIA BENE ALTRUI >> (MALE = giusta punizione) >> TRISTEZZA >> ODIO]

II^a II^a q. 34 a. 6, ad arg. 2

Il caso dell'amore è diverso da quello dell'odio. Infatti l'oggetto dell'amore è il bene, che promana da Dio verso le creature: perciò l'amore ha come oggetto primo Dio, e quindi il prossimo. L'odio invece ha per oggetto il male, che esiste non in Dio, ma nei suoi effetti: infatti sopra [a. 1] abbiamo dimostrato che Dio non è odiato se non a causa dei suoi effetti. Quindi l'odio del prossimo precede l'odio di Dio. Per cui, essendo l'invidia verso il prossimo la madre dell'odio verso il prossimo, in seguito essa diviene causa dell'odio verso Dio.

II^a II^a q. 34 a. 6, ad arg. 3

Nulla impedisce che una cosa possa derivare, in modi diversi, da cause molteplici. E così l'odio può derivare dall'ira e dall'invidia. Più direttamente però esso nasce dall'invidia, la quale ci rende penoso, e

quindi odioso, il bene stesso del prossimo. Invece dall'ira l'odio nasce per un **progressivo sviluppo**. Infatti con l'ira prima desideriamo il male del prossimo in una certa misura, cioè come vendetta, e in seguito, per la continuità dell'ira, arriviamo a desiderarlo in modo assoluto, il che appartiene all'odio. Per cui è evidente che l'odio è causato dall'invidia formalmente sotto l'aspetto oggettivo, mentre è causato dall'ira in qualità di disposizione.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> Accidia

Questione 35

Proemio

Veniamo ora a parlare dei **vizi contrari alla gioia della carità**. Gioia che può essere motivata dal bene divino, e allora il suo contrario è l'**accidia**, oppure dal bene del prossimo, e allora il suo contrario è l'**invidia**. Per cui prima parleremo dell'accidia, poi dell'invidia [q. 36].

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'accidia sia un peccato;
2. Se sia un vizio specifico;
3. Se sia un peccato mortale;
4. Se sia un vizio capitale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**accidia** non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 35 a. 1, arg. 1

Come dice **Aristotele**, “le passioni non ci rendono degni né di lode né di biasimo”. Ma l'**accidia** è una **passione**: infatti nel relativo trattato *[I-II, q. 35, a. 8]* abbiamo visto che essa è una specie della tristezza, come insegna il Damasceno. Quindi l'**accidia** non è un peccato.

II^a II^a q. 35 a. 1, arg. 2

Nessun difetto corporale che capita in determinate ore ha natura di peccato. Ma tale è appunto l'accidia. **Cassiano** infatti così scrive: “**Specialmente verso mezzogiorno essa disturba il monaco, come una febbre che colpisce periodicamente, procurando all'anima malata ardentissimi bruciori in certe ore stabilite**”. Quindi l'**accidia** non è un peccato.

II^a II^a q. 35 a. 1, arg. 3

Ciò che deriva da una buona radice non può essere un peccato. Ma l'**accidia** deriva da una buona radice: infatti **Cassiano** afferma che **l'accidia nasce dal fatto che uno “geme perché non ricava alcun frutto spirituale”, e “magnifica gli altri monasteri lontani”, il che pare dovuto all'umiltà**. Quindi l'**accidia** non è un peccato.

II^a II^a q. 35 a. 1, arg. 4

Un peccato va sempre fuggito, poiché sta scritto [Sir 21, 2]: “Come alla vista del serpente fuggi il peccato”. Ora, Cassiano afferma: “È provato dall'esperienza che gli assalti dell'accidia non vanno vinti con la fuga, ma superati con la resistenza”. Perciò l'**accidia** non è un peccato.

II^a II^a q. 35 a. 1. SED CONTRA:

Ciò che viene proibito dalla Sacra Scrittura è peccato. Ma tale è il caso dell'accidia, poiché sta scritto, **Siracide 6, 25**: **“Piega la tua spalla e portala”**, la sapienza spirituale, **“non disdegnare con accidia i suoi legami”**. **Quindi l'accidia è un peccato.**

II^a II^a q. 35 a. 1. RESPONDEO:

L'accidia, secondo il **Damasceno**, è **“una tristezza spossante”**, che cioè deprime lo spirito di un uomo fino al punto di togliergli la volontà di agire: poiché le cose inacidite sono anche fredde. Quindi **l'accidia implica il disgusto dell'operare**, come insegna la **Glossa** a commento di quelle parole del **Salmo 106,18**: **“Rifiutavano ogni nutrimento”**; e alcuni **[Rabano]** definiscono l'accidia **“il torpore dell'anima che trascura di intraprendere il bene”**. Ora, tale tristezza è sempre cattiva: talora in se stessa e altre volte nei suoi effetti. È cattiva infatti in se stessa la tristezza che ha per oggetto un male apparente che è un bene vero; come viceversa è cattivo quel piacere che ha per oggetto un bene apparente che è un male vero. Essendo quindi il bene spirituale un bene vero, **la tristezza del bene spirituale è per se stessa cattiva. Ma anche la tristezza che ha per oggetto il male vero può essere cattiva** nei suoi effetti, se abbatte l'uomo in maniera tale da distoglierlo totalmente dal ben operare: infatti l'Apostolo, **2Corinti 2,7** non voleva che **[l'incestuoso di Corinto ormai] pentito “soccumbesse per un dolore troppo forte”** del suo peccato. Poiché dunque l'accidia di cui stiamo parlando sta a indicare la tristezza del bene spirituale, essa è cattiva sotto due aspetti: in se stessa e nei suoi effetti. Quindi l'accidia è un peccato: infatti la malizia riscontrata nei moti appetitivi la diciamo peccato, come si è visto in precedenza **[q. 10, a. 2; I-II, q. 71, a. 6; q. 74, a. 3]**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 35 a. 1, ad arg. 1

Le passioni non sono peccaminose in se stesse, ma sono riprovevoli quando hanno per oggetto il male, mentre sono lodevoli quando si riferiscono al bene. Perciò la tristezza di per sé non è né lodevole né biasimevole, ma la tristezza moderata del vero male indica qualcosa di lodevole, mentre **la tristezza del bene, come pure la tristezza esagerata del male, indica qualcosa di biasimevole.** E sotto tale aspetto l'accidia è considerata un peccato.

II^a II^a q. 35 a. 1, ad arg. 2

Le passioni dell'appetito sensitivo possono essere di per sé peccati veniali, e inoltre **inclinano l'anima al peccato mortale.** E poiché l'appetito sensitivo ha un organo corporeo, ne segue che l'uomo diviene più pronto a certi peccati in forza di una trasmutazione fisiologica. Può quindi capitare che a motivo di qualche trasmutazione fisiologica che avviene in determinati momenti certi peccati ci tentino maggiormente. Ma ogni deficienza corporale di per sé predispone alla tristezza. E così quelli che digiunano sono maggiormente tentati dall'accidia verso mezzogiorno, quando cominciano a sentire la mancanza del cibo e a soffrire il caldo del sole.

II^a II^a q. 35 a. 1, ad arg. 3

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

II^a II^a q. 35 a. 1, ad arg. 4

Il peccato va sempre fuggito, ma il suo assalto in certi casi va vinto con la fuga, in altri con la resistenza. Con la fuga quando il pensarci accresce l'incentivo al peccato, come avviene nella lussuria: per cui S. Paolo ammonisce [1 Cor 6, 18]: **“Fuggite la fornicazione”**. Con la resistenza invece quando il pensarci toglie

l'incentivo alla colpa derivante da qualche apprensione superficiale. E questo è il caso dell'accidia: poiché quanto più pensiamo ai beni spirituali, tanto più essi ci diventano piacevoli; per cui cessa l'accidia.

ARTICOLO 2:

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

II^a II^a q. 35 a. 2, arg. 1

Ciò che è comune a qualsiasi vizio non può essere il costitutivo di un vizio specifico. Ma qualsiasi vizio **ratrrista l'uomo** in rapporto al bene spirituale corrispettivo: infatti il **lussurioso** si ratrrista della **continenza**, e il **goloso** del bene dell'**astinenza**. Essendo quindi l'accidia, come si è detto [a. 1], la tristezza del bene spirituale, Pare che non sia un peccato specifico.

II^a II^a q. 35 a. 2, arg. 2

L'accidia, essendo una specie di tristezza, si contrappone alla gioia. Ma la **gioia** non è considerata una virtù specifica. Quindi neppure l'accidia va considerata un vizio specifico.

II^a II^a q. 35 a. 2, arg. 3

Il bene spirituale, essendo un oggetto generico che la virtù persegue e il vizio rifugge, non può essere il costitutivo specifico di una virtù o di un vizio se non viene ristretto da qualche determinazione. Ora, nulla può restringerlo in rapporto all'accidia, qualora essa sia un vizio specifico, all'infuori della fatica: infatti **alcuni rifuggono i beni spirituali proprio perché faticosi**, per cui anche l'accidia è una specie di noia. Ma fuggire la fatica si riduce alla ricerca della quiete del corpo, vale a dire alla pigrizia. E così l'accidia non è altro che la **pigrizia**. Ma ciò è falso: poiché la **pigrizia si contrappone alla sollecitudine**, mentre **l'accidia si contrappone alla gioia**. Quindi l'accidia non è un vizio specifico.

II^a II^a q. 35 a. 2. SED CONTRA:

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

II^a II^a q. 35 a. 2. RESPONDEO:

L'accidia è una **tristezza motivata da un bene spirituale**. Se quindi il bene spirituale fosse considerato genericamente, allora l'accidia non potrebbe costituire un vizio specifico: poiché, come si è detto [ob. 1], ogni vizio rifugge dal bene spirituale della virtù contraria. - E così non si può dire neppure che l'accidia sia un vizio specifico perché rifugge il bene spirituale in **quanto faticoso o molesto per il corpo**, oppure perché ne impedisce i piaceri: poiché neppure questo fatto distinguerebbe l'accidia dai vizi carnali, con i quali si cerca la quiete e il piacere del corpo. Quindi si deve rispondere che tra i beni spirituali c'è un ordine: infatti tutti i beni spirituali che consistono negli atti delle singole virtù sono ordinati a un **unico bene spirituale**, che è il **bene divino, oggetto di** quella virtù specifica che è la **carità**. Per cui a ogni virtù appartiene di godere del proprio bene spirituale che consiste nel proprio atto, ma **appartiene specificamente alla carità quella gioia spirituale con cui si gode del bene divino**. Parimenti la tristezza con cui uno si addolora del bene spirituale relativo agli atti delle singole virtù non appartiene a un vizio specifico, ma a tutti i vizi. Invece **il ratrristarsi del bene divino**, di cui gode la carità, appartiene a un vizio specifico, che è denominato **accidia**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'accidia non sia un peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 35 a. 3, arg. 1

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

II^a II^a q. 35 a. 3, arg. 2

Un peccato di opere non è più piccolo di un peccato di pensiero, quando è dello stesso genere. Ma allontanarsi con l'opera da certi beni spirituali che conducono a Dio non è un peccato mortale: altrimenti peccherebbe mortalmente chiunque non osservasse i consigli. Perciò allontanarsi col cuore da tali opere spirituali non è un peccato mortale. Quindi l'accidia non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 35 a. 3, arg. 3

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

II^a II^a q. 35 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **2Corinti 7, 10**: "**La tristezza del mondo produce la morte**". Ma tale è l'accidia: poiché essa **non è "la tristezza secondo Dio"**, la quale si contrappone alla tristezza del mondo che produce la morte. Quindi l'accidia è un peccato mortale.

II^a II^a q. 35 a. 3. RESPONDEO:

Come sopra **[I-II, q. 72, a. 5; q. 88, aa. 1, 2]** si è visto, si dice mortale quel peccato che toglie la vita spirituale prodotta dalla carità, virtù in forza della quale Dio abita in noi: perciò è mortale per il suo genere quel peccato che per se stesso, cioè per la sua natura, è incompatibile con la carità. Ora, tale è l'accidia. Poiché l'effetto proprio della carità è la gioia di Dio, come sopra **[q. 28, a. 1]** si è visto, **mentre l'accidia è una tristezza del bene spirituale in quanto è un bene divino**. E così per il suo genere l'accidia è un peccato mortale. Si deve però notare, in tutti i peccati che sono mortali nel loro genere, che essi non sono mortali se non quando raggiungono la loro perfezione. Ora, il peccato viene consumato nel consenso della ragione: infatti noi ora parliamo del peccato dell'uomo, consistente in un atto umano, il cui principio è la ragione. Se quindi c'è un inizio di peccato nella sola sensualità, **senza che si giunga al consenso della ragione, il peccato è veniale per l'imperfezione dell'atto**. Nell'adulterio, p. es., la concupiscenza che si ferma alla sola sensualità è un peccato veniale; se invece raggiunge il consenso della ragione è un peccato mortale. E così anche il moto dell'accidia talora si limita alla sensualità, nella lotta fra la carne e lo spirito: e allora è un peccato veniale. **Talora invece giunge fino alla ragione concretandosi come fuga, orrore e detestazione del bene divino, col prevalere assoluto della carne sullo spirito**. E allora è chiaro che l'accidia è un **peccato mortale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 35 a. 3, ad arg. 1

L'accidia è in contrasto col precetto della **santificazione del sabato**, nel quale comandamento, secondo il suo significato morale, si prescrive **il riposo dell'anima in Dio**, e al quale si contrappone **la tristezza dell'anima riguardo al bene divino**.

II^a II^a q. 35 a. 3, ad arg. 2

L'accidia non è una fuga dello spirito da qualsiasi bene spirituale, ma dal bene di Dio, al quale lo spirito è tenuto ad aderire. Se quindi uno si rattrista perché viene obbligato a compiere delle opere virtuose alle quali non è tenuto, non si ha un peccato di accidia, ma lo si ha solo quando uno si rattrista di cose che è strettamente tenuto a compiere per il Signore.

II^a II^a q. 35 a. 3, ad arg. 3

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

ARTICOLO 4:

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

II^a II^a q. 35 a. 4, arg. 1

Si dice capitale quel vizio che sollecita ad atti peccaminosi, come sopra [q. 34, a. 5] si è spiegato. Ora, l'accidia non sollecita all'atto, ma piuttosto trattiene dall'agire. Perciò non va considerata un vizio capitale.

II^a II^a q. 35 a. 4, arg. 2

A un vizio capitale vengono attribuite delle figlie. Ora, **S. Gregorio** attribuisce all'accidia queste sei figlie: **“la malizia, il rancore, la pusillanimità, la disperazione, il torpore relativo ai precetti, il vagare della mente sulle cose illecite”**. Ma queste cose non pare che derivino dall'accidia. Infatti il rancore pare che si identifichi con l'odio, il quale nasce dall'invidia, come si è detto [q. 34, a. 6]. La malizia e il vagare sulle cose illecite sono invece dati generici che si riscontrano in tutti i vizi. La pigrizia poi relativa ai precetti pare che si identifichi con l'accidia, mentre la pusillanimità e la disperazione possono nascere da qualsiasi peccato. Perciò non è giusto mettere l'accidia tra i vizi capitali.

II^a II^a q. 35 a. 4, arg. 3

S. Isidoro distingue il vizio dell'accidia da quello della tristezza, affermando che la tristezza consiste nell'abbandonare le cose gravose e faticose a cui si è tenuti, mentre l'accidia consiste nell'abbandonarsi a un riposo colpevole. E scrive che dalla tristezza nascono “il rancore, la pusillanimità, l'amarezza e la disperazione”, mentre dall'accidia nascerebbero sette cose, che sono “l'oziosità, la sonnolenza, l'importunità dello spirito, l'irrequietezza del corpo, l'instabilità, la verbosità, la curiosità”. Perciò o S. Gregorio o S. Isidoro sbaglia nel collocare l'accidia con le sue figlie tra i vizi capitali.

II^a II^a q. 35 a. 4. **SED CONTRA:**

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

II^a II^a q. 35 a. 4. **RESPONDEO:**

Come sopra [I-II, q. 84, aa. 3, 4] si è detto, **si denomina capitale quel vizio dal quale, come da causa finale, facilmente ne derivano altri**. Ora, come **gli uomini** compiono molte cose per il piacere, sia per raggiungerlo, sia perché spinti dal suo impulso ad agire, così pure **compiono molte cose per il dolore o tristezza**, sia per evitarlo, sia perché portati da esso a compiere certe azioni. Essendo quindi l'accidia una specie di tristezza, come sopra [a. 1] si è dimostrato, **è giusto considerarla un vizio capitale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 35 a. 4, ad arg. 1

L'accidia, aggravando lo spirito, trattiene l'uomo dalle opere che causano tristezza. Essa però sollecita a compiere gli atti che sono consoni alla tristezza, p. es. a piangere, oppure a compiere cose con cui si può evitare la tristezza.

IIª IIª q. 35 a. 4, ad arg. 2

S. Gregorio ha determinato con esattezza le figlie dell'accidia. Dal momento infatti che "nessuno", come dice il **Filosofo**, "può rimanere a lungo con la tristezza senza qualche piacere", è necessario che dalla tristezza nascano queste due cose:

- **primo, l'abbandono di ciò che contrista**; E così il Filosofo nota che coloro i quali non sono in grado di gustare i piaceri spirituali, sono portati ai piaceri materiali. **Ora, nell'abbandono della tristezza si nota questo sviluppo:**

+ **prima si fugge ciò che addolora**, poi si passa a impugnarlo. Ma i beni spirituali di cui si addolora l'accidia possono essere sia il fine che i mezzi.

* L'**abbandono del fine** si ha nella **disperazione**,

* mentre l'**abbandono dei mezzi** si ha

° nella **pusillanimità** quando si tratta di **cose ardue**, oggetto dei consigli *[evangelici]*,

° e nel **torpore** relativo ai precetti quando si tratta di cose che appartengono alla **santità comune**.

+ Invece l'**impugnazione dei beni spirituali** rattristanti

* talora ha di mira **gli uomini che promuovono tali beni**, e si ha il **rancore**

* e talora investe **gli stessi beni spirituali**, che uno arriva a detestare, e allora si ha **la malizia**.

- **secondo, il passaggio ad altre cose in cui si prova piacere**. Si enumera finalmente tra le figlie dell'accidia **la divagazione sulle cose illecite** per il fatto che uno, mosso dalla tristezza, si volge alle cose piacevoli esteriori.

Sono così risolte le obiezioni relative alle singole figlie dell'accidia. Infatti qui la malizia non è presa in quanto elemento generico di ogni vizio, ma nel senso indicato. E così il rancore non è qui sinonimo di odio, ma indica un certo sdegno, come si è detto. E così si dica per le altre figlie dell'accidia.

IIª IIª q. 35 a. 4, ad arg. 3

Anche Cassiano distingue la tristezza dall'accidia, ma con più ragione S. Gregorio le identifica. Poiché la tristezza, come sopra *[a. 2]* si è visto, non è un vizio distinto dagli altri in quanto uno tende a scansare opere gravose e faticose, oppure in quanto viene contristato da altri motivi, ma solo in quanto si rattrista del bene divino. E ciò forma il costitutivo dell'accidia, la cui quiete in tanto è peccaminosa in quanto è un disprezzo del bene divino. Le cose poi che S. Isidoro considera come originate dalla tristezza e dall'accidia si riducono a quelle stabilite da S. Gregorio. Infatti l'amarezza, che per S. Isidoro nasce dalla tristezza, è un effetto del rancore. L'oziosità e la sonnolenza poi si riducono al torpore relativo ai precetti: precetti intorno ai quali uno è ozioso trascurandoli del tutto, e sonnolento osservandoli con negligenza. **Tutte e cinque poi le altre cose che S. Isidoro fa nascere dall'accidia si riducono alla divagazione della mente sulle cose illecite.** Divagazione che, considerata nella sommità dell'anima che vuole **importunamente effondersi** sulle varie cose, viene detta **importunità dello spirito**; in quanto invece appartiene alle facoltà conoscitive viene detta **curiosità**; in quanto poi si produce nella locuzione prende il nome di **verbosità**; rispetto al corpo invece che non sta fermo nello stesso luogo è detta **inquietudine** del corpo, ed è il caso di chi indaga con i moti incomposti delle sue membra la divagazione della mente; se invece si ha un variare di luoghi allora abbiamo l'**instabilità**. Oppure per instabilità si può intendere la mutabilità nei propositi.

Questione 36

Proemio

Passiamo a considerare l'invidia. Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Che cosa sia l'invidia;
2. Se sia un peccato;
3. Se sia peccato mortale;
4. Se sia un peccato capitale e quali ne siano le figlie.

ARTICOLO 1:

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

I^a II^a q. 36 a. 1, arg. 1

La tristezza o dolore ha per oggetto il **male**. Ora, l'invidia ha per oggetto il **bene**; così infatti **S. Gregorio** parla dell'invidioso: "La felicità altrui ne ferisce e ne tortura l'anima con la sua pena". Perciò l'invidia non è un dolore, o tristezza.

II^a II^a q. 36 a. 1, arg. 2

La **somiglianza** non è causa di dolore, bensì di **piacere**. Ma la **somiglianza** è causa dell'invidia: scrive infatti il **Filosofo** "Proveranno invidia quelli che sono simili nel genere, ossia nella parentela, nella statura, nelle abitudini, o nelle opinioni". Dunque l'invidia non è un dolore, o una tristezza.

II^a II^a q. 36 a. 1, arg. 3

La tristezza viene causata da qualche deficienza: vi sono inclini, infatti, quelli che soffrono qualche grave deficienza, come abbiamo detto nel trattato delle passioni [I-II, q. 47, a. 3]. **Invece** sono invidiosi, come nota il **Filosofo**, "quelli che hanno piccole deficienze, o che amano gli onori, o che sono stimati sapienti". Perciò l'invidia non è un tipo di tristezza.

II^a II^a q. 36 a. 1, arg. 4

La tristezza è il contrario del piacere. Ma i contrari non possono avere la stessa causa. Perciò, dal momento che il ricordo dei beni posseduti causa il piacere, come già si disse, non potrà essere causa della tristezza. Ora, esso è causa dell'invidia: infatti il Filosofo afferma che gli uomini hanno invidia di coloro "che hanno o possiedono i beni che loro erano dovuti, o che essi un tempo possedevano". Dunque l'invidia non è un tipo di tristezza.

II^a II^a q. 36 a. 1. SED CONTRA:

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

II^a II^a q. 36 a. 1. RESPONDEO:

Oggetto della tristezza è il male proprio. Ma **può capitare di vedere il bene altrui come un male proprio**. E allora il bene altrui può essere oggetto di tristezza. Questo può capitare in due modi:

- **Primo**, quando uno si rattrista del **bene di un altro**, in quanto ciò costituisce per lui una **minaccia di danni**: come quando uno si rattrista dell'esaltazione del suo nemico, temendone un danno. Tale tristezza però non è invidia, ma piuttosto effetto del **timore**, come nota il **Filosofo**.

- **Secondo**, il bene altrui può essere creduto un male proprio in quando sminuisce la propria gloria, o la propria eccellenza. E in tal modo si rattrista del bene altrui l'invidia. Ecco perché gli uomini hanno invidia, **come osserva il Filosofo**, specialmente di quei beni "che implicano la **gloria**, e da cui gli uomini ambiscono di cogliere l'**onore** e la **reputazione**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 36 a. 1, ad arg. 1

Niente impedisce che quanto è bene per uno sia considerato un male per altri. È in tal modo che una tristezza, come abbiamo spiegato, può avere per oggetto il bene.

II^a II^a q. 36 a. 1, ad arg. 2

L'invidia, essendo motivata dalla gloria altrui in quanto diminuisce il prestigio che uno desidera, si prova soltanto per coloro dei quali si vuole raggiungere o sopravanzare il prestigio. Ora, questo non avviene rispetto a quelli che sono troppo distanti: nessuno infatti, all'infuori di un pazzo, tenta di raggiungere o sopravanzare in gloria quelli che sono molto superiori: un uomo del popolo, p. es., non invidia un re; né un re invidia un uomo del popolo che egli troppo sopravanza. Perciò **l'uomo non invidia quelli che sono troppo distanti per luogo, tempo e condizione: ma quelli che sono vicini, e che egli cerca di uguagliare, o di superare. Infatti quando costoro ci superano nella gloria, ciò avviene contro il nostro volere, e quindi ne viene causata una tristezza.** La somiglianza causa invece il piacere nei casi in cui si accorda con la volontà.

II^a II^a q. 36 a. 1, ad arg. 3

Nessuno si sforza di raggiungere una cosa in cui si sente **troppo manchevole**. Perciò quando in questa uno lo supera, non ha invidia. Se invece la sua deficienza non è molta, sembra che si possa raggiungere quel bene, e allora tenta. E se i suoi tentativi vengono frustrati dal prevalere della gloria altrui, se ne rattrista. Ecco perché **quelli che amano gli onori sono più portati all'invidia.** Così pure sono invidiosi i **pusillanimi** [=comportamento o atteggiamento talmente irresoluto o rinunciatario da apparire meschino o vile.]: poiché essi stimano grande qualsiasi cosa, e per qualunque bene capitato a un altro, pensano di avere subito un grave **insuccesso**. Perciò nella Scrittura si legge, **Giobbe 5, 2**: "**Al pusillanime dà morte l'invidia**". E S. Gregorio insegna, che "non possiamo invidiare altro che coloro che in qualche cosa stimiamo migliori di noi".

II^a II^a q. 36 a. 1, ad arg. 4

Il ricordo dei beni passati produce un piacere in quanto se ne ebbe il possesso; ma in quanto quei beni sono perduti, causano tristezza. E in quanto sono posseduti da altri causano invidia: perché questo sembra compromettere al massimo la propria gloria. Ecco perché il Filosofo scrive, che "i vecchi hanno invidia dei più giovani; e quelli che spesero molto per conseguire una cosa hanno invidia di quelli che l'hanno raggiunta con poca fatica"; essi infatti si addolorano della perdita dei loro beni, e del fatto che altri se ne sono impossessati.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**invidia** non sia **peccato**. Infatti:

II^a II^a q. 36 a. 2, arg. 1

S. Girolamo così scriveva a S. Leda sull'istruzione della figlia: "**Abbia delle compagne con le quali impari, di cui abbia invidia, e dai cui elogi venga spronata**". Ora, nessuno deve essere provocato a peccare. Dunque l'invidia non è un peccato.

II^a II^a q. 36 a. 2, arg. 2

Come dice il **Damasceno**, l'invidia è "la tristezza per i beni altrui". Ma questa talora è lodevole, poiché sta scritto, **Proverbi 29, 2**: "Quando gli empi saliranno al potere, il popolo gernerà". Quindi non sempre l'invidia è peccaminosa.

II^a II^a q. 36 a. 2, arg. 3

L'invidia è una specie di zelo, o di emulazione. Ma lo zelo è cosa buona, come si rileva dalla Scrittura: "Lo zelo della tua casa mi divora". Perciò l'invidia non sempre è un peccato.

II^a II^a q. 36 a. 2, arg. 4

La pena è ben distinta dalla colpa. **Ora, l'invidia è una pena**; così infatti scrive **S. Gregorio**: "Quando la peste dell'invidia ha corrotto e soggiogato il cuore, anche le membra esterne indicano quanto gravemente il furore ecciti l'anima: il colore si fa pallido, gli occhi si affondano, la testa si accende, le membra si raffreddano, il pensiero è dominato dalla rabbia, i denti stridono". Dunque l'invidia non è peccato.

II^a II^a q. 36 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Galati 5, 26**: "Non siamo vanagloriosi, provocatori gli uni degli altri, né invidiosi gli uni degli altri".

II^a II^a q. 36 a. 2. RESPONDEO:

L'invidia, come abbiamo detto, è "una tristezza per i beni altrui". Ora, tale tristezza può prodursi in **quattro modi**.

- **Primo**, quando uno si rattrista del bene di un altro nel timore di riceverne un danno per sé, o per i buoni. **Tale tristezza però non è invidia**, come abbiamo già notato, e può essere senza peccato. Scrive perciò **S. Gregorio**: "Per lo più capita senza la perdita della carità che la rovina di un nemico ci rallegri, e che il suo successo ci addolori, senza un peccato di invidia, poiché crediamo che con la sua caduta alcuni saranno giustamente risolti, mentre temiamo che col suo successo molti saranno ingiustamente oppressi".

- **Secondo**, si può essere addolorati del bene di un altro, non perché costui ha codesto bene, ma **perché manca a noi**. E questo propriamente è **zelo**, o gelosia, come nota il **Filosofo**. E se codesta gelosia riguarda i beni onesti, è cosa lodevole, seguendo l'esortazione di S. Paolo, **1Corinti 14, 1**: "Ambite i doni spirituali". Se invece ha per oggetto i **beni temporali**, può essere o non essere peccaminosa.

- **Terzo**, uno si può rattristare dei beni altrui, **perché colui che ne gode ne è indegno**. E tale tristezza non può nascere certo dal bene onesto, che rende giusta una persona; ma ha per oggetto, come dice il Filosofo, le ricchezze e gli altri beni che possono capitare sia agli onesti che ai disonesti. Questa tristezza è da lui denominata nemesi, e appartiene ai buoni costumi. Ma egli diceva così perché considerava i beni temporali in se stessi, in quanto possono sembrare di gran valore a chi non guarda ai beni eterni. Invece secondo l'insegnamento della fede i beni temporali che sono concessi agli indegni, per un giusto disegno di Dio sono ordinati, o alla loro **emenda**, o alla loro **dannazione**: inoltre codesti beni sono quasi un nulla a confronto dei beni futuri riservati ai buoni. Perciò dalla Sacra Scrittura è proibita codesta tristezza; nei **Salmi 36, 1**, infatti si legge: "Non avere emulazione per i malvagi, e non ti ingelosire di quei che fanno il male". E altrove, **Salmi 72, 2, 3**: "Per poco non sono sdruciolati i miei passi, perché ho invidiato gli iniqui, vedendo la prosperità dei malvagi".

- **Quarto**, uno può rattristarsi dei beni di un altro **per il fatto che costui ha dei beni più grandi**. **E questo propriamente è l'invidia**. Ed è sempre una cosa malvagia, come anche il **Filosofo** riconosce: perché allora uno si rattrista di una cosa di cui dovrebbe godere, cioè **del bene del prossimo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 36 a. 2, ad arg. 1

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

II^a II^a q. 36 a. 2, ad arg. 2

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

II^a II^a q. 36 a. 2, ad arg. 3

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

II^a II^a q. 36 a. 2, ad arg. 4

Niente impedisce che un **peccato**, per certe sue conseguenze, abbia l'aspetto di **pena**, come abbiamo visto sopra nel trattato dei peccati [*I-II, q.87, a, 2*].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'**invidia** non sia **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 36 a. 3, arg. 1

L'invidia, essendo un tipo di tristezza, è una passione dell'appetito sensitivo. Ora, **il peccato mortale non si trova nella sensualità**, come spiega **S. Agostino**, **ma solo nella ragione**. Dunque l'invidia non è peccato mortale.

II^a II^a q. 36 a. 3, arg. 2

Negli infanti non può esserci il peccato mortale. Ma in essi può esserci l'invidia; come racconta **S. Agostino**: **"Ho veduto io direttamente un bambino geloso: non parlava ancora, eppure guardava pallido e con occhio torvo un suo compagno di latte"**. Perciò l'invidia non è peccato mortale.

II^a II^a q. 36 a. 3, arg. 3

Qualsiasi peccato mortale è contrario a qualche virtù. Ora, l'invidia, come insegna il Filosofo, non è contraria a nessuna virtù, ma alla nemesi, che è una passione. Dunque l'invidia non è peccato mortale.

II^a II^a q. 36 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Giobbe5, 2**: **"Al pusillanime dà morte l'invidia"**. Ora, spiritualmente uccide solo il peccato mortale. Quindi l'invidia è peccato mortale.

II^a II^a q. 36 a. 3. RESPONDEO:

Per il suo genere l'invidia è peccato mortale. Infatti **il genere di un peccato si desume dall'oggetto**. E l'invidia, quanto all'oggetto, è contraria alla carità, da cui deriva la vita spirituale dell'anima, secondo le parole di **S. I Giovanni 3, 14**: **"Noi sappiamo che siamo stati trasportati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli"**. Infatti l'oggetto dell'una e dell'altra, cioè della **carità** e dell'**invidia**, è il **bene del prossimo**, però in due sensi contrari: **poiché la carità gode del bene del prossimo, mentre l'invidia se ne addolora**, come sopra abbiamo visto [*aa. 1, 2*]. Perciò è evidente che l'invidia per il suo genere è peccato mortale.

Però, come abbiamo già notato, in qualsiasi genere di peccato mortale si riscontrano dei moti imperfetti che si producono nella sensualità, e che sono peccati veniali: tali sono, p. es., i primi moti della concupiscenza nell'adulterio, e i primi moti dell'ira nell'omicidio. Così anche nel genere dell'invidia si riscontrano, persino nei perfetti, questi primi moti, che son peccati veniali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 36 a. 3, ad arg. 1

Il moto dell'invidia, in quanto passione della sensualità, è un'entità imperfetta nel genere degli atti umani, il cui principio è la ragione. Perciò tale invidia non è peccato mortale. - Lo stesso si dica per l'invidia dei bambini privi dell'uso della ragione.

II^a II^a q. 36 a. 3, ad arg. 2

Abbiamo così risposto anche alla seconda difficoltà.

II^a II^a q. 36 a. 3, ad arg. 3

Secondo il Filosofo, l'invidia si contrappone, ma sotto aspetti diversi, alla nemesi e alla misericordia. Si oppone infatti alla misericordia direttamente, per la contrarietà dell'oggetto principale: poiché mentre l'invidioso si rattrista del bene del prossimo, il misericordioso si rattrista del male di esso. Ecco perché, come nota Aristotele, i misericordiosi non sono invidiosi, e viceversa. L'invidia invece si contrappone alla nemesi rispetto alla persona i cui beni rattristano l'invidioso: infatti chi è affetto da nemesi si rattrista del bene dei disonesti, secondo le parole del Salmo: "Ho sentito gelosia per gli iniqui, vedendo la prosperità dei malvagi"; invece l'invidioso si rattrista del bene delle persone oneste. È chiaro quindi che la prima contrapposizione è più diretta della seconda. E la misericordia è una virtù, ed effetto proprio della carità. Dunque l'invidia si contrappone alla misericordia e alla carità.

ARTICOLO 4:

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

II^a II^a q. 36 a. 4, arg. 1

I vizi capitali sono ben distinti dalle rispettive figlie. Ma l'invidia è figlia della vanagloria: poiché il Filosofo insegna, che "coloro i quali amano l'onore e la gloria sono più portati all'invidia". Dunque l'invidia non è un vizio capitale.

II^a II^a q. 36 a. 4, arg. 2

I vizi capitali sono più leggeri di quelli che nascono da essi. Scrive infatti S. Gregorio: "I primi vizi s'insinuano nell'anima sotto un'apparenza di ragione: ma quelli che seguono, trascinando l'anima ad ogni follia, la stordiscono quasi con le loro grida bestiali". Ora, l'invidia è un peccato gravissimo; poiché a detta di S. Gregorio, "sebbene con qualsiasi vizio che si radica nel cuore umano venga infuso in questo il veleno dell'antico serpente, tuttavia in questa iniquità il serpente ha spremuto tutte le sue viscere per vomitare la peste della malizia che egli vuole iniettare". Perciò l'invidia non è un vizio capitale.

II^a II^a q. 36 a. 4, arg. 3

Sembra che S. Gregorio non ne abbia determinato bene le figlie, dicendo che "dall'invidia nasce l'odio, la mormorazione, la detrazione, l'esultanza per le avversità del prossimo, e il dolore per i suoi successi". Infatti questa esultanza e questo dolore, da quanto sopra abbiamo detto, pare che s'identifichi con l'invidia stessa. Perciò non possono considerarsi come figlie dell'invidia.

II^a II^a q. 36 a. 4. SED CONTRA:

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

II^a II^a q. 36 a. 4. RESPONDEO:

Come l'accidia è la tristezza per il **bene spirituale di Dio**, così l'invidia è la tristezza per il **bene del prossimo**. Ma sopra abbiamo dimostrato che l'accidia è un vizio capitale, perché dall'accidia l'uomo è spinto a compiere certe cose, o per fuggire la tristezza, o per darle uno sfogo. Dunque per lo stesso motivo anche l'invidia è un vizio capitale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 36 a. 4, ad arg. 1

Come dice **S. Gregorio**, "i vizi capitali sono così connessi tra loro, che nascono l'uno dall'altro. Infatti la prima figlia della superbia [consistente nell'amor di sé spinto fino all'eccesso di considerarsi principio e fine del proprio essere, disconoscendo quindi la propria condizione di creatura] è la vanagloria [Desiderio assiduo ed egocentrico di affermarsi e distinguersi.], la quale appena ha corrotto un'anima, subito partorisce l'invidia: poiché nel desiderare la potenza di un gran nome, si duole al pensiero che un altro possa raggiungerla". Perciò **non è detto che un vizio capitale non possa nascere da un altro vizio: ma esso non deve mancare di efficacia nel produrre altre specie di peccati.** - Tuttavia per il fatto che l'invidia nasce manifestamente dalla vanagloria, essa non è considerata un vizio capitale né da **S. Isidoro**, né da **Cassiano**.

II^a II^a q. 36 a. 4, ad arg. 2

Da codeste parole non si deve desumere che l'invidia sia il più grave dei peccati; ma che quando il demonio riesce a insinuarla induce l'uomo ad accogliere il diavolo nel suo cuore in una maniera speciale; poiché come aggiunge **S. Gregorio**, "la morte è entrata nel mondo per l'invidia del demonio".

C'è però un'invidia che è ricordata fra i peccati più gravi, cioè l'invidia della grazia altrui, in forza della quale uno si rattrista dell'aumento stesso della grazia di Dio, e non soltanto del bene del prossimo. Perciò è considerata un peccato contro lo Spirito Santo: poiché con essa uno invidia in qualche modo lo Spirito Santo, il quale viene glorificato nelle sue opere.

II^a II^a q. 36 a. 4, ad arg. 3

Il numero delle figlie dell'invidia si deve accettare così. Poiché l'invidia ha nel suo processo un principio, un termine intermedio, e un termine finale.

- Si ha un principio nel fatto che uno tenta di **sminuire la gloria altrui**:
 - + o di nascosto, e allora c'è la **mormorazione**;
 - + o apertamente, e allora c'è la **detrazione**.
- Si ha un termine intermedio nel fatto che uno, nel tentativo di diminuire la gloria altrui,
 - + o ci riesce, e allora abbiamo **l'esultanza per le avversità**;
 - + o non ci riesce, e allora abbiamo il **dolore per il successo**.
- Si ha poi il termine finale addirittura nell'**odio**: poiché come il bene che piace causa l'amore, così **la tristezza produce l'odio**, come sopra abbiamo detto [q.34, a.6].

È vero però che in un certo senso il dolore per il successo altrui s'identifica con l'invidia: cioè uno si addolora dell'altrui successo in quanto questo implica una certa gloria. Invece in un altro senso esso è figlio dell'invidia: cioè in quanto i successi del prossimo contrastano con gli sforzi dell'invidioso, il quale cerca di impedirli. - L'esultanza per le avversità, invece, non s'identifica direttamente con l'invidia, ma ne è una conseguenza:

infatti dalla tristezza per il bene del prossimo, cioè dall'invidia, segue logicamente l'esultanza per le sue disgrazie.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La discordia

Questione 37

Proemio

Passiamo così a parlare dei **peccati che si oppongono alla pace**.

- Primo, della **discordia**, che risiede nel cuore;
- secondo, della **contesa**, che consiste nelle parole;
- terzo, dei peccati che si attuano **nelle opere**, e cioè
 - + dello **scisma**,
 - + della **rissa** e
 - + della **guerra**.

Sul primo argomento si pongono due quesiti:

1. Se la discordia sia peccato;

2. Se sia figlia della vanagloria.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **discordia** non sia un **peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 37 a. 1, arg. 1

Discordare da qualcuno significa allontanarsi dal suo volere. Ma questo non è un peccato: poiché la regola del nostro volere è la sola volontà di Dio, e non quella del prossimo. Perciò la discordia non è un peccato.

II^a II^a q. 37 a. 1, arg. 2

Chi spinge altri a peccare, pecca lui stesso. Invece **spingere altri alla discordia non pare essere un peccato: poiché negli Atti 23, 6 s.**, si legge di S. Paolo: «Sapendo che nel sinedrio una parte era di sadducei e una parte di farisei, disse a gran voce: Fratelli io sono fariseo, figlio di farisei, e sono chiamato in giudizio a motivo della speranza nella risurrezione dei morti. Appena egli ebbe detto ciò, scoppiò una disputa tra i farisei e i sadducei». Quindi la discordia non è un peccato.

II^a II^a q. 37 a. 1, arg. 3

Il peccato, specialmente se mortale, non può trovarsi nei santi. Ma nei santi si riscontra la **discordia**, poiché sta scritto, **Atti 15, 39**: «Tra Barnaba e Paolo il dissenso fu tale che si separarono l'uno dall'altro». Quindi la discordia non è un peccato, e tanto meno mortale.

II^a II^a q. 37 a. 1. SED CONTRA:

I dissensi, o discordie, sono enumerati da S. Paolo **Galati 5, 20-21** tra le **opere della carne**, con la finale **/v. 21/**: « Del resto le opere della carne sono ben note:... idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere; circa queste cose vi preavviso,

come già ho detto, che chi le compie non erediterà il regno di Dio. ». Ora, solo il peccato mortale esclude dal regno di Dio. **Quindi la discordia è un peccato mortale.**

II^a II^a q. 37 a. 1. RESPONDEO:

La discordia è il contrario della concordia. Ora **la concordia**, come si è visto [q. 29, a. 3], è un effetto della carità, cioè deriva dal fatto che la carità unisce i cuori di più persone in una data cosa, che è principalmente il bene divino e secondariamente il bene del prossimo. Perciò la discordia è peccato nella misura in cui si oppone a tale concordia. Ora, si deve riconoscere che **questa concordia può essere eliminata in due modi**:

- **primo, per se e direttamente**; secondo, per accidens. Ma negli atti umani si dice che un moto è per sé se è intenzionale. Quindi uno discorda per sé, o direttamente, dal prossimo, **quando coscientemente e intenzionalmente dissente dal bene di Dio e del prossimo**, nel quale è tenuto a consentire. **E questo è un peccato mortale per il suo genere, essendo contrario alla carità**; sebbene i primi moti di questa discordia, per l'imperfezione dell'atto, siano peccati veniali.

- Invece è **per accidens** negli atti umani ciò che è **preterintenzionale**. Perciò quando l'intenzione ha di mira l'amore di Dio e il bene del prossimo, ma uno pensa che una data cosa sia buona mentre un altro pensa il contrario, allora la discordia è contro il bene divino o del prossimo per accidens. **E una tale discordia non è un peccato**, e non è incompatibile con la carità, a meno che non sia accompagnata da un errore su cose che sono indispensabili alla salvezza, o da un'ingiustificabile pertinacia: poiché, come sopra [q. 29, a. 1; a. 3, ad 2] si è detto, la concordia che è un effetto della carità è unione di volontà e non di opinioni. Dal che risulta che la discordia talora è un peccato solo per uno dei contendenti, p. es. quando uno vuole il bene al quale l'altro **coscientemente** resiste; talora invece è un peccato per entrambi, cioè quando entrambi dissentono dal bene reciproco, e ciascuno ama [esclusivamente] il proprio bene.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 37 a. 1, ad arg. 1

Il volere di un uomo considerato in se stesso non è la regola del volere di un altro. **Però il volere del prossimo in quanto aderisce alla volontà di Dio diviene a sua volta una regola regolata secondo la prima regola.** Quindi discordare da questo volere è un peccato: poiché in tal modo si discorda dalla regola divina.

II^a II^a q. 37 a. 1, ad arg. 2

Come una volontà umana è una regola retta, da cui è peccato discordare, quando aderisce a Dio, così una volontà umana contraria a Dio è una regola perversa con la quale è bene essere in discordia. **Provocare quindi la discordia togliendo la buona concordia prodotta dalla carità è un grave peccato: per cui nei Proverbi 6, 16, si legge: «Sei cose odia il Signore: anzi, sette gli sono in abominio »:** e questa settima cosa è indicata [v. 19] in **«colui che provoca litigi tra fratelli ».** Provocare invece la discordia eliminando la **cattiva concordia di chi vuole il male è cosa lodevole.** E in questo senso fu da lodarsi S. Paolo quando introdusse il dissenso fra coloro che erano concordi nel male: **infatti anche il Signore, Matteo 10, 34, disse di se stesso: «Non sono venuto a portare la pace, ma la spada».**

II^a II^a q. 37 a. 1, ad arg. 3

La discordia fra Paolo e Barnaba fu una discordia **per accidens, e non per se**: infatti l'uno e l'altro volevano il bene, ma a uno pareva che fosse buona una cosa, e all'altro un'altra. **Il che era dovuto ai limiti dell'uomo, non trattandosi di una controversia su cose necessarie alla salvezza.** - Sebbene anche questo fosse stato preordinato dalla provvidenza divina, per i vantaggi che ne sarebbero nati.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **discordia** non sia figlia della **vanagloria**. Infatti:

II^a II^a q. 37 a. 2, arg. 1

L'ira è un vizio distinto dalla vanagloria. Ma la discordia è figlia dell'ira, poiché sta scritto **Proverbi 15, 18**: «L'uomo collerico suscita litigi». Quindi la discordia non è figlia della vanagloria.

II^a II^a q. 37 a. 2, arg. 2

S. Agostino, nel commentare l'espressione evangelica, **Giovanni 7, 39**: «Lo Spirito non era ancora stato dato», afferma: «Il livore separa, la carità unisce». Ma la discordia non è altro che una separazione delle volontà. Perciò la discordia nasce dal livore, cioè dall'invidia, più che dalla vanagloria.

II^a II^a q. 37 a. 2, arg. 3

Una cosa dalla quale derivano molti mali è un vizio capitale. Ma tale è la discordia poiché, nel commentare quel passo evangelico, **Matteo 12, 25**: «Ogni regno discorde cade in rovina», **S. Girolamo** scrive: «Come con la concordia crescono le più piccole cose, così con la discordia anche le più grandi decadono». Quindi la discordia è più un vizio capitale che una figlia della vanagloria.

II^a II^a q. 37 a. 2. SED CONTRA:

Sta l'autorità di S. Gregorio

II^a II^a q. 37 a. 2. RESPONDEO:

La discordia implica una **disgregazione delle volontà**: poiché la volontà dell'uno si fissa in una cosa e la volontà dell'altro in un'altra. Ora, **il fissarsi della volontà nel proprio punto di vista** proviene dal fatto che uno preferisce le cose proprie a quelle altrui. **E quando ciò è fatto in maniera disordinata è dovuto alla superbia e alla vanagloria**. Così dunque la discordia, con la quale ciascuno persegue il proprio parere rifiutando quello degli altri, è annoverata tra le figlie della vanagloria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 37 a. 2, ad arg. 1

La rissa non è la stessa cosa che la discordia. Infatti la rissa consiste in un'**opera esterna**: per cui giustamente viene attribuita all'ira, la quale muove l'animo a **colpire il prossimo**. **Invece la discordia consiste nella disunione dei moti della volontà, prodotta dalla superbia o dalla vanagloria**, per la ragione indicata.

II^a II^a q. 37 a. 2, ad arg. 2

Nella discordia l'abbandono dell'altrui volere è da considerarsi come il punto di partenza: e in questo senso essa è causata dall'invidia; invece il suo termine di arrivo è costituito dalla ricerca del proprio punto di vista: e da questo lato essa è causata dalla vanagloria. **E poiché in ogni moto il termine di arrivo è superiore a quello di partenza** (poiché il fine è superiore al principio), così la discordia è figlia **più** della vanagloria che dell'**invidia**: sebbene essa possa nascere da entrambe per motivi diversi, come si è spiegato.

[SUPERBIA >> VANAGLORIA >> INVIDIA]

INVIDIA > ABBANDONO DELLA PROSPETTIVA ALTRUI > DISCORDIA >

> VANAGLORIA > RICERCA ASSOLUTA DELLA PROSPETTIVA PROPRIA > DISCORDIA]

II^a II^a q. 37 a. 2, ad arg. 3

Il motivo per cui le cose grandi crescono con la concordia e periscono con la discordia si riduce al fatto che una virtù tanto più è forte quanto più è unita, mentre con la suddivisione essa diminuisce, come è scritto nel De Causis. Per cui è evidente che questo è un effetto proprio della **discordia, che consiste nella divisione dei voleri**; ma ciò non significa che dalla discordia derivi una pluralità di vizi, così da farne un vizio capitale.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La carità >> La contesa

Questione 38 Proemio

Passiamo a trattare della **contesa**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se la contesa sia peccato mortale;
2. Se sia figlia della vanagloria.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la contesa non sia peccato mortale. Infatti:

I^a II^a q. 38 a. 1, arg. 1

Nelle persone spirituali non può esserci il peccato mortale. In esse invece troviamo la contesa; poiché sta scritto nel Vangelo, **Luca 22, 24**: "Nacque tra i discepoli di Gesù una contesa su chi di loro fosse più grande". Perciò la contesa non è peccato mortale.

II^a II^a q. 38 a. 1, arg. 2

A nessuna persona onesta può far piacere il peccato mortale del prossimo. Ora l'Apostolo scriveva ai **Filippesi 1, 17-18**: "Altri annunziano Cristo per motivi di contesa"; e aggiungeva: "Di ciò io godo; e ne godrò". Dunque la contesa non è peccato mortale.

II^a II^a q. 38 a. 1, arg. 3

Capita che alcuni contendano o in tribunale o nelle dispute non per fare del male, ma piuttosto in vista di un bene: come quelli, p. es., che polemizzano disputando contro gli eretici. Infatti commentando quel passo del Libro dei **1Re 14, 1**: "Avvenne che un giorno, ecc.", **la Glossa** ricorda: "I cattolici muovono delle dispute contro gli eretici, dopo averli convocati al combattimento". Quindi la contesa non è peccato mortale.

II^a II^a q. 38 a. 1, arg. 4

Anche Giobbe ha conteso con Dio; poiché di lui sta scritto, **Giobbe 39, 32**: "Chi vuol contendere con Dio s'acquieta forse così facilmente?". E tuttavia Giobbe non peccò mortalmente, come risulta dalle parole del

Signore, **Giobbe 42, 21**: "Non avete parlato dinanzi a me con rettitudine come il mio servo Giobbe". Dunque non sempre la contesa è peccato mortale.

IIª IIª q. 38 a. 1. SED CONTRA:

La contesa va contro il comando dell'Apostolo a **2Timoteo 2, 14**: "Evita le dispute di parole". E altrove S. Paolo enumera la contesa tra le opere della carne, affermando che, **Galati 5, 20**: "quelli che fanno codeste cose non avranno in eredità il regno di Dio". Ora, tutto ciò che esclude dal regno di Dio, ed è contro i precetti, è peccato mortale. Dunque la contesa è peccato mortale.

IIª IIª q. 38 a. 1. RESPONDEO:

Contendere significa tendere o volgersi contro qualcuno. Perciò, **come la discordia implica un contrasto di volontà, così la contesa indica un contrasto di parole**. Ecco perché il discorso che procede per contrasti si denomina contesa, contesa che Cicerone enumera tra le figure retoriche: "Si ha la contesa" egli dice, "quando il discorso è fatto per contrapposizione di cose contrarie, come in questo caso: L'adulazione ha inizi piacevoli, essa però porta frutti amarissimi". Ora, il contrasto di parole si può considerare sotto due aspetti: primo, in rapporto all'intenzione di chi vuole contendere; secondo, in rapporto al modo. Quanto all'intenzione si deve considerare se uno si opponga alla verità, che è una cosa riprovevole; oppure alla falsità, il che è degno di lode. Quanto al modo si deve badare che la maniera di disputare sia conveniente alle persone e ai problemi discussi, perché allora la contesa è cosa lodevole (infatti anche Cicerone afferma, che "la contesa è un discorso vivace, atto a difendere e a confutare"): se invece la disputa non rispetta la convenienza delle persone e dei problemi, allora è cosa riprovevole.

- Perciò se per contesa s'intende **l'impugnare la verità e in una maniera indecorosa**, allora la contesa è **peccato mortale**. È questa appunto la definizione che della contesa dà **S. Agostino**: "La contesa è l'impugnare la verità, facendosi forte dei clamori".

- Se invece per contesa s'intende **l'impugnazione della falsità fatta nel debito modo**, allora essa è **cosa lodevole**.

- Se poi s'intende **l'impugnazione della falsità compiuta in modo disordinato**, allora la contesa può essere peccato veniale: a meno che nella disputa non ci sia tanto disordine da generare **scandalo negli altri**. Ecco perché l'Apostolo, dopo aver detto: "Evita le dispute di parole", aggiunge: "A nient'altro giova che alla rovina di quelli che ascoltano".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 38 a. 1, ad arg. 1

Tra i discepoli di Cristo non c'era contesa con l'intenzione **d'impugnare la verità**: perché ciascuno difendeva quello che riteneva per vero. Però nella loro contesa c'era del **disordine**; perché questionavano di una cosa di cui non si doveva questionare, cioè del **primato di onore**; essi infatti, come nota la **Glossa**, **non erano ancora uomini spirituali**. Infatti anche il Signore li rimproverò.

IIª IIª q. 38 a. 1, ad arg. 2

Coloro che predicavano Cristo per motivi di contesa erano repressibili: perché sebbene non impugnassero la verità della fede, ma la predicassero, tuttavia impugnavano la verità in questo, che speravano così "di suscitare tribolazioni" all'Apostolo, il quale predicava la verità della fede. Perciò **l'Apostolo non godeva della loro contesa, ma del frutto che ne derivava, cioè **Filippesi 1, 18** "perché Cristo veniva annunziato"**: poiché anche dal male occasionalmente può seguire del bene.

IIª IIª q. 38 a. 1, ad arg. 3

La contesa nel suo pieno significato, cioè in quanto peccato mortale, implica l'idea che colui il quale contende in giudizio impugni la verità della giustizia, e chi contende in una disputa voglia impugnare la verità della dottrina. Ora, i cattolici certo non contendono così contro gli eretici, ma piuttosto avviene il contrario. Se invece la contesa, in tribunale o nelle dispute, s'intende nel suo significato più blando, cioè in quanto implica una certa asprezza di parole, allora non sempre è peccato mortale.

II^a II^a q. 38 a. 1, ad arg. 4

In questo caso **contesa** sta per **disputa in generale**. Infatti Giobbe aveva detto in precedenza: **Giobbe 13, 3: "Io parlo all'Onnipotente, e di discutere con Dio io bramo"**; ma egli **la verità** non intendeva affatto **impugnarla**, bensì **ricercarla**; e neppure voleva servirsi di moti disordinati dell'animo, o della voce in questa ricerca.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **contesa** non sia figlia della **vanagloria**. Infatti:

II^a II^a q. 38 a. 2, arg. 1

La contesa è affine alla gelosia; poiché sta scritto: "Dal momento che ci sono tra voi gelosia e contese, non siete forse carnali, e vi conducete secondo l'uomo?" Ora, la gelosia appartiene all'invidia. Perciò anche la contesa nasce piuttosto dall'invidia.

II^a II^a q. 38 a. 2, arg. 2

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

II^a II^a q. 38 a. 2, arg. 3

Tra tutti i beni **la scienza** specialmente sembra essere **materia di superbia e di vanagloria**, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 8, 1**: "**La scienza gonfia**". Ora, le contese per lo più nascono dalla mancanza di scienza, la quale fa conoscere non già impugnare la verità. **Quindi la contesa non è figlia della vanagloria.**

II^a II^a q. 38 a. 2. SED CONTRA:

Basta l'autorità di S. Gregorio.

II^a II^a q. 38 a. 2. RESPONDEO:

Abbiamo già detto [**q. 37, a. 2**] che **la discordia è figlia della vanagloria**, poiché ciascuno degli oppositori si fissa nel proprio punto di vista, senza cedere all'altro; e d'altra parte è una proprietà della superbia e della vanagloria cercare la propria eccellenza. Ora, come chi è in discordia è discorde perché si **ostina interiormente** nel proprio parere, così quelli che contendono sono contendenti perché ciascuno **difende a parole** il suo punto di vista. **Perciò la contesa è figlia della vanagloria allo stesso modo della discordia.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 38 a. 2, ad arg. 1

La contesa, come anche la discordia, è affine all'invidia quanto all'allontanamento da colui col quale ci si trova in discordia o con cui si contende. Rispetto invece a ciò in cui si ostina chi polemizza, la discordia è affine alla superbia e alla vanagloria: poiché costui si ostina nel proprio punto di vista, come si è già notato [nel corpo].

II^a II^a q. 38 a. 2, ad arg. 2

Nella contesa di cui parliamo le grida hanno lo scopo di impugnare la verità. Quindi non ne sono l'elemento principale. Per cui non è detto che la contesa derivi dalla stessa fonte da cui nascono le grida.

II^a II^a q. 38 a. 2, ad arg. 3

La superbia e la vanagloria prendono occasione specialmente dalle cose buone, anche se ad esse contrarie, **come quando uno si insuperbisce dell'umiltà**: infatti questa derivazione non è per se, ma **per accidens**, per cui nulla impedisce che una cosa possa nascere dal suo contrario. E **così nulla impedisce che gli effetti essenziali e diretti della superbia o della vanagloria siano causati da sentimenti contrari a quelli da cui la superbia può nascere occasionalmente.**

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> L scisma

Questione 39

Proemio

Passiamo ora a parlare di quei vizi contrari alla pace, i quali si attuano nelle **opere**; e che sono **lo scisma**, la sedizione e la guerra.

A proposito dello scisma tratteremo quattro argomenti:

- 1. Se lo scisma sia un peccato speciale;**
- 2. Se sia più grave dell'incredulità;**
- 3. Il potere degli scismatici;**
- 4. La loro punizione.**

ARTICOLO 1:

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

I^a II^a q. 39 a. 1, arg. 1

Come scrive il Papa **Pelagio**, **«scisma dice scissura»**. Ma qualsiasi peccato produce una scissura, poiché sta scritto, **Isaia 59, 2**: **«Le vostre iniquità hanno scavato un abisso tra voi e il vostro Dio»**. Quindi lo scisma non è un peccato speciale.

II^a II^a q. 39 a. 1, arg. 2

Sono scismatici quanti non ubbidiscono alla Chiesa. Ma uno diviene disobbediente alla Chiesa con qualsiasi peccato: **poiché, come dice S. Ambrogio, il peccato non è altro che «una disobbedienza ai comandamenti celesti»**. Perciò qualsiasi peccato è uno scisma.

II^a II^a q. 39 a. 1, arg. 3

Anche l'**eresia** separa l'uomo dall'unità della fede. Se quindi il termine scisma implica divisione, pare che non differisca dal peccato di **incredulità** come un peccato speciale.

II^a II^a q. 39 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino distingue tra scisma ed eresia, dicendo che «lo scisma è il compiacersi della separazione dall'assemblea dei fedeli, pur conservando le convinzioni e il culto di tutti gli altri; l'eresia invece è l'avere convinzioni diverse da quanto crede la Chiesa Cattolica». Perciò lo scisma non è un peccato generico.

II^a II^a q. 39 a. 1. RESPONDEO:

Come dice S. Isidoro, il nome di scisma «è derivato dalla scissura degli animi». Ora, la scissura si contrappone all'unità. Si chiama quindi peccato di scisma quello che **direttamente e di per sé** si contrappone all'unità: poiché in campo morale, come nel mondo fisico, ciò che è per accidens non costituisce la specie. Ora, in campo morale è **per se l'atto intenzionale**, mentre le cose **preterintenzionali** sono quasi **per accidens**. Quindi il peccato di scisma è un **peccato speciale** per il fatto che con esso uno intende **separarsi dall'unità prodotta dalla carità**. Quest'ultima però non solo unisce una persona con l'altra attraverso il vincolo dell'amore, ma unisce anche tutta la Chiesa nell'unità dello spirito. Perciò sono detti propriamente scismatici coloro che spontaneamente e intenzionalmente si separano dall'unità della Chiesa, che è l'unità principale: infatti le unioni particolari che alcuni stabiliscono tra loro sono ordinate all'unità della Chiesa, come la compagine delle singole membra è ordinata all'unità di tutto il corpo. Ma l'unità della Chiesa comporta due aspetti: la **connessione reciproca dei suoi membri** e l'**ordine di tutti i membri della Chiesa rispetto a un unico capo**, come si rileva dall'espressione di S. Paolo, **Colossesi 2, 18**: «*[Nessuno v'impedisca di conseguire il premio, compiacendosi in pratiche di poco conto e nella venerazione degli angeli, seguendo le proprie pretese visioni], gonfio di vano orgoglio nella sua mente carnale, senza essere stretto invece al capo, dal quale tutto il corpo riceve sostentamento e coesione per mezzo di giunture e legami, realizzando così la crescita secondo il volere di Dio*». Ora, questo capo è **Cristo** medesimo, di cui fa le veci nella Chiesa il **Sommo Pontefice**. **Si dicono quindi scismatici coloro che rifiutano di sottomettersi al Sommo Pontefice**, e che ricusano di comunicare con i membri della Chiesa a lui soggetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 39 a. 1, ad arg. 1

La divisione dell'uomo da Dio prodotta dal peccato non è voluta da chi pecca, ma **segue in modo preterintenzionale** dalla sua disordinata conversione a un bene transitorio. Perciò, propriamente parlando, **il peccato non è uno scisma**.

II^a II^a q. 39 a. 1, ad arg. 2

Il costitutivo dello scisma sta nel disobbedire al comando con una certa **ribellione**. E si ha la ribellione quando uno **trasgredisce gli ordini della Chiesa con pertinacia**, e ricusa di subirne il giudizio. Ora, non tutti i peccatori fanno questo. Quindi non ogni peccato è uno scisma.

II^a II^a q. 39 a. 1, ad arg. 3

L'eresia e lo scisma si distinguono tra loro in base alle realtà a cui direttamente si contrappongono. Infatti **l'eresia si contrappone alla fede**, mentre **lo scisma si contrappone all'unità della carità esistente nella Chiesa**. Come quindi la fede e la carità sono virtù distinte sebbene chiunque è privo della fede sia privo anche della carità, così pure lo scisma e l'eresia sono due vizi distinti sebbene chi è eretico sia anche scismatico; non però viceversa, secondo le parole di **S. Girolamo**: «Penso che tra lo scisma e l'eresia ci sia questa differenza, che l'eresia implica un dogma sbagliato, mentre lo scisma si limita a separare dalla Chiesa». Come tuttavia la perdita della carità è la via che conduce alla perdita della fede, secondo le parole di San Paolo, **1 Timoteo 1, 6**: «Perdendo di vista tali cose», cioè la carità e le virtù connesse, «alcuni si sono volti a fatue verbosità», così lo scisma è la via che conduce all'eresia. Perciò **S. Girolamo** aggiunge che «lo scisma all'inizio può essere diverso dall'eresia, ma non c'è scisma che non si costruisca un'eresia per giustificare la separazione dalla Chiesa».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che lo scisma sia un peccato più grave dell'incredulità [*heresia*]. Infatti:

II^a II^a q. 39 a. 2, arg. 1

Più grave è il peccato più grave ne è la pena, poiché sta scritto, **Deuteronomio 25, 2**: «**Secondo la gravità del peccato sarà la misura della pena**». Ma il peccato di scisma è stato punito [da Dio] più gravemente del peccato di incredulità, o di idolatria. Nell'**Esodo 32, 27 s.**, infatti si legge che per l'idolatria alcuni furono uccisi di spada per mano di uomini, mentre per il peccato di scisma sta scritto nei **Numeri, 16, 30**: «**Se il Signore fa una cosa meravigliosa, se la terra spalanca la bocca e li ingoia con quanto appartiene loro e se essi scendono vivi negli inferi, allora saprete che questi uomini hanno disprezzato il Signore**». Inoltre le dieci tribù scismatiche che si separarono dal regno di Davide furono punite nel più grave dei modi. Quindi il peccato di scisma è un peccato più grave di quello di incredulità.

II^a II^a q. 39 a. 2, arg. 2

Come dice il **Filosofo**: «il bene comune è più alto e divino del bene di uno solo». Ora, lo scisma si oppone al bene comune, cioè all'unità della Chiesa, mentre l'incredulità si oppone al bene particolare, cioè alla fede di una persona singola. Perciò lo scisma è un peccato più grave dell'incredulità. [*Si ha la risposta nel Respondeo*]

II^a II^a q. 39 a. 2, arg. 3

Un male più grave ha come contrario un bene maggiore, stando all'insegnamento di Aristotele. Ora, lo scisma si contrappone alla carità, che è una virtù superiore alla fede, il cui contrario è l'incredulità, come si è detto [*q. 23, a. 6*]. Quindi lo scisma è un peccato più grave dell'incredulità.

II^a II^a q. 39 a. 2. SED CONTRA:

Ciò che risulta da un'aggiunta fatta a un'altra cosa è superiore a questa, sia nel bene che nel male. **Ma l'eresia risulta da un'aggiunta che si fa allo scisma**, come appare evidente dal testo citato di **S. Girolamo**. Quindi lo scisma è un peccato meno grave dell'incredulità.

II^a II^a q. 39 a. 2. RESPONDEO:

La gravità di un peccato può essere determinata da due punti di vista: primo, in base alla specie; secondo, in base alle circostanze. E poiché le circostanze sono particolari e possono variare all'infinito, quando di due peccati si domanda quale sia il più grave il quesito va circoscritto alla gravità risultante dal genere del peccato. Ora, **il genere o la specie di un peccato dipende dall'oggetto**, come si è già spiegato [*I-II, q. 72, a. 1; q. 73, a. 3*]. Perciò quel peccato che si contrappone a un bene più grande è per il suo genere più grave: **il peccato contro Dio, p. es., è più grave di quello contro il prossimo**. Ora, è evidente che **l'incredulità è un peccato contro Dio stesso**, in quanto egli è la prima verità su cui poggia la fede. Invece lo **scisma si contrappone all'unità della Chiesa**, che è un bene partecipato, inferiore a Dio stesso. **È quindi chiaro che il peccato di incredulità è per il suo genere più grave del peccato di scisma**: sebbene possa capitare che uno scismatico pecchi più gravemente di un incredulo, o per un maggiore disprezzo, o **per una maggiore gravità del danno che arreca**, o per altre cose del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 39 a. 2, ad arg. 1

Il popolo ebraico sapeva già dalla legge ricevuta che c'è un solo Dio e che non si dovevano adorare altri dèi: e ciò era stato confermato da molti miracoli. Non era quindi necessario punire con un castigo straordinario chi peccava contro questa fede con l'idolatria, ma bastava uno dei castighi usuali. Non era invece altrettanto chiaro per gli ebrei che Mosè dovesse essere sempre il loro capo. Bisognava quindi punire i ribelli con un castigo

miracoloso e straordinario. Oppure si può rispondere che il peccato di scisma in certi casi fu punito più gravemente presso tale popolo poiché esso era proclive alle sedizioni e agli scismi: in **Esdra 4, 19**, infatti, si legge: «Questa città fin dai tempi antichi si è sollevata contro i re, e in essa sono avvenute rivolte e sedizioni». Ora, sopra **[I-II, q. 105, a. 2, ad 9]** abbiamo notato che talora per i peccati più frequenti si impongono castighi più gravi: infatti **i castighi sono delle medicine per ritrarre gli uomini dal male**, per cui dove c'è una maggiore proclività alla colpa bisogna applicare un castigo più severo.

- Quanto poi alle dieci tribù, esse non furono punite in quel modo solo per il peccato di **scisma**, ma anche per quello di **idolatria**, come viene detto nello stesso luogo.

IIª IIª q. 39 a. 2, ad arg. 2

Il bene di una comunità, come è superiore al bene di un individuo che ad essa appartiene, così è inferiore al bene estrinseco a cui tale comunità è ordinata: come in un esercito il bene consistente nel suo ordine è inferiore al bene del suo comandante. E così il bene consistente nell'unità della Chiesa, a cui si contrappone lo scisma, è inferiore al bene consistente nella verità divina, a cui si contrappone l'incredulità

IIª IIª q. 39 a. 2, ad arg. 3

La carità ha due oggetti: uno principale, cioè la bontà divina, l'altro secondario, cioè il bene del prossimo. Ora, lo scisma e gli altri peccati che si commettono contro il prossimo si contrappongono alla carità rispetto al bene secondario, che è inferiore all'oggetto della fede, che è Dio stesso. E così questi peccati sono meno gravi dell'incredulità. L'odio di Dio invece, che si contrappone alla carità rispetto all'oggetto principale, non è meno grave. - Tuttavia tra i peccati contro il prossimo il peccato di scisma Pare essere quello più grave: poiché va contro il bene spirituale della collettività.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli scismatici conservino qualche potere. Infatti:

IIª IIª q. 39 a. 3, arg. 1

S. Agostino insegna: «Come i convertiti che erano stati battezzati prima di separarsi dalla Chiesa non vengono ribattezzati, così i convertiti che erano stati ordinati prima di separarsi non vengono nuovamente ordinati». Ma l'ordine sacro è un potere. **Quindi gli scismatici hanno dei poteri, poiché conservano l'ordine.**

IIª IIª q. 39 a. 3, arg. 2

S. Agostino inoltre afferma: «Uno scismatico può conferire i sacramenti, come ha il potere di riceverli». Ma il potere di conferire i sacramenti è il potere più grande. **Perciò gli scismatici, che sono separati dalla Chiesa, hanno una potestà spirituale.**

IIª IIª q. 39 a. 3, arg. 3

Il Papa Urbano II dichiara che «coloro i quali sono stati consacrati da vescovi cattolicamente ordinati, ma separati dalla Chiesa Cattolica, se tornano alla Chiesa devono essere accolti con misericordia, conservando i loro ordini, quando la scienza e la condotta li raccomandano». Ma ciò non potrebbe accadere se negli scismatici non si conservasse la potestà spirituale. Quindi gli scismatici conservano un potere spirituale.

IIª IIª q. 39 a. 3. SED CONTRA:

S. Cipriano afferma: «Chi non osserva né l'unità dello spirito né la pace della nostra comunità, e si separa dai vincoli della Chiesa e dal collegio dei sacerdoti, non può avere né il potere né gli onori del vescovo».

II^a II^a q. 39 a. 3. RESPONDEO:

Il potere spirituale è di due specie: sacramentale e giurisdizionale.

- **Il potere sacramentale** è quello che viene conferito mediante una consacrazione. Ora, tutte **le consacrazioni della Chiesa sono permanenti**, finché rimane ciò che viene consacrato, come è evidente anche nelle cose inanimate: infatti l'altare una volta consacrato non riceve una nuova consacrazione, a meno che non sia stato demolito. Quindi un tale potere rimane essenzialmente nell'uomo che l'ha ricevuto con la consacrazione per tutta la sua vita, anche se egli cade nell'eresia o nello scisma: e se ne ha la riprova nel fatto che se torna alla Chiesa non viene riconsacrato. Siccome però un potere inferiore non può passare all'atto se non in quanto è mosso dal potere superiore, come è evidente anche negli esseri corporei, questi scismatici perdono l'uso del potere, in modo cioè che non è lecito ad essi esercitarlo. Se però lo esercitano, il loro potere produce il suo effetto sul piano sacramentale: poiché nei sacramenti l'uomo non opera se non come strumento di Dio, **per cui gli effetti sacramentali non vengono mai compromessi dalla colpa di chi conferisce il sacramento.**

- **Invece il potere di giurisdizione** è quello che viene conferito dal semplice incarico di un uomo. E tale potere non è indelebile. Per cui esso non rimane negli scismatici e negli eretici. E così questi non possono né assolvere, né scomunicare, né dare indulgenze, né fare altre cose del genere. E se lo fanno, ciò non ha alcun valore. Perciò quando si dice che **costoro non hanno un potere spirituale**, ciò va riferito a quest'ultimo; oppure, se l'affermazione si riferisce al primo, non va riferita alla sostanza di tale potere, ma al suo **uso legittimo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia giusto punire gli scismatici con la **scomunica**. Infatti:

II^a II^a q. 39 a. 4, arg. 1

La scomunica separa un uomo specialmente dal partecipare ai sacramenti. Ma **S. Agostino** insegna che **il battesimo può essere ricevuto anche da uno scismatico**. Quindi la scomunica non è la punizione conveniente per gli scismatici.

II^a II^a q. 39 a. 4, arg. 2

I fedeli di Cristo hanno il compito di radunare i dispersi: infatti ad alcuni si fa questo rimprovero, **Ezechiele 34, 4**: «**Non avete riportato le pecore disperse, né ricercato le smarrite**». Ma gli scismatici sono ricondotti meglio da quelli che **comunicano** con essi. Quindi non vanno **scomunicati**.

II^a II^a q. 39 a. 4, arg. 3

Per un medesimo peccato non si devono dare due punizioni, poiché sta scritto [Na 1, 9]: «Dio non punirà due volte la stessa colpa». Ora, per il peccato di scisma alcuni sono puniti con una pena temporale, secondo quella disposizione del Decreto [di Graz. 2, 23, 5, 44]: «Le leggi divine e quelle civili hanno stabilito che quanti sono divisi dall'unità della Chiesa e che turbano la sua pace siano repressi dalle autorità civili». Quindi non vanno puniti con la scomunica.

II^a II^a q. 39 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Numeri 16, 26**: «Allontanatevi dalle tende di questi uomini empi», cioè dei responsabili dello scisma, «e non toccate nulla di ciò che è loro, perché non periate a causa di tutti i loro peccati».

II^a II^a q. 39 a. 4. RESPONDEO:

Come dice la Scrittura, **Sapienza 11, 17**, è giusto che uno sia punito con le cose per cui pecca. Ora, uno scismatico pecca in due cose, come si è detto [*a. 1*]:

- **Primo**, perché si separa dalla comunione degli altri membri della Chiesa. E rispetto a ciò è giusto che gli scismatici siano puniti con la scomunica.

- **Secondo**, perché si rifiutano di sottostare al capo della Chiesa. Quindi, non volendo la coercizione del potere spirituale della Chiesa, è giusto che sperimentino la **coercizione del potere civile**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 39 a. 4, ad arg. 1

Non è lecito ricevere il battesimo dagli scismatici se non **in caso di necessità**: poiché è meglio uscire da questa vita col segno di Cristo, da chiunque esso sia dato, fosse pure un giudeo o un pagano, che senza questo segno, che viene conferito dal battesimo.

II^a II^a q. 39 a. 4, ad arg. 2

La scomunica non proibisce quella comunicazione con cui si richiamano i separati all'unità della Chiesa. Tuttavia anche la stessa segregazione in qualche modo ve li riconduce, poiché umiliati per la loro separazione talora sono indotti al pentimento.

II^a II^a q. 39 a. 4, ad arg. 3

Le pene della vita presente sono medicinali: per cui quando non basta una pena per tenere a freno un uomo, se ne adopera un'altra; come anche i medici usano diverse medicine corporali quando una non raggiunge l'effetto. E così anche la Chiesa, quando certuni non vengono efficacemente corretti con la scomunica, ricorre alla coercizione del braccio secolare. Ma se una sola pena è sufficiente, non se ne deve adoperare una seconda.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La guerra

Questione 40

Proemio

Passiamo così a considerare la guerra.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

- 1. Se ci sia una guerra lecita;**
- 2. Se ai chierici sia lecito combattere;**
- 3. Se sia lecito ai belligeranti usare imboscate;**
- 4. Se sia lecito combattere nei giorni festivi.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che fare la guerra sia sempre un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 40 a. 1, arg. 1

Il castigo è inflitto solo per un peccato. Ma il Signore minaccia un castigo a chi combatte, **Matteo 26, 52**: «Tutti quelli che mettono mano alla spada periranno di spada». Perciò qualsiasi guerra è illecita.

II^a II^a q. 40 a. 1, arg. 2

Quanto si oppone ai precetti di Dio è peccato. Ma combattere è contrario a un precetto di Dio, poiché sta scritto, **Matteo 5, 39**: «Io invece vi dico di non opporvi al malvagio»; e altrove **Romani 12, 19**: «Non fatevi giustizia da voi stessi, carissimi, ma lasciate fare all'ira divina». Perciò la guerra è sempre un peccato.

II^a II^a q. 40 a. 1, arg. 3

Nulla è incompatibile con l'atto di una virtù all'infuori del peccato. Ma la guerra è incompatibile con la pace. Quindi la guerra è sempre un peccato.

II^a II^a q. 40 a. 1, arg. 4

L'esercitarsi in qualsiasi cosa lecita è sempre lecito: come è evidente nelle esercitazioni scientifiche. Invece gli esercizi bellici che si fanno nei tornei sono proibiti dalla Chiesa: poiché chi muore in tali esercizi viene privato della sepoltura ecclesiastica. Quindi la guerra Pare essere un peccato puramente e semplicemente.

II^a II^a q. 40 a. 1. SED CONTRA:

Scrive **S. Agostino**: «Se la religione cristiana condannasse totalmente le guerre, nel Vangelo, ai soldati che chiedevano un consiglio di salvezza, si sarebbe dato quello di abbandonare le armi e di fuggire la milizia. Invece fu loro detto, **Luca 3, 14**: —Non fate violenza a nessuno; accontentatevi delle vostre paghe—. Non viene quindi proibito il mestiere del soldato a coloro a cui viene comandato di accontentarsi della paga».

II^a II^a q. 40 a. 1. RESPONDEO:

Perché una guerra sia giusta si richiedono tre cose:

- **Primo, l'autorità** del principe, per ordine del quale la guerra deve essere proclamata. Infatti una persona privata non ha il potere di fare la guerra: poiché essa può difendere il proprio diritto ricorrendo al giudizio del suo superiore. E anche perché non appartiene a una persona privata il raccogliere la moltitudine, cosa indispensabile nelle guerre. Siccome invece la cura della cosa pubblica è riservata ai principi, spetta ad essi difendere il bene pubblico della città, del regno o della provincia a cui presiedono. E come lo difendono lecitamente con la spada contro i perturbatori interni quando puniscono i malfattori, secondo le parole dell'Apostolo, **Romani 13, 4**: «Non invano l'autorità porta la spada: è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi opera il male», così spetta ad essi difendere lo stato dai nemici esterni con la spada della guerra. Per cui ai principi viene anche detto nei **Salmi 81, 4**: «Salvate il debole e l'indigente, liberatelo dalle mani dell'empio». Per cui **S. Agostino** scrive: «L'ordine naturale, adattato alla pace dei mortali, esige che risieda presso i principi l'autorità e la deliberazione di ricorrere alla guerra».

- **Secondo, si richiede una causa giusta**: cioè una colpa da parte di coloro contro cui si fa la guerra. Scrive perciò **S. Agostino**: «Si sogliono definire giuste le guerre che vendicano delle ingiustizie: cioè nel caso in cui si tratti di debellare un popolo o una città che hanno trascurato di punire i delitti dei loro sudditi, o di restituire ciò che era stato tolto ingiustamente».

- **Terzo, si richiede che l'intenzione di chi combatte sia retta**: cioè che si miri a promuovere il bene e a evitare il male. Per cui scrive ancora **S. Agostino**: «Presso i veri adoratori di Dio sono pacifiche anche le guerre, che vengono fatte non per cupidigia o per crudeltà, ma per amore della pace, ossia per reprimere i malvagi e soccorrere i buoni». Può infatti capitare che, pur essendo giusta la causa e legittima l'autorità di

chi dichiara la guerra, tuttavia la guerra sia resa illecita da una cattiva intenzione. Dice perciò **S. Agostino**: «La brama di nuocere, la crudeltà nel vendicarsi, lo sdegno implacabile, la ferocia nel guerreggiare, la smania di sopraffare e altre cose del genere sono giustamente riprovate nella guerra».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 40 a. 1, ad arg. 1

Come dice **S. Agostino**, «prende la spada colui che si arma per versare il sangue di qualcuno senza il comando o il permesso di alcun potere superiore o legittimo». Chi invece usa la spada con l'autorità del principe o del giudice, se è una persona privata, oppure per zelo della giustizia e quindi con l'autorità di Dio, se è una persona pubblica, non prende da se stesso la spada, ma ne usa per incarico di altri. Quindi non merita una pena. - Tuttavia anche quelli che usano la spada in modo peccaminoso non sempre sono uccisi di spada. Essi però periscono sempre per la loro spada: perché se non si pentono sono puniti del peccato di spada per tutta l'eternità.

II^a II^a q. 40 a. 1, ad arg. 2

Come nota **S. Agostino**, tali precetti devono essere osservati sempre con le disposizioni interne: in modo cioè che uno sia sempre disposto a non resistere o a non difendersi quando ciò fosse doveroso. Ma talora bisogna agire diversamente per il bene comune, e per il bene stesso di quelli contro cui si combatte. **S. Agostino** infatti scriveva: «Spesso bisogna adoperarsi non poco presso gli avversari per piegarli con benevola asprezza. Infatti per colui al quale viene tolta la libertà di peccare è un bene essere sconfitto: poiché nulla è più infelice della felicità di chi pecca, la quale accresce un'iniquità degna di pena, mentre la cattiva volontà si rafforza come un nemico interiore».

II^a II^a q. 40 a. 1, ad arg. 3

Quelli che fanno delle guerre giuste hanno di mira la pace. Essi perciò sono contrari solo alla pace cattiva, che il Signore «non è venuto a portare sulla terra», come dice il Vangelo, **Matteo 10, 34**. Per cui scriveva **S. Agostino** a Bonifacio: «Non si cerca la pace per fare la guerra, ma si fa la guerra per avere la pace. Sii dunque pacifico nel guerreggiare, per indurre con la vittoria al bene della pace coloro che devi combattere».

II^a II^a q. 40 a. 1, ad arg. 4

Non tutti gli esercizi di guerra sono proibiti, ma solo quelli disordinati e pericolosi, che portano a uccidere e a depredare. Ora, presso gli antichi le esercitazioni di guerra erano scevre da questi pericoli: perciò esse venivano chiamate «preparazioni di armi», oppure «guerre incruente», come risulta da San Girolamo in una delle sue lettere.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che ai chierici e ai vescovi sia lecito combattere. Infatti:

II^a II^a q. 40 a. 2, arg. 1

Le guerre, come si è detto [a.1], in tanto sono lecite e giuste in quanto difendono i poveri e tutto lo stato dai soprusi dei nemici. Ma ciò pare appartenere soprattutto ai prelati, come dice **San Gregorio**: «Le pecore sono visitate dal lupo quando un qualsiasi iniquo rapinatore opprime i fedeli e gli umili. Ma colui che pareva pastore e non lo era abbandona le pecore e fugge: poiché temendone un pericolo per sé, non osa resistere alla sua ingiustizia». Quindi ai prelati e ai chierici è lecito combattere.

II^a II^a q. 40 a. 2, arg. 2

Il **Papa Leone [IV]** scriveva: «Arrivando spesso dalle parti dei Saraceni notizie allarmanti, alcuni affermavano che i Saraceni sarebbero sbarcati di nascosto al porto di Roma. Per questo comandammo di radunare il nostro popolo e di scendere sul lido del mare». Perciò ai vescovi è lecito partecipare alle guerre.

II^a II^a q. 40 a. 2, arg. 3

Ha lo stesso valore morale fare una cosa e approvare chi la fa, poiché sta scritto, **Romani 1, 32**: «È degno di morte non solo chi fa tali cose, ma anche quanti approvano chi le fa». Ora, la massima approvazione consiste nell'indurre gli altri a fare qualcosa. Ma ai vescovi e ai chierici è lecito indurre gli altri a combattere, poiché si legge nei **Canoni** che «in seguito alle esortazioni e alle preghiere di Adriano, Vescovo della città di Roma, Carlo intraprese la guerra contro i Longobardi». Quindi ad essi è lecito combattere.

II^a II^a q. 40 a. 2, arg. 4

Ciò che in se stesso è onesto e meritorio non può essere illecito ai prelati e ai chierici. Ma combattere può essere onesto e meritorio: nei **Canoni**, infatti si legge che «se uno muore per la salvezza della patria e per la difesa dei Cristiani avrà da Dio il premio celeste». Perciò ai vescovi e ai chierici è lecito combattere.

II^a II^a q. 40 a. 2. SED CONTRA:

A Pietro, che rappresentava i vescovi e i chierici, il Signore, **Matteo 26, 52** disse: «Rimetti la spada nel fodero». Quindi ad essi non è lecito combattere.

II^a II^a q. 40 a. 2. RESPONDEO:

Il bene dell'umana società richiede molte cose. Ora, mansioni diverse sono esercitate da persone diverse meglio e più agevolmente che da una sola, come spiega il **Filosofo**. E alcune mansioni sono così incompatibili fra di loro che non è possibile esercitarle assieme come si conviene. Perciò a coloro che sono incaricati delle mansioni più alte vengono proibite le più umili: come secondo le leggi umane viene proibita la mercatura ai soldati che sono destinati agli esercizi guerreschi. Ora, gli esercizi guerreschi sono quanto mai incompatibili con gli uffici dei vescovi e dei chierici per due motivi:

- **Primo**, per un motivo generale: poiché essi implicano gravissimi turbamenti, e quindi distolgono troppo l'animo dalla contemplazione delle realtà divine, dalla lode di Dio e dalla preghiera per il popolo, tutte cose che appartengono all'ufficio dei chierici. Come quindi è proibita ai chierici la mercatura, poiché assorbe troppo l'animo, così è loro interdetto l'esercizio delle armi, in base all'ammonimento di S. Paolo, **2Timoteo 2, 4**: «Nessuno che militi per Dio s'immischia nelle faccende del secolo».

- **Secondo**, per un motivo speciale. Tutti gli ordini sacri infatti sono ordinati al servizio dell'altare, in cui si rappresenta sacramentalmente la passione di Cristo, come dice S. Paolo, **1Corinti 11, 26**: «Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga». Perciò ai chierici non si addice l'uccidere o lo spargere sangue, ma piuttosto l'essere pronti a spargere il proprio sangue per Cristo, per imitare con i fatti ciò che essi compiono nel sacro ministero. E per questo fu stabilito che coloro i quali, anche senza peccato, spargono il sangue, contraggano irregolarità. Ora, a chiunque abbia un ufficio è illecito ciò che lo rende incapace di esercitarlo. E così ai chierici è assolutamente illecito prendere parte alla guerra, che è ordinata allo spargimento del sangue.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 40 a. 2, ad arg. 1

I prelati devono resistere non soltanto ai lupi che uccidono il gregge spiritualmente, ma anche ai rapinatori e ai tiranni che lo opprimono materialmente: non però usando personalmente le armi materiali, bensì con le armi spirituali, secondo le parole dell'Apostolo, **2 Corinti 10, 4**: «Le armi della nostra battaglia non sono

carnali, ma spirituali». Esse cioè consistono in salutare **ammonizioni**, devote **preghiere** e contro gli ostinati sentenze di **scomunica**.

II^a II^a q. 40 a. 2, ad arg. 2

I prelati e i chierici possono partecipare alle guerre, col permesso dei superiori, non per combattere di propria mano, ma per assistere spiritualmente i combattenti con le esortazioni, le assoluzioni e altri soccorsi spirituali. Come anche nell'antica legge era prescritto **Genesi 6, 4**, che i sacerdoti nella battaglia suonassero le trombe. E per questo fu concesso originariamente ai vescovi e ai chierici di prendere parte alla guerra. **Il fatto poi che alcuni combattano personalmente è un abuso.**

I^a II^a q. 40 a. 2, ad arg. 3

Come già si disse [**q. 23, a. 4, ad 2**], qualsiasi potenza, arte, o virtù che abbia per oggetto il fine, deve regolare i mezzi ad esso ordinati. Ora, le guerre carnali nel popolo cristiano devono avere come fine il bene spirituale e divino al quale i chierici sono deputati. Spetta quindi ai chierici disporre ed esortare gli altri a combattere delle guerre giuste. È infatti loro proibito di combattere non perché sia peccato, ma perché tale funzione non si addice alla loro persona.

I^a II^a q. 40 a. 2, ad arg. 4

Sebbene combattere una guerra giusta sia meritorio, tuttavia la cosa non è permessa ai chierici, poiché essi sono incaricati di opere ancora più meritorie. Come l'atto del matrimonio può essere meritorio, e tuttavia esso è riprovevole in coloro che hanno fatto il voto di verginità, dato che essi si sono obbligati a un bene più grande.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nelle guerre non si possano **tendere insidie**. Infatti:

II^a II^a q. 40 a. 3, arg. 1

Nel **Deuteronomio 16, 20** si legge: «**Tu compirai con giustizia ciò che è giusto**». Ma **le insidie**, essendo come delle frodi, Pare che appartengano all'ingiustizia. Perciò nelle guerre, anche se giuste, esse non vanno usate.

II^a II^a q. 40 a. 3, arg. 2

Le insidie e le frodi si contrappongono, come anche le bugie, alla fedeltà. Ora, **essendo noi tenuti a non mancare di fedeltà a nessuno, non dobbiamo dire bugie a nessuno, come insegna S. Agostino**. E poiché, come dice lo stesso Santo, anche **«ai nemici si deve fedeltà»**, Pare che non si debbano usare insidie contro i nemici.

II^a II^a q. 40 a. 3, arg. 3

Sta scritto, **Matteo 7, 12**: «**Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro**»; e ciò va osservato verso tutti i prossimi. Ma anche i nemici sono nostri prossimi. Siccome quindi nessuno desidera che gli si tendano insidie, o inganni, pare che nessuno debba fare la guerra ricorrendo a tali cose.

II^a II^a q. 40 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino afferma: «**Quando si intraprende una guerra giusta, non interessa nulla alla giustizia che uno combatta apertamente o con insidie**». E lo dimostra con l'autorità del Signore, il quale comandò a **Giosuè 8, 2**, di preparare un'imboscata agli abitanti di Ai.

II^a II^a q. 40 a. 3. RESPONDEO:

Un'insidia o imboscata è ordinata a ingannare i nemici. Ora, uno può essere ingannato dal comportamento o dalle parole di un altro in due modi:

- **Primo**, per il fatto che gli viene detto il falso, oppure si manca alla promessa. E questo è sempre illecito. Quindi nessuno deve ingannare i nemici in questo modo: come dice infatti **S. Ambrogio**, anche tra i nemici vanno rispettati i patti e certe norme di guerra.

- **Secondo**, uno può essere ingannato dal nostro parlare o dal nostro agire perché noi non gli mostriamo il nostro proposito e le nostre idee. Ora, non sempre siamo tenuti a questo: poiché anche nell'insegnamento sacro diverse cose vanno tenute nascoste, specialmente agli increduli, perché non le deridano, come dice il Vangelo, **Matteo 7, 6**: «Non date le cose sante ai cani». Perciò a maggior ragione vanno nascosti al nemico i preparativi per combatterlo. Quindi fra tutte le altre norme dell'arte militare si mette al primo posto la precauzione di tener segrete le decisioni perché non arrivino al nemico, come si rileva dal libro di **Frontino**. E questa segretezza appartiene alle insidie di cui è lecito servirsi nelle guerre giuste. - Insidie che non possono propriamente essere dette inganni, e neppure sono in contrasto con la giustizia o con il retto volere: sarebbe infatti disordinato il volere di chi pretendesse che gli altri non gli nascondano nulla.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia lecito combattere nei giorni festivi. Infatti:

II^a II^a q. 40 a. 4, arg. 1

Le feste sono state fissate perché ci occupiamo delle cose di Dio: per cui sono incluse nell'osservanza del riposo sabatico, imposta da Dio nell'**Esodo 20, 8 ss.**: sabato infatti significa riposo. Ma le guerre implicano le più gravi agitazioni. Quindi in nessun modo è lecito combattere nei giorni di festa.

II^a II^a q. 40 a. 4, arg. 2

In **Isaia 58, 3 s.**, vengono ripresi alcuni perché nei giorni di digiuno «curavano i propri affari e si davano ai litigi e agli alterchi, colpendo con pugni iniqui». A maggior ragione, quindi, nei giorni festivi è proibito combattere.

II^a II^a q. 40 a. 4, arg. 3

Non si deve mai fare un'azione disordinata per evitare un danno temporale. Ma combattere in giorno di festa è di per sé un'azione disordinata. Quindi uno non deve combattere in un giorno di festa per la necessità di evitare un danno temporale.

II^a II^a q. 40 a. 4. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **1Maccabei 2, 41**, si legge che i «Giudei a ragione presero questa decisione: —Noi combatteremo contro chiunque venga a darci battaglia in giorno di sabato».

II^a II^a q. 40 a. 4. RESPONDEO:

L'osservanza delle feste non impedisce le cose che sono ordinate alla salvezza anche fisica dell'uomo. Per cui il Signore, **Giovanni 7, 23**, rimproverava i Giudei dicendo: «Voi vi sdegnate contro di me perché ho guarito interamente un uomo di sabato?». E così i medici possono curare gli uomini in giorno di festa. Ora, si deve

promuovere con maggiore impegno la salvezza della patria, con la quale **si impediscono uccisioni molteplici e innumerevoli danni temporali e spirituali**, che la salute corporale di un uomo. Quindi per la salvezza della patria è lecito ai fedeli combattere le guerre giuste nei giorni di festa, se però la necessità lo richiede: trovandosi infatti in tale necessità, sarebbe un tentare Dio astenersi dal combattere. Se però la necessità viene a mancare non è lecito combattere nei giorni festivi, per i motivi indicati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La rissa

Questione 41

Proemio

Parliamo ora della **rissa**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se la rissa sia peccato;
2. Se sia figlia dell'ira.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **rissa** non sia sempre un **peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 41 a. 1, arg. 1

La rissa pare non essere altro che una contesa, poiché secondo **S. Isidoro** «il rissoso prende il nome dal ringhiare del cane: egli infatti è sempre pronto a contraddire, gode degli alterchi e provoca alla contesa». Ma la contesa non sempre è peccato. Quindi neppure la rissa.

II^a II^a q. 41 a. 1, arg. 2

Nella **Genesi 26, 21**, si legge che **i servi di Isacco** «scavarono un altro pozzo, e anche per quello vi fu rissa». Ora, non si può credere che i domestici di Isacco rissassero pubblicamente, senza che lui si opponesse, se ciò fosse stato un peccato. Perciò la rissa non è un peccato.

II^a II^a q. 41 a. 1, arg. 3

La rissa è una specie di **guerra privata**. Ma la guerra non sempre è peccaminosa. Quindi anche la rissa non sempre è peccato.

II^a II^a q. 41 a. 1. SED CONTRA:

Le risse sono ricordate da S. Paolo, **Galati 5, 20 s.**, tra le opere della carne, «che impediscono a chi le compie di ereditare il regno di Dio». Quindi le risse sono sempre peccati mortali.

II^a II^a q. 41 a. 1. RESPONDEO:

Come la **contesa** implica un **contrasto di parole**, così la **rissa** implica un **contrasto per vie di fatto**: per cui la **Glossa** spiega che si hanno le risse «quando per l'ira si arriva alle percosse reciproche». **Quindi la rissa è una specie di guerra privata, condotta tra persone private e promossa** non dall'autorità pubblica, ma **da un volere disordinato**. Perciò la rissa comporta sempre un peccato. **E in colui che aggredisce ingiustamente è un peccato mortale**: nuocere infatti al prossimo anche con le mani non è senza peccato mortale. Invece in colui che si difende la rissa può essere senza peccato, mentre talvolta è peccato veniale e altre volte anche mortale: secondo le **diversità dei sentimenti** e il **diverso modo di difendersi**. Se uno infatti si difende col solo desiderio di respingere l'ingiuria e con la debita moderazione, non è peccato: e propriamente non si può parlare di rissa da parte sua. **Se invece uno si difende col desiderio di vendicarsi, o con odio, oppure passando i limiti della debita moderazione, allora è sempre peccato**: peccato veniale quando si infila un moto leggero di odio o di vendetta, oppure quando non si esagera molto nel difendersi; peccato mortale invece quando con animo risoluto uno insorge contro l'aggressore per ucciderlo, o per ferirlo gravemente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 41 a. 1, ad arg. 1

La rissa non dice semplicemente contesa, ma nel testo riferito di **S. Isidoro** troviamo tre elementi che spiegano il disordine della rissa:

- **Primo, la predisposizione dell'animo a litigare**, e ciò nell'espressione: «sempre pronto a contraddire», qualsiasi cosa l'altro abbia fatto, in bene o in male.

- **Secondo, il piacere che si prova nel contrastare**: per cui si dice che «gode degli alterchi».

- **Terzo, il fatto che il rissoso provoca gli altri**, per cui si aggiunge che «provoca alla contesa».

II^a II^a q. 41 a. 1, ad arg. 2

In quel testo non si dice che i servi di Isacco fecero una rissa, ma che gli abitanti del luogo rissarono contro di loro. Perciò furono costoro a peccare, non già **i servi di Isacco che subirono l'offesa**.

II^a II^a q. 41 a. 1, ad arg. 3

Perché la guerra sia giusta si richiede che venga fatta con l'autorizzazione dei pubblici poteri, come si è detto [*q. 40, a. 1*]. **La rissa invece scaturisce dalle passioni private dell'ira e dell'odio**. Se infatti i funzionari del principe o del giudice mettono le mani addosso, in forza dell'autorità pubblica, su qualcuno che si difende, non si può dire che fanno una rissa, ma piuttosto la fanno quanti resistono alla forza pubblica. E così quelli che aggrediscono non rissano e non peccano: peccano invece quelli che si difendono ingiustamente.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **rissa** non sia **figlia dell'ira**. Infatti:

II^a II^a q. 41 a. 2, arg. 1

Sta scritto, **Giacomo 4, 1**: «Da che cosa derivano le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle vostre concupiscenze che combattono nelle vostre membra?». Ma l'ira non appartiene al concupiscibile. Perciò la rissa non è figlia dell'ira, ma della **concupiscenza**.

II^a II^a q. 41 a. 2, arg. 2

Sta scritto, **Proverbi 28, 25**: «Chi si esalta suscita i litigi». Ora, il litigio e la rissa sembrano essere la stessa cosa. Quindi la rissa è figlia della **superbia** o della **vanagloria**, a cui appartengono la gloria e l'esaltazione.

II^a II^a q. 41 a. 2, arg. 3

Leggiamo nella Scrittura, **Proverbi 18, 6**: «Le labbra dello stolto provocano risse». Ma la **stoltezza** è distinta dall'ira: essa infatti non si contrappone alla mansuetudine, ma piuttosto alla sapienza, o alla prudenza. Quindi la rissa non è figlia dell'ira.

II^a II^a q. 41 a. 2, arg. 4

Leggiamo ancora **Proverbi 10, 12**: «L'odio suscita le risse». Ora, secondo **S. Gregorio**: «l'odio nasce dall'invidia». Quindi la rissa non è figlia dell'ira, ma dell'invidia.

II^a II^a q. 41 a. 2, arg. 5

Sta scritto, **Proverbi 17, 19**: «Chi medita discordie semina le risse». Ma la discordia, come si è visto, è figlia della vanagloria. Quindi anche la rissa.

II^a II^a q. 41 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che «la rissa nasce dall'ira». E nei **Proverbi 15, 18; 29, 22**, si afferma: «L'uomo iracondo suscita le risse».

II^a II^a q. 41 a. 2. RESPONDEO:

La rissa, come si è detto [*a. 1*], implica un contrasto fino alle vie di fatto, con l'intenzione di nuocersi reciprocamente. Ora, uno può mirare a nuocere a un altro in due modi:

- **Primo**, desiderandone il male in modo assoluto. E tale tipo di nocimento [*=danno grave*] appartiene all'odio, il quale mira a danneggiare il nemico, sia apertamente che di nascosto.

- **Secondo**, uno può mirare a nuocere al proprio rivale in modo che egli lo sappia e si opponga: e ciò va sotto il nome di rissa. Ora, ciò appartiene propriamente all'ira, che è il desiderio della vendetta: come infatti si è già detto trattando dell'ira [*I-II, q. 46, a. 6, ad 2*], chi è adirato non si accontenta di nuocere nascostamente a chi lo ha provocato, ma vuole che egli ne sia cosciente e soffra qualcosa contro la sua volontà in punizione di ciò che ha fatto. Perciò la rissa propriamente nasce dall'ira.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 41 a. 2, ad arg. 1

Come sopra [*I-II, q. 25, a. 1*] si è spiegato, tutte le passioni dell'irascibile derivano da quelle del concupiscibile. E in base a ciò le azioni che nascono direttamente dall'ira derivano dalla concupiscenza come dalla loro prima radice.

II^a II^a q. 41 a. 2, ad arg. 2

La boria, o esaltazione di se stessi, che è dovuta alla superbia o alla vanagloria, non provoca i litigi e le risse direttamente, ma occasionalmente: cioè in quanto uno è provocato all'ira dal fatto che considera un'ingiustizia personale l'ostentata superiorità di un altro; e così dall'ira nascono poi i litigi e le risse.

I^a II^a q. 41 a. 2, ad arg. 3

Come sopra [*I-II, q. 48, a. 3*] si è detto, l'ira ostacola il giudizio della ragione: per cui è affine alla stoltezza. Ed è per questo che esse hanno un effetto in comune: è infatti per un difetto della ragione che uno cerca di nuocere ingiustamente a un altro.

I^a II^a q. 41 a. 2, ad arg. 4

Sebbene la rissa nasca qualche volta dall'odio, tuttavia non è un suo effetto proprio. Poiché **chi odia non mira di per sé a colpire in una rissa e apertamente il suo rivale**: infatti talora cerca anche di danneggiarlo di nascosto; e solo quando è certo di sopraffarlo tende a colpirlo rissando e altercando. **Il colpire qualcuno in una rissa è invece un effetto proprio dell'ira**, per il motivo già indicato [nel corpo].

I^a II^a q. 41 a. 2, ad arg. 5

Dalle risse nascono l'odio e la discordia nei cuori dei contendenti. Perciò **colui che «medita», ossia cerca di seminare la discordia fra determinate persone, procura di farle rissare fra di loro: come ogni peccato può comandare l'atto di qualsiasi altro peccato ordinandolo al proprio fine**. Ma da ciò non segue che la rissa sia propriamente e direttamente figlia della vanagloria.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La sedizione](#)

Questione 42

Proemio

Passiamo a parlare della **sedizione**.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

- [1. Se essa sia uno speciale peccato;](#)
- [2. Se sia peccato mortale.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la sedizione non sia un peccato speciale distinto dagli altri. Infatti:

I^a II^a q. 42 a. 1, arg. 1

Scrive **S. Isidoro** che «**è sedizioso chi produce dissensione negli animi e genera discordie**». Ma per il fatto che uno provoca un peccato non commette un altro genere di peccato all'infuori di quello che provoca. **Quindi la sedizione non è un peccato speciale distinto dalla discordia**.

II^a II^a q. 42 a. 1, arg. 2

La sedizione implica una **divisione**. Ma anche il termine scisma deriva da **scissura**, come si è visto sopra [*q. 39, a. 1*]. Perciò il peccato di sedizione non è distinto dal peccato di scisma.

II^a II^a q. 42 a. 1, arg. 3

Ogni peccato specificamente distinto dagli altri o è uno dei vizi capitali, o nasce da uno di questi vizi. La sedizione invece non è enumerata da **S. Gregorio** né tra i vizi capitali, né tra i vizi che da essi derivano. Quindi la sedizione non è un peccato specificamente distinto dagli altri.

II^a II^a q. 42 a. 1. SED CONTRA:

S. Paolo in **2Corinti 12, 20**, **distingue la sedizione dagli altri peccati.**

II^a II^a q. 42 a. 1. RESPONDEO:

La **sedizione** è un peccato specificamente distinto, il quale sotto un aspetto è affine alla **guerra** e alla **rissa** e sotto un altro se ne differenzia. È affine in quanto implica un contrasto. Ma se ne differenzia per due motivi:

- **Primo**, perché la guerra e la rissa dicono attuale lotta reciproca, mentre si può parlare di sedizione sia che si tratti di **lotta attuale**, sia che si tratti di una **preparazione** a tale lotta. Per cui la **Glossa** afferma che **le sedizioni sono «tumulti che preparano al combattimento»**: esse cioè sono dovute al fatto che alcuni intendono combattere e vi si preparano.

- **Secondo**, perché mentre la **guerra** è propriamente **contro i nemici e gli stranieri**, e si svolge tra popolo e popolo, e mentre la **rissa** è una **lotta tra due individui** o tra poche persone, **la sedizione propriamente è tra le parti discordi di un unico popolo**: p. es. quando una parte della città insorge in tumulto contro l'altra parte. La sedizione quindi, **avendo per suo contrario un bene specifico, cioè l'unità e la pace di una collettività**, è un peccato specificamente distinto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 42 a. 1, ad arg. 1

Si denomina sedizioso colui che spinge alla sedizione. E poiché la sedizione implica una certa discordia, **è sedizioso chi promuove una discordia non qualsiasi, ma tra le parti di una collettività**. Peccano tuttavia di sedizione non soltanto coloro che seminano la discordia, ma anche quelli che in modo disordinato dissentono tra loro.

II^a II^a q. 42 a. 1, ad arg. 2

La sedizione si distingue in due cose dallo scisma:

- **Primo**, perché lo scisma si contrappone all'**unità spirituale** del popolo, cioè all'unità della Chiesa, mentre la sedizione si contrappone all'**unità temporale o civile** di una collettività, ossia di una città o di un regno.

- **Secondo**, perché lo scisma non implica una preparazione al **combattimento materiale**, ma solo una dissensione di ordine spirituale, mentre la sedizione implica una preparazione alla lotta materiale.

II^a II^a q. 42 a. 1, ad arg. 3

La sedizione, come anche lo scisma, rientra nella discordia. Infatti sia l'una che l'altro sono una certa discordia, discordia non di un individuo contro l'altro, ma delle varie parti di una collettività.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la sedizione non sia sempre un peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 42 a. 2, arg. 1

La **sedizione**, come dice la **Glossa** già riferita **[a.1]**, **implica «un tumulto che prepara al combattimento»**. Ma combattere non sempre è peccato mortale, anzi, talora è giusto e lecito, come si è visto sopra **[q. 40, a. 1; q. 41, a. 1]**. Perciò a maggior ragione può essere senza peccato mortale la sedizione.

II^a II^a q. 42 a. 2, arg. 2

La sedizione è una **certa discordia**, come si è detto [a.1, ad 3]. Ma la discordia può essere senza peccato mortale, e persino senza alcun peccato. Quindi anche la sedizione.

II^a II^a q. 42 a. 2, arg. 3

Vengono lodati coloro che liberano il popolo da un potere tirannico. Ma ciò non può essere fatto facilmente senza una divisione del popolo: poiché mentre una parte cerca di conservare il tiranno, l'altra cerca di scacciarlo. **Perciò la sedizione può essere fatta senza peccato.**

II^a II^a q. 42 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo in **2Corinti 12, 20**, fra le altre opere che sono peccati mortali, **proibisce le sedizioni**. Quindi la sedizione è un peccato mortale.

II^a II^a q. 42 a. 2. RESPONDEO:

La sedizione, come si è detto [a.1], si contrappone all'unione di una collettività, cioè di un popolo, di una città, o di un regno. Ora, **S. Agostino** fa notare che i sapienti considerano popolo «non tutto l'insieme di una collettività, ma il gruppo organizzato che nasce dal consenso a un'unica legge e a una comune utilità». È quindi evidente che l'unione contrastante con la sedizione è l'unione nella legge e nella comune utilità. Per cui risulta chiaro che la sedizione si contrappone alla giustizia e al bene comune. Essa quindi nel suo genere è un peccato mortale: e tanto più grave quanto più il bene comune, compromesso dalla sedizione, è superiore al bene privato, compromesso dalla rissa. Però il peccato di sedizione va attribuito principalmente a coloro che promuovono la sommossa, i quali peccano in maniera gravissima. In secondo luogo va poi attribuito a quelli che li seguono, turbando il bene comune. Coloro che invece fanno loro resistenza, per difendere il bene comune, non devono essere chiamati sediziosi: come neppure sono detti rissosi quelli che difendono se stessi, come si è già notato [q. 41, a. 1].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 42 a. 2, ad arg. 1

Il combattimento è lecito quando è affrontato per il bene comune, come sopra [q. 40, a. 1] si è spiegato. **Invece la sedizione è contro il bene del popolo**. Perciò è sempre un peccato mortale.

II^a II^a q. 42 a. 2, ad arg. 2

La discordia su cose che **non sono buone in modo evidente** può anche essere senza peccato, ma non può esserlo se si tratta di **cose evidentemente buone**. Ora, la sedizione è una discordia di questo genere, in quanto si oppone al benessere del popolo, che è un bene evidente.

I^a II^a q. 42 a. 2, ad arg. 3

Il regime tirannico non è giusto: poiché non è ordinato al bene comune, ma al bene personale di chi governa, come spiega **il Filosofo**. **Perciò scuotere tale regime non ha natura di sedizione**; a meno che non si turbi talmente tale regime da procurare al popolo un danno maggiore di quello sofferto per il regime tirannico. **È invece piuttosto il tiranno che è sedizioso**, provocando nel popolo sottoposto discordie e sedizioni per dominare con più sicurezza. Infatti questo è un modo di agire tirannico, essendo ordinato al bene di chi comanda, con danno del popolo.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La carità >> Lo scandalo

Questione 43

Proemio

Rimane ora da trattare dei vizi contrari alla beneficenza: **offesa e scandalo** che **si contrappongono alla beneficenza e alla correzione fraterna**. Tra questi alcuni sono materia di giustizia: quelli cioè che implicano un torto verso il prossimo; ma **è evidente che lo scandalo si oppone specificamente alla carità**. Perciò tratteremo qui dello scandalo.

Su tale argomento si pongono otto quesiti:

1. Che cosa sia lo scandalo;
2. Se lo scandalo sia peccato;
3. Se sia un peccato speciale;
4. Se sia peccato mortale;
5. Se sia dei perfetti scandalizzarsi;
6. Se essi possono scandalizzare;
7. Se per lo scandalo si debba tralasciare il bene spirituale;
8. Se per evitare lo scandalo si debbano sacrificare i beni materiali.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che lo scandalo non sia ben definito dalla **Glossa** come «**una parola o un'azione meno retta che offre un'occasione di caduta**». Infatti:

I^a II^a q. 43 a. 1, arg. 1

Lo scandalo, come vedremo, è un peccato. Ora, secondo **S. Agostino**, **il peccato «è una parola, un'azione o un desiderio contro la legge di Dio»**. Quindi la predetta definizione è insufficiente, poiché tralascia il **pensiero, o desiderio**.

II^a II^a q. 43 a. 1, arg. 2

Siccome tra gli atti virtuosi o retti uno è più virtuoso o più retto dell'altro, **non è meno retto** soltanto l'atto più virtuoso di tutti. Se quindi **lo scandalo fosse una parola o un'azione meno retta**, sarebbe scandalo qualsiasi atto virtuoso all'infuori di quello più sublime.

II^a II^a q. 43 a. 1, arg. 3

L'occasione indica solo una causa per accidens. Ma ciò che è per accidens non deve figurare nelle definizioni, poiché non dà la specie. Non è quindi giusto usare il termine occasione nella definizione dello scandalo.

II^a II^a q. 43 a. 1, arg. 4

Uno può prendere occasione di caduta da una qualsiasi azione altrui: poiché le cause per accidens sono **indeterminate**. Se quindi diciamo che è scandalo ciò che offre a un altro un'occasione di caduta, può essere scandalo ogni atto e ogni parola. **Il che pare inammissibile**.

II^a II^a q. 43 a. 1, arg. 5

Al prossimo si dà occasione di cadere quando esso rimane **offeso o turbato**. Ma **lo scandalo si distingue dall'offesa e dal turbamento**: infatti l'Apostolo, **Romani 14, 21**, scrive: «È bene non mangiare carne, né bere vino, né altra cosa per la quale tuo fratello possa rimanere offeso, o scandalizzato, o turbato». Perciò la definizione ricordata dello scandalo non è esatta.

II^a II^a q. 43 a. 1. SED CONTRA:

S. Girolamo, spiegando il passo di **S. Matteo 18, 6**, afferma: «Quando leggiamo nel Vangelo: - Chi avrà scandalizzato..., [Ma chi avrà scandalizzato uno di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse legata una macina d'asino al collo e che fosse sommerso nel fondo del mare.] dobbiamo intendere questo: - Chi con le parole o con le azioni avrà dato occasione di cadere]».

II^a II^a q. 43 a. 1. RESPONDEO:

Come dice **S. Girolamo** nel brano ricordato, «ciò che in greco viene detto scandalo noi lo possiamo chiamare urto, mancamento o inciampo del piede». Capita infatti di incontrare materialmente per la strada un **ostacolo** urtando contro il quale si cade: ora, tale inciampo viene detto scandalo. E così anche nella vita spirituale capita che uno vada incontro alla caduta spirituale spinto da una parola o da un'azione altrui: in quanto cioè costui trascina altri a peccare con i **rimproveri**, con i **suggerimenti** o con l'**esempio**. E questo propriamente è lo scandalo. Ora, nulla può predisporre per se stesso a cadere se non ha una **carezza di rettitudine**: poiché ciò che è perfettamente retto, più che portare alla caduta, premunisce dal cadere. Per cui è giusto dire che lo scandalo è «una parola o un'azione meno retta che offre un'occasione di caduta».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 43 a. 1, ad arg. 1

Il pensiero o desiderio cattivo è nascosto nel cuore: perciò non viene presentato ad altri come un ostacolo che predispone alla caduta. Quindi non può avere natura di scandalo.

II^a II^a q. 43 a. 1, ad arg. 2

Meno retto qui non si dice di ciò che viene sorpassato da altre cose in fatto di rettitudine, ma di ciò che implica una **mancanza di rettitudine**: o perché è male in se stesso, come i peccati, oppure perché ha le **apparenze del male**, come quando uno siede a mensa in un luogo destinato al culto degli idoli. Sebbene infatti ciò non sia di per sé un peccato, se uno lo fa senza cattiva intenzione, avendo tuttavia la parvenza di un atto di idolatria può offrire occasione di caduta. Per cui l'Apostolo, **1 Tessalonicesi 5, 22**, ammoniva: «Astenetevi da ogni parvenza di male». L'espressione «meno retta» è quindi giusta per indicare sia gli atti che per se stessi sono **peccati**, sia quelli che hanno un'**apparenza di male**.

II^a II^a q. 43 a. 1, ad arg. 3

Come sopra [*I-II, q. 75, aa. 2, 3; q. 80, a. 1*] si è notato, nulla può essere per un uomo **causa efficace di peccato**, cioè di rovina spirituale, all'infuori della propria **volontà**. Perciò le parole o le azioni altrui possono essere solo **cause imperfette**, che inducono a cadere. Per questo non si dice: «che **offre la causa**», ma «che **offre l'occasione di cadere**», per esprimere una **causa imperfetta**, e non sempre una causa per accidens. - D'altra parte nulla impedisce che in qualche definizione entri un elemento per accidens, poiché quanto è accidentale per una cosa può essere essenziale per un'altra: come ad es. nella definizione aristotelica della fortuna troviamo la causa per accidens.

II^a II^a q. 43 a. 1, ad arg. 4

Le parole o le azioni altrui possono essere per un uomo **causa di peccato in due modi**:

- **primo, direttamente;** secondo, indirettamente. Direttamente quando uno con le sue parole o azioni malvage cerca di trascinare un altro al peccato; oppure quando la sua azione, anche se egli non ne ha l'intenzione, è tale da essere un incentivo alla colpa: **come quando uno, p. es., commette pubblicamente un peccato**, o un atto che ha l'apparenza di peccato. E allora chi compie tale atto offre propriamente un'occasione di caduta: per cui questo è detto **scandalo attivo**.

- Invece una parola o un'azione altrui può essere per un uomo causa di peccato **per accidens** quando **uno mal disposto è indotto a peccare a prescindere dall'intenzione di chi agisce** e dalla natura dell'azione compiuta: come quando uno, p. es., ha invidia dei beni altrui. E allora chi compie tale azione buona non offre, per quanto dipende da lui, un'occasione di peccare, ma è l'altro che la prende, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 7, 8**: **«Prendendo occasione da questo comandamento»**, ecc. Abbiamo così lo **scandalo passivo** senza l'attivo: poiché chi agisce rettamente, per quanto sta in lui, non dà occasione alla caduta dell'altro. In certi casi capita dunque che si abbia insieme lo scandalo attivo nell'uno e quello passivo nell'altro: quando cioè uno pecca dietro la sollecitazione dell'altro. - Altre volte invece abbiamo lo scandalo attivo senza quello passivo: quando cioè uno sollecita l'altro a peccare con le parole o con i fatti, e l'altro non acconsente. - Talora infine si verifica, come si è già detto, lo scandalo passivo senza quello attivo.

[Che diremo dunque? Che la legge è peccato? No certamente! Però io non ho conosciuto il peccato se non per la legge, né avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non avesse detto: Non desiderare. 8 Prendendo pertanto occasione da questo comandamento, il peccato scatenò in me ogni sorta di desideri. Senza la legge infatti il peccato è morto 9 e io un tempo vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita 10 e io sono morto; la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte. 11 Il peccato infatti, prendendo occasione dal comandamento, mi ha sedotto e per mezzo di esso mi ha dato la morte. 12 Così la legge è santa e santo e giusto e buono è il comandamento. 13 Ciò che è bene è allora diventato morte per me? No davvero! È invece il peccato: esso per rivelarsi peccato mi ha dato la morte servendosi di ciò che è bene, perché il peccato apparisse oltre misura peccaminoso per mezzo del comandamento. (Romani 7, 12)]

II^a II^a q. 43 a. 1, ad arg. 5

- **Il turbamento** sta a indicare la **predisposizione allo scandalo**;
- **l'offesa** indica invece **l'indignazione contro colui che pecca**, e che talora può essere senza rovina [o peccato];
- **lo scandalo** infine implica **l'inciampare stesso che provoca la caduta**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che lo **scandalo** non sia un **peccato**. Infatti:

II^a II^a q. 43 a. 2, arg. 1

I peccati non avvengono per necessità: poiché ogni **peccato è volontario**, come sopra [I-II, q. 71, a. 6; q. 74, a. 1; q. 80, a. 1] si è detto. Invece nel Vangelo, **Matteo 18, 7**, si legge: **«È necessario che avvengano scandali»**. Quindi lo scandalo non è un peccato.

II^a II^a q. 43 a. 2, arg. 2

Nessun peccato nasce dal sentimento della pietà: poiché, come dice il Vangelo, **Matteo 7, 18**, **«un albero buono non può produrre frutti cattivi»**. Ma certi scandali derivano dal sentimento della pietà: infatti nel Vangelo, **Matteo 16, 23**, si legge che il Signore disse a Pietro: **«Tu mi sei di scandalo»**; e **S. Girolamo** spiega che **«l'errore dell'Apostolo, derivando da un sentimento di pietà, non pare che fosse una sollecitazione diabolica»**. Perciò lo scandalo non sempre è un peccato.

[21 Da allora Gesù cominciò a dire apertamente ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte degli anziani, dei sommi sacerdoti e degli scribi, e venire ucciso e risuscitare il terzo giorno. 22 Ma Pietro lo trasse in disparte e cominciò a protestare dicendo: «Dio te ne scampi, Signore; questo non ti accadrà mai».]

II^a II^a q. 43 a. 2, arg. 3

Lo scandalo non è che un inciampo. Ma **non tutti quelli che inciampano cadono**. Quindi ci può essere lo scandalo senza il peccato, che è una caduta spirituale.

II^a II^a q. 43 a. 2. SED CONTRA:

Lo scandalo è «una parola o un'azione meno retta» *[a.1]*. Ora, **un atto umano privo di rettitudine ha natura di peccato**. Quindi lo scandalo implica sempre un peccato.

II^a II^a q. 43 a. 2. RESPONDEO:

Come si è detto *[a. 1]*, ci sono due tipi di scandalo: quello passivo, che si produce in chi viene scandalizzato, e quello attivo, proprio di colui che scandalizza, dando un'occasione di rovina. **Ora, lo scandalo passivo in colui che viene scandalizzato è sempre un peccato: infatti egli non viene scandalizzato se non in quanto cade in una rovina spirituale, cioè nel peccato.** Tuttavia lo scandalo passivo può verificarsi senza un peccato da parte di colui la cui azione offre occasione di scandalo: come quando ci si scandalizza del bene compiuto da un altro.

- Così pure lo **scandalo attivo** è sempre un **peccato** in colui che scandalizza. Poiché o l'atto che egli compie è un peccato oppure, se ha solo l'apparenza di peccato, esso andava ugualmente omesso in forza della carità verso il prossimo, che impegna ciascuno a procurare la salvezza altrui: **per cui chi non se ne astiene agisce contro la carità.** Tuttavia, come si è notato, ci può essere uno scandalo attivo senza il peccato di chi è esposto allo scandalo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 43 a. 2, ad arg. 1

- L'affermazione evangelica: «È necessario che avvengano scandali» non va intesa nel senso di una **necessità assoluta**, ma nel senso di una **necessità condizionale**, per cui è necessario che le cose già conosciute o preannunziate da Dio avvengano, prese però «in senso composito», come si è spiegato nella *Prima Parte [q. 14, a. 13, ad 3; q. 23, a. 6, ad 2]*.

- Oppure che avvengano gli scandali è necessario in vista del fine: cioè perché servono **«a manifestare quelli che sono i veri credenti»**, **1Corinti 11, 19.**

- Oppure è necessario che avvengano gli scandali **data la condizione attuale degli uomini**, i quali non si guardano dai peccati. Come se un medico, osservando la dieta sbagliata di certuni, dicesse: «È necessario che questi tali si ammalino»; il che va inteso sotto la condizione: se non cambiano dieta. E così pure **è necessario che avvengano gli scandali, se gli uomini non cambiano la loro cattiva condotta.**

II^a II^a q. 43 a. 2, ad arg. 2

Lo **scandalo** in quel testo indica un **impedimento qualsiasi**. Infatti Pietro voleva impedire la passione di Cristo per un sentimento di pietà verso di lui.

II^a II^a q. 43 a. 2, ad arg. 3

Nessuno inciampa spiritualmente senza subire un ritardo nel suo avanzamento sulla via di Dio: il che avviene con un peccato almeno veniale.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che lo **scandalo** non sia un **peccato speciale**. Infatti:

II^a II^a q. 43 a. 3, arg. 1

Lo scandalo è «una parola o un'azione meno retta». Ma tale è qualsiasi peccato. Perciò qualsiasi peccato è uno scandalo. E così lo scandalo non è un peccato speciale.

II^a II^a q. 43 a. 3, arg. 2

Stando all'insegnamento di Aristotele ogni peccato speciale, come ogni speciale ingiustizia, viene riscontrato separatamente dagli altri peccati. Ora, non si trova mai lo scandalo separato dagli altri peccati. Quindi lo scandalo non è un peccato speciale.

II^a II^a q. 43 a. 3, arg. 3

Ogni peccato speciale viene costituito da qualcosa che dà la specie morale all'atto. Ma l'elemento costitutivo dello scandalo è il fatto che si pecca davanti agli altri. Ora **peccare apertamente**, pur essendo una circostanza aggravante, non costituisce una particolare specie di peccato. Quindi lo scandalo non è un peccato speciale.

II^a II^a q. 43 a. 3. SED CONTRA:

Il contrario di una **virtù speciale** è un **peccato speciale**. Ma lo scandalo è il contrario di una virtù specificamente distinta, cioè della **carità**: poiché S. Paolo, **Romani 14, 15**, afferma: «Se per il tuo cibo tuo fratello resta turbato, tu non ti comporti più secondo carità». Perciò lo scandalo è un peccato speciale.

II^a II^a q. 43 a. 3. RESPONDEO:

Come sopra [a. 1, ad 4; a. 2] si è detto, lo scandalo è di due specie: attivo e passivo. Ora, lo -- **scandalo passivo** non può essere un peccato speciale: poiché le parole o le azioni altrui che sono occasione di caduta possono appartenere a qualsiasi genere di peccato; e il fatto che uno prenda occasione di peccare dalle parole o dalle azioni altrui non dà un costitutivo specifico a un peccato, in quanto non implica una deformità specifica contrastante con una particolare virtù.

- Invece **lo scandalo attivo** può determinarsi in due modi:

+ per se e **per accidens**. Si ha uno scandalo per accidens quando esso è estraneo all'intenzione di chi agisce: cioè quando uno con gli atti o con le parole non intende dare occasione di rovina agli altri, ma **solo soddisfare la propria volontà**. E anche allora lo scandalo attivo non è un peccato speciale: poiché gli elementi per accidens non costituiscono la specie.

+ Al contrario lo **scandalo attivo** è **per se** quando uno con parole o azioni disordinate tenta di trascinare un altro al peccato. E in questo caso, per l'intenzione di raggiungere un fine particolare, l'atto prende l'aspetto di un peccato speciale: infatti in morale, come si è detto [I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6], **il fine determina la specie**. Come quindi è un peccato speciale il furto, o l'omicidio, per il danno specifico che uno intende infliggere al prossimo, così è un peccato speciale lo scandalo, **poiché si ha di mira un danno specifico del prossimo**. Ed esso si contrappone direttamente alla **correzione fraterna**, che si propone di evitare un danno particolare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 43 a. 3, ad arg. 1

Qualsiasi peccato può essere materia di uno scandalo attivo. Ma la ragione formale che lo rende un peccato speciale può averla solo dall'«**intenzione**», secondo le spiegazioni date *[nel corpo]*.

IIª IIª q. 43 a. 3, ad arg. 2

Lo scandalo attivo può esistere anche separatamente dagli altri peccati: come quando uno scandalizza il prossimo con un'azione che di per sé non è un peccato, ma ne ha l'apparenza.

IIª IIª q. 43 a. 3, ad arg. 3

Lo scandalo non deve la sua natura di peccato speciale alla circostanza suddetta, ma all'«**intenzione**», come si è spiegato.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che lo scandalo sia un **peccato mortale**. Infatti:

IIª IIª q. 43 a. 4, arg. 1

Ogni peccato che sia incompatibile e contrastante con la carità è un peccato mortale, come si è detto sopra *[q. 35, a. 3; I-II, q. 88, a. 2]*. Ma lo scandalo, come abbiamo visto è contrario alla carità. Quindi è un peccato mortale.

IIª IIª q. 43 a. 4, arg. 2

La pena della dannazione eterna è dovuta al solo peccato mortale. Ma lo scandalo merita la dannazione eterna, poiché sta scritto, **Matteo 18, 6**: «Chi avrà scandalizzato anche uno solo di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una macina girata da asino, e fosse gettato negli abissi del mare». «Poiché», come spiega S. Girolamo [In Mt 3], «è molto meglio ricevere per una colpa una breve punizione piuttosto che essere serbati agli eterni supplizi». Perciò lo scandalo è un peccato mortale.

IIª IIª q. 43 a. 4, arg. 3

Tutti i peccati commessi direttamente contro Dio sono mortali: poiché soltanto il peccato mortale mette l'uomo contro Dio. Ma lo scandalo è un peccato contro Dio: infatti l'Apostolo scrive, **1Corinti 8, 12**: «Ferendo la coscienza debole dei fratelli, voi peccate contro Cristo». Quindi lo scandalo è sempre un peccato mortale.

IIª IIª q. 43 a. 4. SED CONTRA:

Indurre un altro a commettere un peccato veniale può essere solo un peccato veniale. Ma anche questo è uno scandalo. **Quindi lo scandalo può essere un peccato veniale.**

IIª IIª q. 43 a. 4. RESPONDEO:

Come sopra *[a. 1]* si è detto, lo scandalo indica un inciampo che predispone un uomo alla caduta. Quindi lo scandalo passivo può essere talvolta un **peccato veniale**, riducendosi per così dire al solo inciampare: come quando uno è mosso dagli atti e dalle parole altrui solo a dei moti di peccato veniale. Talora invece è un **peccato mortale**, quando all'inciampo si aggiunge la caduta: come quando uno, spinto dalle parole o dalle azioni altrui, **arriva a peccare mortalmente**. Lo scandalo attivo poi, se è scandalo per accidens, o indiretto, può essere talora un peccato veniale, nel caso p. es. che uno commetta una mancanza veniale, oppure un atto

che comporta una lieve indiscrezione che di per sé non è peccato, ma ne ha l'apparenza. Talora invece è un peccato mortale: sia perché uno commette una colpa mortale, sia perché disprezza la salvezza del prossimo non desistendo per non comprometterla dal fare ciò che gli aggrada. - Se poi lo scandalo attivo è per se e diretto, nel senso che uno cerca di portare gli altri a peccare, allora, se si ha l'intenzione di indurre a un peccato mortale, lo scandalo è un peccato mortale. E lo stesso si dica nel caso che si cerchi di portare a un peccato veniale con un peccato mortale. Se invece uno cerca di indurre il prossimo a peccare venialmente con un peccato veniale, allora lo scandalo è un peccato veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte le obiezioni.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che lo **scandalo passivo** si possa riscontrare anche **nei perfetti**. Infatti:

II^a II^a q. 43 a. 5, arg. 1

Cristo era sommamente perfetto. Eppure disse a Pietro **Matteo 16, 23**: «Tu mi sei di scandalo». Quindi a maggior ragione si possono scandalizzare gli altri perfetti.

II^a II^a q. 43 a. 5, arg. 2

Lo scandalo non è che un impedimento che si oppone a qualcuno nella vita spirituale. Ora, anche i perfetti possono trovare ostacoli nel loro progresso nella vita spirituale, come risulta dalle parole dell'Apostolo, **1 Tessalonicesi 2, 18**: «Abbiamo desiderato una volta, anzi due volte, proprio io Paolo, di venire da voi, ma Satana ce lo ha impedito». Perciò anche i perfetti possono subire lo scandalo.

II^a II^a q. 43 a. 5, arg. 3

I peccati veniali possono trovarsi anche nei perfetti, poiché sta scritto, **1 Giovanni 1, 8**: «Se diciamo che siamo senza peccato, inganniamo noi stessi». Ma lo scandalo passivo, come si è detto [a. 4], non sempre è peccato mortale, essendo talora soltanto veniale. Quindi lo scandalo passivo si può riscontrare anche nei perfetti.

II^a II^a q. 43 a. 5. SED CONTRA:

Commentando quel passo evangelico, **Matteo 18, 6**: «Chi avrà scandalizzato uno solo di questi piccoli», **S. Girolamo** scrive: «Nota che chi si scandalizza è piccolo: infatti i grandi non si scandalizzano».

II^a II^a q. 43 a. 5. RESPONDEO:

Lo scandalo passivo implica in chi lo subisce un **frastornamento dell'animo dal bene**. **Ora, nessuno che aderisca con fermezza a una realtà immutabile può esserne frastornato**. Ma i grandi, o perfetti, aderiscono solo a Dio, la cui bontà è immutabile: poiché sebbene aderiscano ai loro prelati, non vi aderiscono se non in quanto quelli aderiscono a Cristo, secondo le parole di S. Paolo, **1 Corinti 4, 16**: «Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo». Perciò i perfetti, per quanto vedano gli altri comportarsi malamente nelle parole e nei fatti, non si allontanano dalla loro rettitudine, secondo le parole del **Salmo 124, 1 s.**: «Chi confida nel Signore è come il monte Sion: non vacilla, è stabile per sempre». Quindi non ci può essere scandalo in coloro che aderiscono a Dio perfettamente, come dice la Scrittura, **Salmo 118, 165**: «Grande pace per chi ama la tua legge, nel suo cammino non trova inciampo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 43 a. 5, ad arg. 1

Come si è già notato [a. 2, ad 2], in quel passo lo **scandalo** sta per un **impedimento** qualsiasi. Per cui il Signore disse a Pietro: «Tu mi sei di scandalo» in quanto costui cercava di impedire il suo proposito di accettare la passione.

II^a II^a q. 43 a. 5, ad arg. 2

I perfetti possono essere impediti nei loro **atti esterni**, ma non possono essere impediti dal tendere a Dio con il loro **volere interiore** dalle parole o dalle azioni altrui, poiché sta scritto, **Romani 8, 38 s.**: «Né morte né vita potranno mai separarci dall'amore di Dio».

II^a II^a q. 43 a. 5, ad arg. 3

I perfetti cadono talora in qualche peccato veniale per la debolezza della carne, ma **essi non vengono propriamente scandalizzati dalle parole o dalle azioni altrui**. Possono esserci tuttavia in loro i primi **sintomi dello scandalo**, da cui le parole del **Salmista 72, 2**: «Per poco non vacillarono i miei piedi».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nei perfetti si possa riscontrare lo **scandalo attivo**. Infatti:

II^a II^a q. 43 a. 6, arg. 1

La passione è effetto dell'azione. Ma alcuni sono scandalizzati al passivo per le parole o le azioni dei perfetti: infatti nel Vangelo, **Matteo 15, 12**, si legge: «Sai che i Farisei si sono scandalizzati nel sentire queste parole?». Quindi nei perfetti si può riscontrare lo scandalo attivo.

II^a II^a q. 43 a. 6, arg. 2

S. Pietro dopo la discesa dello Spirito Santo era nello stato dei perfetti. Eppure egli allora scandalizzò i pagani, come riferisce S. Paolo, **Galati 2, 14**: «Quando vidi che non si comportavano rettamente secondo la verità del Vangelo, dissi a Cefa», cioè a Pietro, «in presenza di tutti: - Se tu, che sei Giudeo, vivi come i pagani e non alla maniera dei Giudei, come puoi costringere i pagani a vivere alla maniera dei Giudei?». Perciò anche nei perfetti ci può essere lo scandalo attivo.

II^a II^a q. 43 a. 6, arg. 3

Lo scandalo attivo talora è peccato veniale. Ma i peccati veniali si possono trovare anche nei perfetti. Quindi in essi si può trovare lo scandalo attivo.

II^a II^a q. 43 a. 6. SED CONTRA:

Alla perfezione ripugna più lo scandalo attivo che quello passivo. Ora, nei perfetti non si può trovare lo scandalo passivo. Quindi a maggior ragione va escluso lo scandalo attivo.

II^a II^a q. 43 a. 6. RESPONDEO:

Si ha propriamente lo scandalo attivo quando uno fa o dice cose che di per sé sono fatte per indurre altri a cadere: per cui si tratta solo di azioni o di parole disordinate. Ora, è proprio dei perfetti ordinare le loro azioni secondo la regola della ragione, stando all'ammonimento di S. Paolo, **1Cor 14, 40**: «Tutto avvenga decorosamente e con ordine». Ed essi usano tale premura specialmente nelle azioni in cui potrebbero nuocere non solo a se stessi, ma anche agli altri. Se quindi nelle loro parole o nelle loro azioni esterne c'è qualcosa che sfugge a tale controllo, ciò deriva dall'umana debolezza, secondo cui vengono meno alla perfezione. Tuttavia non vengono meno al punto di scostarsi molto dall'ordine della ragione, ma **solo poco e in maniera lieve**: e

questa non è una cosa tanto rilevante perché se ne possa desumere ragionevolmente un'occasione di peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 43 a. 6, ad arg. 1

Lo scandalo passivo è sempre causato da un elemento attivo, ma non sempre da qualche scandalo attivo di altri, bensì di colui stesso che si scandalizza: **nel senso cioè che uno scandalizza se stesso.**

II^a II^a q. 43 a. 6, ad arg. 2

Secondo l'opinione di **S. Agostino** e dello stesso **S. Paolo** [v. 2], Pietro peccò e fu degno di biasimo nell'appartarsi dai pagani per non scandalizzare i Giudei: poiché agiva in quel modo per una certa imprudenza, scandalizzando i pagani convertiti alla fede. **Però il gesto di S. Pietro non era un peccato così grave da giustificare tale scandalo.** Per cui i pagani subivano uno scandalo passivo, ma in Pietro non ci fu uno scandalo attivo.

[A proposito di questa famosa controversia di Antiochia San Tommaso si trovava di fronte a due opinioni contrastanti: quella di San Girolamo che scusava Pietro di ogni colpa e quella di Sant'Agostino che lo riteneva responsabile di un peccato veniale. Il motivo fondamentale della scelta di Tommaso non è una preferenza di principio per il dottore africano ma per l'autorità della Sacra Scrittura. Infatti san Paolo dichiara espressamente che Pietro "era repressibile". Ora queste parole fanno parte della scrittura che esclude qualsiasi errore. Dunque la sentenza di Sant'Agostino è da preferirsi.]

II^a II^a q. 43 a. 6, ad arg. 3

I peccati veniali dei perfetti consistono specialmente nei **moti improvvisi** i quali, essendo occulti, non possono scandalizzare. E anche se costoro commettono qualche peccato veniale esterno, esso è talmente leggero da non avere la capacità di scandalizzare.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che **per evitare lo scandalo si debba tralasciare il bene spirituale.** Infatti:

II^a II^a q. 43 a. 7, arg. 1

S. Agostino insegna che quando si teme il pericolo di uno scisma, bisogna tralasciare la punizione dei peccati. Ora, la punizione dei peccati è un bene spirituale, essendo un atto di giustizia. Quindi per evitare lo scandalo si deve tralasciare il bene spirituale.

II^a II^a q. 43 a. 7, arg. 2

L'insegnamento sacro è un bene spirituale. Eppure bisogna cessare da esso per evitare lo scandalo, poiché sta scritto, **Matteo 7, 6: «Non date le cose sante ai cani e non gettate le vostre perle davanti ai porci, perché non si voltino per sbranarvi».** Quindi per motivi di scandalo si deve tralasciare il bene spirituale.

II^a II^a q. 43 a. 7, arg. 3

La correzione fraterna, essendo un atto di carità, è un bene spirituale. Eppure talora essa viene tralasciata per motivi di carità, per evitare lo scandalo di altri, come dice **S. Agostino**. Quindi il bene spirituale deve essere tralasciato per evitare lo scandalo.

II^a II^a q. 43 a. 7, arg. 4

S. Girolamo insegna che per evitare lo scandalo si deve tralasciare tutto quanto si può tralasciare, salva la triplice verità «della vita, della giustizia e della dottrina». Ora, il compimento dei consigli e l'elargizione dell'elemosina possono essere tralasciati molte volte senza intaccare tale triplice verità: altrimenti tutti quelli che omettono queste cose commetterebbero continui peccati. E tuttavia sono tra le più grandi opere di ordine spirituale. **Quindi le opere spirituali vanno omesse per evitare lo scandalo.**

II^a II^a q. 43 a. 7, arg. 5

La fuga di un peccato qualsiasi è un bene spirituale, poiché qualsiasi peccato arreca un danno spirituale a chi lo commette. Ma per evitare lo scandalo del prossimo talora uno è tenuto a commettere dei peccati veniali, come **quando col peccato veniale può impedire il peccato mortale di un altro**: infatti l'uomo è tenuto a impedire per quanto può la dannazione del prossimo, senza compromettere la propria salvezza, la quale non è impedita dal peccato veniale. Quindi l'uomo è tenuto a tralasciare un bene spirituale per evitare lo scandalo.

II^a II^a q. 43 a. 7. SED CONTRA:

Scriva S. **Gregorio**: «Se si prende scandalo dalla verità, è preferibile far nascere lo scandalo che abbandonare la verità». Ma i beni spirituali appartengono massimamente alla verità. Quindi i beni spirituali non vanno tralasciati per motivi di scandalo.

II^a II^a q. 43 a. 7. RESPONDEO:

Essendo lo scandalo di due specie, attivo e passivo, diciamo subito che **il problema non esiste per lo scandalo attivo**: poiché essendo questo scandalo una parola o un'azione meno retta, **non si deve far nulla che implichi uno scandalo attivo.**

- Il problema si presenta invece per lo **scandalo passivo**. **Si deve perciò determinare ciò che siamo tenuti a tralasciare perché gli altri non si scandalizzino.** Tra i beni spirituali, dunque, si devono fare delle distinzioni.

+ Infatti **alcuni di essi sono necessari per la salvezza**, e non possono essere tralasciati senza peccato mortale. Ora, **è evidente che nessuno deve peccare mortalmente per impedire il peccato di un altro**: poiché secondo l'ordine della carità l'uomo deve preferire la salvezza spirituale propria a quella di un altro. Per cui le cose che sono indispensabili alla salvezza non vanno tralasciate per evitare lo scandalo.

+ **Tra i beni spirituali non indispensabili per la salvezza** bisogna invece distinguere.

*Poiché lo scandalo che può accompagnarli talora nasce da **malizia**, quando cioè col suscitare scandali **si vogliono impedire tali beni spirituali**: e questo è lo scandalo dei **Farisei**, i quali si scandalizzavano dell'insegnamento del Signore. E il Signore insegna a non curarsi di tale scandalo, **Matteo 15, 14.**

*- Talora invece lo scandalo deriva da **fragilità o da ignoranza**: e questo è lo scandalo dei **pusilli** [=piccoli/umili]. E per tale scandalo talvolta bisogna nascondere o anche rimandare certe opere buone, quando non c'è urgenza, fino a che non venga a cessare lo scandalo, essendo state date le debite spiegazioni. Se però dopo le spiegazioni date lo scandalo perdura, allora esso è da considerarsi come dovuto a **malizia**: e in tal caso le suddette opere spirituali non vanno tralasciate.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 43 a. 7, ad arg. 1

Il castigo non è desiderabile per se stesso, ma come una certa medicina per mettere un freno ai peccati. Esso perciò appartiene alla giustizia nella misura in cui serve a reprimere i peccati. Ora, se è evidente che col castigo si provocano peccati più numerosi e più gravi, allora il castigo non sta nei limiti della giustizia. **E S. Agostino**

parla appunto di questo caso, del caso cioè in cui la scomunica di alcuni provochi il pericolo di uno scisma: allora infatti lanciare la scomunica non rientrerebbe nella verità della giustizia.

IIª IIª q. 43 a. 7, ad arg. 2

Nell'insegnamento bisogna considerare due cose:

- **la verità che viene insegnata** e l'atto stesso dell'insegnare. La prima è di necessità per la salvezza: poiché chi ha l'ufficio di insegnare non deve insegnare il contrario della verità, ma solo la verità secondo l'opportunità del tempo e delle persone. Quindi per nessuno scandalo che ne possa seguire uno può mai insegnare il falso, tralasciando la verità.

- **Invece l'atto stesso dell'insegnare** è una delle elemosine spirituali, come sopra [q. 32, a. 2] si è visto. E così per l'insegnamento valgono le stesse **cautele** da osservarsi nelle altre opere di misericordia, di cui parleremo fra poco [ad 4].

IIª IIª q. 43 a. 7, ad arg. 3

La correzione fraterna, come si è detto [q. 33, a. 1], è ordinata all'emendamento del colpevole. Essa perciò va elencata tra i beni spirituali in quanto giova a tale scopo. Ora, ciò non avviene se il fratello rimane scandalizzato dalla correzione. **Se** quindi **la correzione viene omessa per evitare lo scandalo, non si trascurava un bene spirituale.**

IIª IIª q. 43 a. 7, ad arg. 4

La verità «della vita, della dottrina e della giustizia» non abbraccia soltanto le cose strettamente necessarie alla salvezza, ma anche i mezzi per raggiungere la salvezza in maniera più perfetta, poiché sta scritto [1 Cor 12, 31]: «Aspirate ai carismi più grandi». Per cui **né le opere consigliate né quelle di misericordia vanno trascurate del tutto per evitare lo scandalo, ma talora vanno fatte di nascosto, o differite per evitare lo scandalo dei pusilli, come si è detto [nel corpo]. Talora invece l'osservanza dei consigli e il compimento delle opere di misericordia sono di necessità per la salvezza.** Il che è evidente per coloro che hanno già fatto voto di osservare i consigli e per quelli che hanno il compito stretto di provvedere alle altrui necessità, sia nell'ordine temporale, p. es. dando da mangiare agli affamati, sia nell'ordine spirituale, p. es. insegnando agli ignoranti. **E questo dovere può nascere sia dall'ufficio che uno ha, come è evidente nel caso dei prelati, sia dalla necessità dell'indigente.** E allora queste cose vanno considerate alla stregua delle altre che sono indispensabili alla salvezza.

IIª IIª q. 43 a. 7, ad arg. 5

Alcuni dissero che per evitare lo scandalo siamo tenuti a commettere il peccato veniale. Ma questa è un'affermazione contraddittoria: se infatti un'azione è da farsi non è cattiva né peccaminosa, non potendo il peccato essere degno di scelta. **Invece può capitare che un'azione non sia peccato veniale per una data circostanza, e che tolta quella circostanza sia peccato veniale: come una parola scherzosa è peccato veniale quando è detta senza alcuna utilità, ma se viene pronunciata per un motivo ragionevole non è oziosa e non è un peccato.** - Sebbene poi il peccato veniale non tolga la grazia, da cui dipende la salvezza dell'uomo, tuttavia pregiudica la salvezza, inquantoché **il peccato veniale dispone al mortale.**

ARTICOLO 8:

VIDETUR che per evitare lo scandalo si debbano **sacrificare i beni temporali.** Infatti:

IIª IIª q. 43 a. 8, arg. 1

Siamo tenuti ad amare la salvezza spirituale del prossimo più di qualsiasi bene temporale. Ma quello che amiamo di meno noi lo sacrifichiamo per quello che amiamo di più. Quindi per non scandalizzare il prossimo siamo tenuti a sacrificare i beni temporali.

II^a II^a q. 43 a. 8, arg. 2

Stando alla norma di S. Girolamo [a. 7, ob. 4], tutto ciò che può essere sacrificato senza compromettere la triplice verità di cui egli parla, va sacrificato per evitare lo scandalo. Ma i beni temporali possono essere sacrificati salvando quella triplice verità. Quindi siamo tenuti a sacrificarli per evitare lo scandalo.

II^a II^a q. 43 a. 8, arg. 3

Tra i beni temporali nessuno è più necessario del cibo. Ma il cibo va sacrificato in caso di scandalo, poiché sta scritto, Romani 14, 15: «Guardati dal rovinare con il tuo cibo uno per il quale Cristo è morto». A maggior ragione quindi vanno sacrificati per questo motivo tutti gli altri beni temporali.

II^a II^a q. 43 a. 8, arg. 4

I beni temporali non li possiamo conservare o recuperare in un modo più conveniente che mediante i tribunali. Ma accedere ai tribunali non è lecito, specialmente se così si dà scandalo. Nel Vangelo, Matteo 5, 40, infatti, si legge: «A chi ti vuole chiamare in giudizio per toglierti la tunica, tu lascia anche il mantello»; e S. Paolo afferma, 1Corinti 6, 7: «E dire che è già una sconfitta avere liti vicendevoli! Perché non subire piuttosto l'ingiustizia? Perché non lasciarvi piuttosto privare di ciò che vi appartiene?». Pare quindi che per evitare scandali si debbano sacrificare i beni temporali.

II^a II^a q. 43 a. 8, arg. 5

Fra tutti i beni temporali i meno sacrificabili sono quelli connessi con i beni spirituali. Eppure questi beni vanno tralasciati per evitare lo scandalo. Infatti l'Apostolo, 1Corinti 9, 12, nel promuovere i beni spirituali non volle ricevere compensi temporali, «per non recare intralci al Vangelo di Cristo»; e per lo stesso motivo di evitare lo scandalo la Chiesa in certi luoghi non esige le decime. A maggior ragione, quindi, si devono per questo motivo sacrificare gli altri beni temporali.

II^a II^a q. 43 a. 8. SED CONTRA:

S. Tommaso Becket rivendicò i beni della Chiesa con scandalo del re.

II^a II^a q. 43 a. 8. RESPONDEO:

Per i beni temporali bisogna distinguere. Essi infatti possono essere nostri, oppure essere a noi affidati per gli altri, cioè come i beni della Chiesa sono affidati ai prelati e i beni collettivi sono affidati ai vari ufficiali dello stato. Ora, la conservazione di questi beni, come quella di un deposito, impegna strettamente coloro a cui essi sono affidati. Perciò tali beni non possono venire sacrificati per evitare scandali: come non vanno sacrificati gli altri beni che sono di necessità per la salvezza. Invece i beni di cui siamo padroni in certi casi dobbiamo sacrificarli, per motivi di scandalo, cedendoli o non rivendicandoli, e in altri casi no. Se infatti lo scandalo nasce dall'ignoranza o dalla fragilità altrui, riducendosi esso allo scandalo dei pusilli, come si è visto sopra [a. prec.], allora o bisogna sacrificare del tutto i beni temporali, oppure si deve ovviare allo scandalo diversamente, cioè mediante un'ammonizione. Da cui l'insegnamento di S. Agostino: «Devi cedere in modo da non danneggiare, per quanto è possibile, né te stesso né l'altro. E nel negargli ciò che lui vuole devi indicargli le norme della giustizia: e allora gli darai di più, correggendo le sue ingiuste pretese». Talora invece lo scandalo nasce dalla malizia, ed è uno scandalo farisaico. Ora, per coloro che suscitano scandali in tal modo non si devono sacrificare i beni temporali: poiché ciò nuocerebbe al bene comune, prestando ai malvagi occasioni di rapina; e nuocerebbe agli stessi profittatori, i quali ritenendosi i beni altrui si ostinerebbero nel peccato. Perciò S. Gregorio afferma: «Tra coloro che ci tolgono i beni temporali alcuni

sono semplicemente da tollerarsi; altri invece sono da affrontarsi a norma di giustizia, non solo per la preoccupazione di difendere i nostri beni, ma anche perché i profittatori non rovinino se stessi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 43 a. 8, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezione.

II^a II^a q. 43 a. 8, ad arg. 2

Se si permettesse di frequente ai malvagi di mettere le mani sui beni altrui, ne verrebbe menomata **la verità della vita e della giustizia**. Perciò non per qualsiasi scandalo si devono sacrificare i beni temporali.

II^a II^a q. 43 a. 8, ad arg. 3

L'Apostolo non intendeva consigliare di astenersi del tutto dal cibo per evitare lo scandalo: poiché nutrirsi è necessario per vivere. Tuttavia per evitare lo scandalo va sacrificato un determinato cibo, come risulta dalle sue parole [1 Cor 8, 13]: «Non mangerò mai più carne, per non dare scandalo a mio fratello».

II^a II^a q. 43 a. 8, ad arg. 4

Secondo S. Agostino, quel comando del Signore va inteso nel senso di una predisposizione d'animo: un uomo cioè deve essere più pronto a subire un'ingiustizia o una frode che a ricorrere a un tribunale, **se ciò è opportuno**. Talora però ciò non è opportuno, come si è dimostrato [nel corpo e ad 2]. - E lo stesso si dica delle parole dell'Apostolo.

II^a II^a q. 43 a. 8, ad arg. 5

Lo scandalo che l'Apostolo voleva evitare dipendeva dall'ignoranza dei pagani, che non conoscevano quest'uso. E così per un certo tempo bisognava farne a meno, perché prima essi potessero capire che si trattava **di una cosa doverosa**. - E per lo stesso motivo la Chiesa si astiene dall'esigere le decime nei luoghi dove non c'è l'uso di pagarle.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La carità >> I precetti della carità

Questione 44

Proemio

Passiamo quindi a esaminare i precetti della carità.

Sul tema indicato tratteremo otto argomenti:

1. Se si debbano dare dei precetti sulla carità;

2. Se se ne richieda uno soltanto, o due;

3. Se due bastino;

4. Se sia giusto il comando di amare Dio "con tutto il cuore";

5. Se sia giusto aggiungere, "con tutta la tua anima, ecc.";

6. Se codesto comandamento si possa osservare in questa vita;

7. Il precetto "Amerai il prossimo tuo come te stesso";

8. Se l'ordine della carità sia di precetto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che sulla carità non si debbano dare dei precetti. Infatti:

I^a II^a q. 44 a. 1, arg. 1

La carità **impone il modo** agli atti di tutte le virtù su cui vengono dati i precetti, essendo essa la forma delle virtù, come si è visto [q. 23, a. 8]. Ma il modo, come si dice comunemente, sfugge all'imposizione del precetto. Quindi non si devono dare dei precetti sulla carità.

II^a II^a q. 44 a. 1, arg. 2

La carità, che «è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo», Romani 5, 5, ci rende liberi, poiché sta scritto, **2Corinti 3, 17**: «Dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà». Ma l'**obbligazione** che deriva dai precetti è in **contrasto con la libertà**, dato che impone una necessità. Quindi sulla carità non si devono dare dei precetti.

II^a II^a q. 44 a. 1, arg. 3

La carità, come si è visto sopra [I-II, q. 100, a. 9, ad 2], è la prima fra tutte le virtù, a cui sono ordinati i precetti. Se quindi vengono dati dei precetti sulla carità, questi dovrebbero trovarsi tra i precetti più importanti, cioè nel decalogo. Ma qui essi non si trovano. Quindi sulla carità non si deve dare alcun precetto.

II^a II^a q. 44 a. 1. SED CONTRA:

Ciò che Dio esige da noi è materia di precetto. Ma Dio esige dall'uomo, come afferma la Scrittura, **Deuteronomio 10, 12**, «che egli lo ami». Quindi si devono dare dei precetti sulla carità, che è l'amore di Dio.

II^a II^a q. 44 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già notato [I-II, q. 99, aa. 1, 5; q. 100, a. 5, ad 1], il precetto implica l'idea di cosa dovuta. Perciò in tanto un'azione ricade sotto un precetto, in quanto ha l'aspetto di cosa dovuta. Ma una cosa può essere dovuta in due modi: **direttamente o indirettamente**. È direttamente dovuto in ogni attività ciò che ne costituisce il **fine**, avendo esso di per sé natura di bene; è invece dovuto indirettamente ciò che è ordinato quale **mezzo al fine**: nel caso del medico, p. es., il dovere diretto è far guarire, mentre il dovere indiretto è **somministrare la medicina adatta per guarire**. Ora, **il fine della vita spirituale è l'unione con Dio**, che si attua con la carità; e **tutte le altre cose** attinenti alla vita spirituale **sono mezzi ordinati a questo fine**. Da cui le parole di S. Paolo, **1 Timoteo 1, 5**: «Il fine del precetto è la carità, che sgorga da un cuore puro, da una buona coscienza e da una fede sincera». Infatti tutte le virtù, i cui atti sono appunto materia dei precetti, sono ordinate a questo:

+ o a **purificare il cuore dal turbine delle passioni**, come le virtù che hanno per oggetto le passioni; infatti un cuore impuro viene distolto dall'amore di Dio a causa della passione che inclina verso le cose terrene,

+ o a **formare la buona coscienza**, come le virtù che hanno per oggetto le azioni esterne; la cattiva coscienza rende odiosa la divina giustizia per il timore del castigo

+ o a **garantire il possesso di una fede sincera**, come le cose riguardanti il culto di Dio. Ora, per amare Dio sono richiesti questi tre elementi: e la fede insincera trascina l'affetto verso un'idea falsa di Dio, separando dalla verità divina. **Ma in ogni genere di cose gli elementi che valgono di per sé e direttamente**

sono superiori a quelli che valgono in maniera indiretta. Quindi, come dice il Vangelo, **Matteo 22, 38**, il comandamento più grande è quello della carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 44 a. 1, ad arg. 1

Come si è detto sopra [*I-II, q. 100, a. 10*] nel trattare dei precetti, il modo caratteristico dell'amore non è incluso in quei precetti che riguardano gli atti delle altre virtù. Nel precetto, p. es.: «Onora il padre e la madre», non è incluso che ciò si faccia per amore di carità. Perciò l'atto della carità è oggetto di precetti speciali.

II^a II^a q. 44 a. 1, ad arg. 2

L'obbligazione del precetto coarta la libertà solo in colui il cui spirito è avverso a ciò che viene comandato: il che è evidente in coloro che osservano i comandamenti soltanto per timore. Ma il precetto della carità non può essere osservato se non sotto la spinta della propria volontà. Esso perciò non è in contrasto con la libertà.

II^a II^a q. 44 a. 1, ad arg. 3

Tutti i precetti del decalogo sono ordinati all'amore di Dio e del prossimo. Quindi i precetti della carità non dovevano essere enumerati fra i comandamenti del decalogo, essendo inclusi in tutti.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che sulla carità non si dovessero dare **due precetti**. Infatti:

II^a II^a q. 44 a. 2, arg. 1

I precetti della legge, come sopra [*a. 1, ad 3*] si è notato, sono ordinati alle virtù. Ma **la carità è una sola virtù**, come si è già dimostrato [*q. 23, a. 5*]. Quindi sulla carità si doveva dare un solo precetto.

II^a II^a q. 44 a. 2, arg. 2

Come dice S. Agostino, la carità non ama nel prossimo altro che Dio. Ma **ad amare Dio siamo già predisposti a sufficienza dal precetto: «Amerai il Signore tuo Dio», Deuteronomio 6, 5.** Quindi non importava aggiungere il precetto della carità verso il prossimo.

II^a II^a q. 44 a. 2, arg. 3

A precetti diversi si oppongono peccati diversi. Ma uno non pecca trascurando l'amore del prossimo se non trascurando l'amore di Dio, poiché anzi nel Vangelo, **Luca 14, 26**, si legge: «Se uno viene a me e non odia suo padre e sua madre, non può essere mio discepolo». Quindi il precetto della carità verso il prossimo non è distinto dal precetto della carità verso Dio.

II^a II^a q. 44 a. 2, arg. 4

L'Apostolo, **Romani 13, 8**, insegna: «Chi ama il suo simile ha adempiuto la legge». Ma la legge non viene adempiuta se non con l'osservanza di tutti i precetti. Quindi tutti i precetti sono inclusi nell'amore del prossimo. E così quest'unico precetto dell'amore del prossimo è sufficiente. Quindi non devono essere due i precetti della carità.

II^a II^a q. 44 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **1Giovanni 4, 21**: «Questo è il comandamento che abbiamo da lui: che chi ama Dio, ami anche suo fratello».

II^a II^a q. 44 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già notato sopra [*I-II, q. 91, a. 3; q. 100, a. 1*] nel trattare dei precetti, nella legge i precetti hanno una funzione analoga a quella che nelle scienze speculative hanno gli enunciati. Ora, in queste scienze le conclusioni sono contenute virtualmente nei principi: per cui uno che conoscesse perfettamente i principi in tutta la loro virtualità non avrebbe bisogno di sentire enunciate distintamente le conclusioni. Ma poiché non tutti quelli che conoscono i principi sono capaci di scorgere tutto il loro contenuto virtuale, è necessario che per essi nelle scienze si deducano le conclusioni dai principi. Ora nel campo pratico, dove la direzione spetta ai precetti della legge, ha funzione di principio il fine, come si è visto sopra [*q. 23, a. 7, ad 2; q. 26, a. 1, ad 1*]. E il fine è l'amore di Dio, al quale l'amore del prossimo è subordinato. Perciò è necessario che si prescriva non soltanto il precetto dell'amore di Dio, ma anche quello dell'amore del prossimo, a vantaggio dei meno capaci, i quali non capirebbero facilmente che il secondo è contenuto nel primo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 44 a. 2, ad arg. 1

La carità, pur essendo una virtù unica, ha due atti, il secondo dei quali è ordinato al primo come al suo fine. Ora, i precetti hanno di mira gli atti delle virtù. Quindi bisognava che i precetti della carità fossero più di uno.

II^a II^a q. 44 a. 2, ad arg. 2

Dio è amato nel prossimo come il fine è voluto nell'uso dei mezzi. E tuttavia, per la ragione indicata [nel corpo], era necessario dare dei precetti espliciti per l'uno e per l'altro.

II^a II^a q. 44 a. 2, ad arg. 3

I mezzi devono la loro bontà al fatto di essere ordinati al fine. Analogamente quindi, e non altrimenti, il fatto di scostarsi dal fine li rende cattivi.

II^a II^a q. 44 a. 2, ad arg. 4

Nell'amore del prossimo l'amore di Dio è implicito come la volizione del fine nella volizione dei mezzi, e viceversa. Tuttavia, per la ragione indicata, era necessario dare esplicitamente l'uno e l'altro precetto.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i due precetti della carità non siano sufficienti. Infatti:

II^a II^a q. 44 a. 3, arg. 1

I precetti riguardano gli atti delle virtù. Ma gli atti si distinguono secondo gli oggetti. Poiché dunque l'uomo con la carità deve amare quattro cose, cioè Dio, se stesso, il prossimo e il proprio corpo, come sopra [*q. 25, a. 12*] si è dimostrato, è chiaro che quattro devono essere i precetti della carità. Quindi due non bastano.

II^a II^a q. 44 a. 3, arg. 2

Sono atti della carità non soltanto l'amore, ma anche la gioia, la pace e la beneficenza. Ma i precetti devono essere dati per gli atti delle virtù. Quindi per la carità due precetti non sono sufficienti.

II^a II^a q. 44 a. 3, arg. 3

Alla virtù, come spetta di fare il bene, così spetta anche di evitare il male. Ma se a fare il bene siamo indotti dai precetti affermativi, a evitare il male siamo indotti dai precetti negativi. Perciò sulla carità si dovevano dare dei precetti non soltanto affermativi, ma anche negativi. Quindi i due precetti della carità non sono sufficienti.

II^a II^a q. 44 a. 3. SED CONTRA:

Il Signore, **Matteo 22, 40**, ha detto: «Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti».

II^a II^a q. 44 a. 3. RESPONDEO:

Come sopra [q. 23, a. 1] si è visto, la carità è un'amicizia. Ma l'amicizia riguarda gli altri. Infatti **S. Gregorio** afferma: «La carità non può sussistere se si è in meno di due». Come poi uno ami se stesso con amore di carità l'abbiamo già visto sopra [q. 25, a. 4]. Ora, avendo l'amore per oggetto il bene, e non essendo il bene altro che il fine, o i mezzi ordinati al fine, per la carità sono da ritenersi sufficienti due precetti: il primo per indurci ad amare **Dio** come fine, il secondo per indurci ad amare il **prossimo** per amore di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 44 a. 3, ad arg. 1

Come dice **S. Agostino**, «pur essendo quattro le cose da amarsi con la carità, della seconda e della quarta, cioè dell'amore di sé e di quello del proprio corpo, non era necessario dare alcun precetto: per quanto infatti un uomo si allontani dalla verità, rimane sempre in lui l'amore di se stesso e l'amore del proprio corpo». Semmai bisogna piuttosto comandare all'uomo una moderazione in questo amore, cioè che egli ami ordinatamente se stesso e il proprio corpo. E ciò avviene amando Dio e il prossimo.

II^a II^a q. 44 a. 3, ad arg. 2

Gli altri atti della carità, come si è visto sopra [q. 28, aa. 1, 4; q. 29, a. 3; q. 31, a. 1], derivano dall'atto dell'amore come gli effetti dalla loro causa. Perciò nei precetti dell'amore sono inclusi virtualmente i precetti relativi agli altri atti. - Tuttavia per i più lenti a comprendere vengono dati esplicitamente i precetti relativi a ciascuno di questi atti: per la gioia valgono le parole di S. Paolo, **Filippesi 4, 4**: «Rallegratevi nel Signore sempre»; per la pace troviamo l'esortazione, **Ebrei 12, 14**: «Cercate la pace con tutti», e per la beneficenza, **Galati 6, 10**: «Avendone l'occasione, operiamo il bene verso tutti». E anche per le singole specie della beneficenza si riscontrano i relativi precetti nella Sacra Scrittura, come è evidente per chi legge con attenzione.

II^a II^a q. 44 a. 3, ad arg. 3

Fare il bene è più che evitare il male. Perciò nei precetti affermativi sono inclusi virtualmente quelli negativi. - Tuttavia non mancano i precetti espliciti contro i vizi che si oppongono alla carità. Infatti contro l'odio si legge, **Levitico 19, 17**: «Non coverai nel tuo cuore odio verso il tuo fratello»; contro l'accidia sta scritto, **Siracide 6, 25**: «Non disdegnare i legami [della sapienza]»; contro l'invidia S. Paolo, **Galati 5, 26**, scrive: «Non cerchiamo la vanagloria, provocandoci e invidiandoci gli uni gli altri»; contro la discordia, **1Corinti 1, 10**: «Siate tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni tra voi»; contro lo scandalo, **Romani 14, 13**: «Non siate causa di inciampo o di scandalo al fratello».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia giusto il comando di amare Dio «con tutto il cuore». Infatti:

II^a II^a q. 44 a. 4, arg. 1

Il modo o l'intensità dell'atto virtuoso è estraneo al precetto, come è evidente dalle cose già dette [I-II, q. 100, a. 9]. Ma l'espressione: «**con tutto il cuore**» dice il modo dell'amore di Dio. Non era quindi opportuno il comando di amare Dio con tutto il cuore.

II^a II^a q. 44 a. 4, arg. 2

Secondo Aristotele «tutto intero e perfetto è ciò a cui nulla manca». Se quindi è di precetto che Dio sia amato con tutto il cuore, chiunque fa una cosa che sia estranea all'amore di Dio agisce contro il precetto, e quindi pecca mortalmente. Ma il peccato veniale è estraneo all'amore di Dio. Quindi il peccato veniale sarebbe mortale, il che è inammissibile.

II^a II^a q. 44 a. 4, arg. 3

Amare Dio con tutto il cuore è cosa che appartiene alla perfezione poiché, secondo il Filosofo, tutto e perfetto sono la stessa cosa. Ora, le cose che appartengono alla perfezione non sono di precetto, ma di consiglio. Quindi non si deve comandare che si ami Dio con tutto il cuore.

II^a II^a q. 44 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Deuteronomio 6, 5**: «**Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore**».

II^a II^a q. 44 a. 4. RESPONDEO:

Avendo i precetti per oggetto gli atti delle virtù, un'azione è di precetto in quanto è un atto di virtù. Ora, per un atto di virtù non si richiede soltanto che esso **rispetti la debita materia**, ma anche che si **rivesta delle debite circostanze** che lo rendono proporzionato a tale materia. **Ma Dio deve essere amato come fine ultimo, al quale vanno riferite tutte le cose.** Perciò nel precetto dell'amore di Dio bisognava ricordare una simile totalità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 44 a. 4, ad arg. 1

Il precetto relativo agli atti di una virtù **non si estende al modo** che tali atti ricevono da una virtù superiore, **il modo però che rientra nel costitutivo di una data virtù, cade sotto il precetto.** E questo modo è indicato dalle parole: «**con tutto il cuore**».

II^a II^a q. 44 a. 4, ad arg. 2

Dio può essere amato con tutto il cuore in due modi:

- **Primo, attualmente**, cioè in maniera che tutto il cuore dell'uomo sia sempre attualmente proteso verso Dio. E questa è la perfezione della patria beata.

- **Secondo**, in maniera che tutto il cuore di un uomo sia proteso verso Dio **a modo di abito**: **cioè in modo che il cuore non ammetta nulla contro l'amore di Dio.** E questa è la perfezione della vita presente, con la quale non è incompatibile il peccato veniale: poiché tale peccato non esclude l'abito della carità, avendo un oggetto che non è ad essa contrario, ma che ne ostacola solo l'esercizio.

II^a II^a q. 44 a. 4, ad arg. 3

La perfezione della carità a cui sono ordinati i consigli è qualcosa di mezzo tra i suddetti [ad 2] due tipi di perfezione, e consiste nel fatto che l'uomo, per quanto è possibile, si distacca da quelle cose temporali anche lecite che, tenendo occupato l'animo, impediscono il moto attuale del cuore verso Dio.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non sia giusto aggiungere al precetto, **Deuteronomio 6,5**: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore» le parole che seguono: «e con tutta la tua anima e con tutte le tue forze». Infatti:

II^a II^a q. 44 a. 5, arg. 1

Il cuore qui non sta a indicare l'organo materiale, poiché amare Dio non è un atto del corpo. Quindi il cuore è qui preso in senso spirituale. Ma il cuore in senso spirituale è l'anima stessa o qualche sua facoltà. Era quindi inutile ricordare l'una e l'altra cosa.

II^a II^a q. 44 a. 5, arg. 2

La forza dell'uomo dipende specialmente dal cuore: sia in senso materiale che in senso spirituale. Perciò dopo aver detto: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore» era superfluo aggiungere: «e con tutte le tue forze».

II^a II^a q. 44 a. 5, arg. 3

In **S. Matteo 22, 37**, si legge: «con tutta la tua mente», espressione che qui non si trova. Quindi Pare che questo precetto non sia bene enunciato nel **Deuteronomio 6, 6**.

II^a II^a q. 44 a. 5. SED CONTRA:

Sta l'autorità della Scrittura.

II^a II^a q. 44 a. 5. RESPONDEO:

Questo precetto ha redazioni diverse nei vari libri della Scrittura. Si è visto infatti che nel **Deuteronomio** si riscontrano tre cose: «con tutto il cuore», «con tutta l'anima» e «con tutte le forze». Invece in **S. Matteo 22, 37**, se ne riscontrano due sole: «con tutto il cuore» e «con tutta l'anima», omettendo «con tutte le tue forze»; però si aggiunge: «con tutta la tua mente». In **S. Marco 12, 30**, troviamo poi quattro cose: «con tutto il cuore», «con tutta l'anima», «con tutta la mente» e «con tutta la virtù», o «forza». E anche in **S. Luca 10, 27**, troviamo queste quattro cose: infatti al posto della «forza», o «virtù», troviamo: «con tutte le tue energie». Perciò si deve dare una ragione di queste quattro cose: infatti l'omissione di qualcuna di esse in altri passi si spiega col fatto che **sono deducibili le une dalle altre**. Si deve quindi notare che l'amore è un atto della **volontà**, che viene indicata col termine **cuore**: come infatti il cuore corporeo è il principio di tutti i moti del corpo, così la volontà, specialmente nel suo tendere al fine ultimo, che è l'oggetto della carità, è il principio di tutti i moti dello spirito. D'altra parte i principi degli atti mossi dalla volontà sono tre, cioè: **l'intelletto**, indicato dalla **mente**, le **potenze appetitive inferiori**, indicate dall'**anima**, e la **potenza esecutiva esteriore**, indicata dalla **forza**, dalla **virtù o dalle energie**. Ci viene perciò comandato di far sì che la nostra intenzione si volga a Dio tutta intera, da cui l'espressione «con tutto il cuore»; che il nostro intelletto si sottometta a Dio, da cui le parole «con tutta la mente»; che i nostri appetiti siano regolati secondo Dio, per cui si dice «con tutta l'anima», e che infine i nostri atti esterni obbediscano a Dio, il che equivale ad amarlo «con tutte le nostre forze», «virtù» o «energie». Tuttavia il **Crisostomo** spiega in modo inverso i due termini **cuore e anima**. - S. **Agostino** invece riferisce il cuore al pensiero, l'anima alla vita e la mente all'intelletto. - poi la Glossa spiega così: «con tutto il cuore», cioè con tutto l'intelletto; «con tutta l'anima», cioè con tutta la volontà; «con tutta la mente», cioè con tutta la memoria. - Oppure, stando a **S. Gregorio Niseno**, il cuore indicherebbe l'anima vegetativa, l'anima quella sensitiva, la mente quella intellettiva: poiché noi dobbiamo riferire a Dio la nutrizione, le sensazioni e i pensieri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni

ARTICOLO 6:

VIDETUR che questo precetto dell'amore di Dio possa essere osservato nella vita presente. Infatti::

II^a II^a q. 44 a. 6, arg. 1

S. Girolamo dichiara «maledetto colui il quale afferma che Dio ha comandato qualcosa di impossibile». Ora, questo precetto fu dato da Dio, come appare dal **Deuteronomio 6, 5**. Perciò questo precetto può essere adempiuto nella vita presente.

II^a II^a q. 44 a. 6, arg. 2

Chi non osserva un precetto pecca mortalmente: poiché, come dice **S. Ambrogio**, il peccato non è altro che «una trasgressione della legge divina e una disobbedienza ai comandamenti celesti». Se quindi questo comandamento non potesse essere osservato nella vita presente, ne seguirebbe che nessuno sulla terra potrebbe vivere senza peccato mortale. Ma ciò è contro le parole dell'Apostolo, **1Corinti 1, 8**: «Egli vi confermerà irreprensibili sino alla fine»; e ancora, **1Timoteo 3, 10**: «Se trovati irreprensibili, siano ammessi al loro servizio».

II^a II^a q. 44 a. 6, arg. 3

I precetti vengono dati per guidare gli uomini sulla via della salvezza, secondo l'espressione del **Salmo 8, 9**: «I precetti del Signore sono limpidi, danno luce agli occhi». Ora, sarebbe inutile guidare uno verso cose impossibili. Perciò non è impossibile osservare questo precetto nella vita presente.

II^a II^a q. 44 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che «il precetto: Amerai il Signore Dio tuo, ecc., sarà adempiuto con pienezza di carità nella patria. Infatti finché c'è qualcosa da tenere a freno nella concupiscenza della carne, Dio non è amato perfettamente con tutta l'anima».

II^a II^a q. 44 a. 6. RESPONDEO:

Un precetto può essere adempiuto in due modi: perfettamente e imperfettamente. Viene adempiuto **perfettamente** quando si raggiunge il fine inteso da colui che lo ha dato; viene invece adempiuto, ma **imperfettamente**, quando, pur senza raggiungere il fine di chi lo ha formulato, tuttavia **non ci si allontana dall'ordine verso il fine**. Se il capitano di un esercito, p. es., comanda ai soldati di combattere, tra questi adempie perfettamente il comando chi combattendo vince il nemico, che è il fine inteso dal capitano; lo adempie invece imperfettamente quel soldato che nel combattere non raggiunge la vittoria, pur restando fedele alla disciplina militare. Ora, con questo precetto Dio intende unire a sé l'uomo totalmente: il che avverrà nella patria quando, come dice S. Paolo, **1Corinti 15, 28**: «Dio sarà tutto in tutti». Perciò questo precetto sarà adempiuto in maniera piena e perfetta nella patria. Nella vita presente invece è certamente adempiuto, ma imperfettamente. Tuttavia al presente uno lo osserva tanto più perfettamente di un altro quanto più si avvicina alla perfezione della patria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 44 a. 6, ad arg. 1

Il primo argomento dimostra soltanto che [il precetto dell'amore] può essere adempiuto in questa vita in un certo modo, sebbene non perfettamente.

II^a II^a q. 44 a. 6, ad arg. 2

Come il soldato che combatte valorosamente non è giudicato colpevole e non merita la pena, anche se non vince, così anche chi adempie questo precetto nella vita presente non facendo nulla contro l'amore di Dio, non pecca mortalmente.

IIª IIª q. 44 a. 6, ad arg. 3

Rispondiamo con **S. Agostino**: «Perché non si dovrebbe comandare all'uomo questa perfezione, sebbene nessuno la raggiunga nella vita presente? Non si può correre bene se non si conosce la meta. E come la si potrebbe conoscere se non venisse indicata da alcun precetto?».

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il precetto dell'amore del prossimo sia formulato male. Infatti:

IIª IIª q. 44 a. 7, arg. 1

L'amore di carità si estende a tutti gli uomini, anche ai nemici, come dice il Vangelo, **Matteo 5, 44**. Ora, il termine **prossimo** implica una certa vicinanza, che non pare esistere riguardo a tutti gli uomini. Pare quindi che questo precetto sia formulato male.

IIª IIª q. 44 a. 7, arg. 2

Secondo il Filosofo «i sentimenti di amicizia verso gli altri derivano dal senso di amicizia verso se stessi»: dal che si rileva che l'amore verso se stessi è il principio dell'amore verso il prossimo. Ma un principio è superiore a ciò che da esso deriva. Quindi l'uomo non deve amare il prossimo come se stesso.

IIª IIª q. 44 a. 7, arg. 3

L'uomo ama se stesso **per natura**, ma non ama così il prossimo. Perciò non è giusto comandare all'uomo di amare il prossimo come se stesso.

IIª IIª q. 44 a. 7. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 22, 39**, si legge: «Il secondo comandamento è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso».

IIª IIª q. 44 a. 7. RESPONDEO:

- Questo comandamento è formulato in modo perfetto: infatti in esso vengono ricordati sia il **motivo** che il modo dell'amare. Il motivo viene accennato col termine **prossimo**: dobbiamo infatti amare gli altri con la carità proprio perché **ci sono prossimi per la naturale immagine di Dio e per la predisposizione alla gloria**. E non importa che si parli di **prossimo o di fratello**, come fa **S. 1Giovanni 4, 20-21**, o anche di **amico**, come risulta da **Levitico 19, 18**: poiché con tutte queste voci si indica la medesima affinità.

- Si accenna invece al **modo di questo amore** con l'espressione «come te stesso». Il che però non va inteso nel senso che uno debba amare il prossimo nella misura in cui ama se stesso, ma in modo analogo a come ama se stesso. E ciò **in tre modi**:

+ **Primo**, per quanto riguarda il **fine**: uno cioè deve amare il prossimo per Dio, **come** per Dio deve amare se stesso, affinché l'amore del prossimo sia santo.

+ **Secondo**, per quanto riguarda la **regola dell'amore**: in modo cioè da non accondiscendere al **prossimo nel male**, ma solo nel bene, **come** uno deve assecondare la propria volontà solo nel bene, affinché così l'amore del prossimo sia giusto.

+ **Terzo**, per quanto riguarda **il motivo dell'amore**: cioè **in modo che uno non ami il prossimo per il proprio vantaggio o piacere, ma volendo il bene del prossimo** come il bene di se stesso, affinché in tal modo l'amore del prossimo sia vero. Infatti quando uno ama il prossimo per il proprio vantaggio o piacere non ama veramente il prossimo, ma se stesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che **l'ordine della carità non sia di precetto**. Infatti:

II^a II^a q. 44 a. 8, arg. 1

Chi trasgredisce un precetto commette un'ingiuria. Se invece uno ama quanto deve una persona, però ne ama di più un'altra, non fa ingiuria a nessuno. Quindi non trasgredisce un precetto. E così l'ordine della carità non è di precetto.

II^a II^a q. 44 a. 8, arg. 2

Le cose di precetto ci sono insegnate in modo esauriente dalla Sacra Scrittura. Ma **l'ordine della carità che sopra [q. 26]** abbiamo stabilito non viene mai insegnato dalla Sacra Scrittura. Quindi esso non è di precetto.

II^a II^a q. 44 a. 8, arg. 3

L'ordine implica distinzione. Invece l'amore del prossimo viene comandato in maniera indistinta con quelle parole, **Matteo 22, 39**: «Amerai il prossimo tuo come te stesso». Perciò l'ordine della carità non è di precetto.

II^a II^a q. 44 a. 8. SED CONTRA:

Ciò che Dio opera in noi con la **grazia** lo insegna con i **precetti della legge**, poiché sta scritto, **Geremia 31, 33**: «Porro la mia legge nei loro cuori». Ora, Dio causa in noi l'ordine della carità, secondo le parole del **Cantico 2, 4**: «Ha ordinato in me la carità». Quindi l'ordine della carità ricade sotto i precetti della legge.

II^a II^a q. 44 a. 8. RESPONDEO:

Come si è detto **[a. 4, ad 1]**, **il modo** che rientra nel costitutivo dell'atto virtuoso è **materia del precetto relativo a tale atto di virtù**. Ora, **l'ordine della carità** rientra nel costitutivo della virtù: poiché viene desunto dalla proporzione dell'amore con il suo oggetto, come è evidente dalle spiegazioni date **[q. 26, a. 4, ad 1; aa. 7, 9]**. Quindi è chiaro che **l'ordine della carità è di precetto**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 44 a. 8, ad arg. 1

Uno concede di più a chi più ama. Se quindi uno amasse di meno chi deve amare di più, verrebbe a concedere di più a colui al quale deve invece concedere di meno. Quindi farebbe ingiuria a colui che deve amare di più.

II^a II^a q. 44 a. 8, ad arg. 2

Nella Sacra Scrittura è insegnato espressamente l'ordine delle quattro cose da amarsi con amore di carità.

- 1) Viene infatti comandato di **amare Dio con tutto il cuore**, per farci comprendere che dobbiamo amare Dio sopra tutte le cose. Quando poi viene comandato di amare il prossimo come se stessi,
- 2) **l'amore di se stessi viene posto prima dell'amore del prossimo**.

- 3) Parimenti quando viene insegnato, **1Giovanni 3, 16**, che «dobbiamo dare la vita per i nostri fratelli », + **cioè la vita corporale**, si intende che dobbiamo amare il prossimo più del nostro corpo.
+ Quando infine ci viene comandato da S. Paolo, **Galati 6,10**: «di operare il bene soprattutto verso i fratelli nella fede»,
+ e quando viene da lui rimproverato, **1Timoteo 5, 8**, «colui che non si prende cura dei suoi cari, soprattutto di quelli della sua famiglia», si può intendere chiaramente che tra i prossimi dobbiamo amare maggiormente i migliori e i congiunti più stretti.

II^a II^a q. 44 a. 8, ad arg. 3

L'espressione: «Amerai il prossimo tuo» basta a farci capire che dobbiamo amare maggiormente quelli che ci sono più prossimi.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La carità >> Il dono della sapienza

Questione 45

Proemio

Ed eccoci a trattare del **dono della sapienza, che corrisponde alla carità**. Prima parleremo direttamente della sapienza; quindi del vizio contrario.

Sul primo argomento si pongono sei quesiti:

1. Se la sapienza sia da elencarsi tra i doni dello Spirito Santo;
2. Quale sia la sua sede nell'anima;
3. Se la sapienza sia soltanto speculativa, oppure anche pratica;
4. Se il dono della sapienza sia compatibile col peccato mortale;
5. Se si trovi in tutti quelli che hanno la grazia santificante;
6. Quale ne sia la beatitudine corrispondente.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **sapienza** non sia da computarsi **tra i doni dello Spirito Santo**. Infatti:

I^a II^a q. 45 a. 1, arg. 1

Come sopra abbiamo visto, i doni sono più perfetti delle virtù. Ma la virtù serve solo al bene: per questo **S. Agostino** afferma, che "**nessuno usa malamente le virtù**". A maggior ragione, dunque, servono solo per il bene i doni dello Spirito Santo. La sapienza invece serve anche al male. **S. Girolamo** infatti scrive, che **una certa sapienza è "terrena, animale, diabolica"**. Perciò la sapienza non va enumerata tra i doni dello Spirito Santo.

II^a II^a q. 45 a. 1, arg. 2

A detta di **S. Agostino**, "**la sapienza è la conoscenza delle cose divine**". Ora, la conoscenza delle cose divine, che l'uomo può avere con le sue capacità naturali, rientra nella **virtù intellettuale della sapienza**; la

conoscenza poi delle cose divine di ordine soprannaturale rientra nella **fede che è una virtù teologale**, come sopra abbiamo visto. Quindi la sapienza è più una virtù che un dono.

II^a II^a q. 45 a. 1, arg. 3

Sta scritto, **Giobbe 28, 28**: "Ecco, il timore del Signore è la stessa sapienza, e il ritrarsi dal male è l'intelligenza"; e stando al testo dei Settanta, di cui si serve **S. Agostino**, si ha questa lezione: "Ecco, la pietà è essa stessa la sapienza". Ora, tanto il timore che la pietà sono tra i doni dello Spirito Santo. Dunque la sapienza non deve essere computata tra i doni dello Spirito Santo, come un dono distinto dagli altri.

II^a II^a q. 45 a. 1. SED CONTRA:

Leggiamo in **Isaia 11, 2**: "Si poserà su di lui lo Spirito del Signore, di sapienza e d'intelletto, ecc.".

II^a II^a q. 45 a. 1. RESPONDEO:

Come dice il **Filosofo**, al sapiente appartiene considerare la causa più alta, in base alla quale si giudica con la massima certezza delle altre cose, e in rapporto alla quale si devono ordinare tutte le cose. Ma una causa può essere la più alta in due modi:

- in senso assoluto o **in un dato genere**. Chi dunque conosce la causa più alta in un dato genere, e ha la capacità di giudicare partendo da essa tutto ciò che appartiene a tale genere, viene detto sapiente in quel genere, p. es. nella medicina o nell'architettura, secondo l'espressione dell'Apostolo, **1Corinti 3, 10**: "Come un sapiente architetto io ho posto il fondamento".

- Chi invece conosce la causa più alta **in senso assoluto**, cioè Dio, è sapiente in senso assoluto, avendo la capacità di giudicare e di ordinare tutte le cose mediante le leggi divine. Ma l'uomo raggiunge questo giudizio per opera dello Spirito Santo, secondo l'affermazione di S. Paolo, **1Corinti 2, 15**: "L'uomo spirituale giudica ogni cosa", poiché «lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio», **1Corinti 2, 10**. Per cui è evidente che la sapienza è un dono dello Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 45 a. 1, ad arg. 1

Una cosa può essere detta buona in due modi:

- **Primo**, quando è buona veramente e perfetta **in senso assoluto**.

- **Secondo**, si dirà che è buona in base a una certa somiglianza se è perfetta nella malizia: e così, come nota il **Filosofo**, si parla di un «buon ladro» o di un «perfetto ladro». E come tra le cose realmente buone c'è una causa suprema, che è il sommo bene e il fine ultimo, la cui conoscenza rende l'uomo veramente sapiente, così anche tra le cose cattive ce n'è una alla quale le altre si riferiscono come al loro fine ultimo, e la cui conoscenza rende l'uomo sapiente nel male; secondo le parole di **Geremia 4, 22**: "Sono sapienti nel fare il male, ma non sanno compiere il bene". Chiunque infatti si allontana dal debito fine deve necessariamente prestabilirsi un fine indebito: poiché ogni agente agisce per un fine. Se quindi uno si prefigge come fine i **beni terreni** si ha «una **sapienza terrena**», se si prefigge i **beni del corpo** si ha «una **sapienza carnale**», se si prefigge la **vanagloria** si ha «una **sapienza diabolica**», poiché egli imita la superbia del diavolo, di cui si dice nella Scrittura, **Giobbe 41, 25**: "Egli è il re su tutti i figli della superbia".

II^a II^a q. 45 a. 1, ad arg. 2

La sapienza elencata tra i doni è distinta da quella che è posta tra le virtù intellettuali. Infatti quest'ultima viene acquisita con lo studio, mentre la prima «viene dall'alto», come dice **S. Giacomo 3, 15**. - E così pure è distinta dalla fede. Poiché la fede accetta la verità divina così com'è, mentre è proprio del dono della

sapienza il giudicare secondo la verità divina. Per cui il dono della sapienza **presuppone la fede**: come infatti dice Aristotele, «ciascuno giudica bene le cose che conosce».

II^a II^a q. 45 a. 1, ad arg. 3

La **pietà** che si riferisce al culto di Dio manifesta sia la fede, per il fatto che con il culto di Dio protestiamo di credere, sia la **sapienza**. Per cui si dice che «la pietà è sapienza». E lo stesso vale per il **timore**. Infatti **uno** mostra di avere un **retto giudizio sulle cose divine** per il fatto che teme Dio e lo onora.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **sapienza** non risieda **nell'intelletto**. Infatti:

II^a II^a q. 45 a. 2, arg. 1

S. Agostino ha scritto che «**la sapienza è la carità di Dio**». Ma la carità, come sopra [q. 24, a. 1] si è visto, risiede nella volontà e non nell'intelletto. Quindi la sapienza non risiede nell'intelletto.

II^a II^a q. 45 a. 2, arg. 2

Sta scritto, **Siracide 6, 23**: «**La sapienza è come dice il suo nome**». Ora, sapienza suona «**sapida [=saporita]** **scienza**»: **il che pare appartenere all'affetto, al quale vanno attribuiti i godimenti o dolcezze spirituali**. Perciò la sapienza non **risiede** nell'intelletto, ma piuttosto **nell'affetto**.

II^a II^a q. 45 a. 2, arg. 3

La potenza intellettiva è già efficacemente elevata dal dono dell'intelletto. Ora, se un effetto può essere ottenuto efficacemente con una sola causa, è superfluo aggiungerne altre. Quindi la sapienza non risiede nell'intelletto.

II^a II^a q. 45 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma che **la sapienza si contrappone alla stoltezza**. Ma la stoltezza è nell'intelletto. Quindi anche la sapienza.

II^a II^a q. 45 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già detto [a. 1; q. 8, a. 6], **la sapienza implica una rettitudine di giudizio secondo criteri divini**. Ora, la rettitudine del giudizio può derivare da **due fonti diverse**:

- **primo, dal perfetto uso della ragione**; Così dunque avere un retto giudizio sulle cose di Dio conosciute mediante la ricerca razionale appartiene alla **virtù intellettuale della sapienza**.

- **secondo, da una certa connaturalità con le cose di cui si deve giudicare**. In materia di castità, p. es., può giudicare rettamente uno che ha imparato la morale, mentre chi ha la virtù della castità giudica rettamente per una certa connaturalità. ma avere un retto giudizio su tali cose mediante una certa connaturalità **appartiene alla sapienza che è dono dello Spirito Santo**: come **Dionigi** dice di Ieroteo che **è perfetto nelle cose di Dio «non soltanto imparando, ma anche sperimentando le cose divine»**. Ora, questa esperienza o connaturalità con le cose divine si attua con la carità, la quale ci unisce a Dio, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 6, 17**: «**Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito**». Così dunque il dono della sapienza ha la sua **causa, cioè la carità, nella volontà, ma ha la sua essenza nell'intelletto, a cui appartiene l'atto di giudicare rettamente**, come si è visto [I, q. 79, a. 3].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 45 a. 2, ad arg. 1

S. Agostino parla della sapienza in rapporto alla sua **causa**. Dalla quale si desume anche il termine «sapienza», che sta a indicare un certo sapere.

II^a II^a q. 45 a. 2, ad arg. 2

È così risolta anche la seconda obiezione. Se però questa è l'interpretazione giusta di quel testo della Scrittura. Il che non pare: poiché tale interpretazione vale solo per il nome della sapienza nella lingua latina. In greco infatti non è così, e probabilmente neppure nelle altre lingue. Quindi per nome della sapienza pare che si debba intendere la sua fama, essendo essa elogiata da tutti.

II^a II^a q. 45 a. 2, ad arg. 3

L'intelletto ha due atti: la percezione e il giudizio. Al primo di essi è ordinato il dono dell'intelletto, al secondo invece il dono della sapienza rispetto alle ragioni divine e il dono della scienza rispetto alle ragioni umane.

[INTELLETO >> PERCEPISCE (dono dell'intelletto)
>> GIUDICA >> dono della Sapienza >> Ragioni divine
>> dono della Scienza >> Ragioni umane]

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la sapienza non sia **pratica**, ma soltanto **speculativa**. Infatti:

II^a II^a q. 45 a. 3, arg. 1

Il dono della sapienza è superiore alla virtù intellettuale della sapienza. Ma la virtù intellettuale della sapienza è soltanto speculativa. Quindi a maggior ragione è speculativo e non pratico il dono della sapienza.

II^a II^a q. 45 a. 3, arg. 2

L'intelletto pratico ha per oggetto le azioni da compiere, che sono contingenti. La sapienza invece si interessa delle realtà divine, che sono eterne e necessarie. Perciò la sapienza non può essere pratica.

II^a II^a q. 45 a. 3, arg. 3

S. Gregorio insegna che «nella contemplazione si cerca il principio, che è Dio; invece nell'operare si fatica sotto il grave peso della necessità». Ma alla sapienza spetta la visione delle realtà divine, che esclude questo grave peso, poiché sta scritto, **Sapienza 8, 16**: «La sua compagnia non dà amarezza, né dolore la sua convivenza». Quindi la sapienza è soltanto speculativa, non già pratica od operativa.

II^a II^a q. 45 a. 3. SED CONTRA:

S. Paolo scrive ai **Colossesi 4, 5**: «Comportatevi con sapienza con quelli di fuori». Ora, ciò rientra nell'**operare**. Quindi la sapienza non è soltanto speculativa, ma anche pratica.

II^a II^a q. 45 a. 3. RESPONDEO:

Come dice S. Agostino, la parte superiore della ragione è fatta per la sapienza, quella inferiore per la scienza. Ma **la ragione superiore**, come egli dice [c. 7], **è rivolta «a considerare e a consultare le ragioni superne», cioè «divine»**: a considerarle in quanto contempla le cose divine in se stesse, e a consultarle in quanto giudica con esse le cose umane, **guidando gli atti umani con criteri divini**. Così dunque il dono della sapienza non è soltanto speculativo, ma anche pratico.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 45 a. 3, ad arg. 1

Come afferma il De Causis, più alta è una virtù, più numerosi sono i suoi effetti. Quindi per il fatto stesso che il dono è più eccellente della virtù intellettuale della sapienza, in quanto raggiunge Dio più da vicino, cioè mediante una certa unione dell'anima con lui, ha la capacità di dirigere non solo nella contemplazione, ma anche nell'azione.

II^a II^a q. 45 a. 3, ad arg. 2

Le realtà divine sono certamente necessarie ed eterne in se stesse, tuttavia sono le norme dei contingenti, di cui si occupano le azioni umane.

II^a II^a q. 45 a. 3, ad arg. 3

La considerazione di una cosa in se stessa precede la sua considerazione in rapporto alle altre. Perciò alla sapienza appartiene prima la contemplazione delle realtà divine, che è la «visione del principio» [Greg., l. cit. nell'ob.], e poi la guida degli atti umani secondo le ragioni divine. E tuttavia grazie alla guida della sapienza non risulta nelle azioni umane amarezza o fatica, ma piuttosto la sapienza trasforma l'amaro in dolce, e la fatica in riposo. **ARTICOLO 4:**

VIDETUR che la sapienza possa trovarsi senza la grazia e col peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 45 a. 4, arg. 1

I santi si gloriano specialmente di quelle cose che non possono coesistere col peccato mortale, come fa S. Paolo, **2Corinti 1, 12**, con quelle parole: «Questo è il nostro vanto: la testimonianza della coscienza». Invece della sapienza uno non deve gloriarsi, poiché sta scritto, **Geremia 9, 22**: «Il sapiente non si vanta della sua sapienza». Perciò la sapienza può trovarsi senza la grazia, col peccato mortale.

II^a II^a q. 45 a. 4, arg. 2

La sapienza, come si è detto [aa. 1, 3], comporta la conoscenza delle realtà divine. Ma alcuni in peccato mortale hanno la conoscenza delle verità divine, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 1, 18**: «Ritengono la verità di Dio nell'ingiustizia». Quindi la sapienza è compatibile col peccato mortale.

II^a II^a q. 45 a. 4, arg. 3

S. Agostino parlando della carità afferma: «Nessun dono di Dio è più eccellente di questo: esso è il solo che distingue i figli del regno eterno dai figli della perdizione eterna». Ma la sapienza non si identifica con la carità. Quindi essa non distingue i figli del regno dai figli della perdizione. E così può trovarsi col peccato mortale.

II^a II^a q. 45 a. 4. SED CONTRA:

Sta scritto, **Sapienza 1, 4**: «La sapienza non entra in un'anima che opera il male, né abita in un corpo schiavo del peccato».

II^a II^a q. 45 a. 4. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date [aa. 2, 3], la sapienza che è dono dello Spirito Santo provvede alla rettitudine del giudizio sulle cose divine, o su altre cose in base a criteri divini, per una certa connaturalità o unione col divino, unione che si compie mediante la carità, come si è detto [a. 2]. Quindi la sapienza di cui parliamo

presuppone la carità. **Ma la carità non può sussistere col peccato mortale**, per i motivi da noi già ricordati [q. 24, a. 12]. Quindi la sapienza di cui parliamo è incompatibile col peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 45 a. 4, ad arg. 1

Ciò è vero della sapienza relativa alle cose del mondo, oppure anche di quella relativa alle cose divine conquistata con argomenti umani, della cui sapienza i santi non si gloriano, e confessano di non averla, come si legge nei **Proverbi 30, 2**: «**La sapienza degli uomini non è con me**». Però essi si gloriano della sapienza divina, secondo l'espressione di S. Paolo, **1 Cor 1, 30**: «**Cristo Gesù, per opera di Dio, è diventato per noi sapienza**».

II^a II^a q. 45 a. 4, ad arg. 2

Il secondo argomento vale per la conoscenza delle realtà divine che si acquista con lo studio e la ricerca della ragione, e che è compatibile col peccato mortale, mentre non lo è la sapienza di cui parliamo.

II^a II^a q. 45 a. 4, ad arg. 3

La sapienza presuppone la carità, pur distinguendosi da essa: per cui distingue i figli del regno dai figli della perdizione.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la sapienza non si trovi in tutti coloro che sono in grazia. Infatti:

II^a II^a q. 45 a. 5, arg. 1

Avere la sapienza è più che ascoltarla. Ma ascoltare la sapienza è solo dei perfetti, come si rileva dalle parole di S. Paolo, **1Corinti 2, 6**: «**Di sapienza parliamo sì tra i perfetti**». Siccome dunque non tutti quelli che hanno la grazia sono perfetti, Pare che non tutti quelli che hanno la grazia possiedano la sapienza.

II^a II^a q. 45 a. 5, arg. 2

Come dice il Filosofo, «**il sapiente** ha il compito di ordinare». E S. **Giacomo 3, 17**, afferma che «**giudica senza ipocrisia**». Ora, non tutti coloro che sono in grazia, ma solo i prelati, hanno il compito di giudicare gli altri, o di ordinarli. Quindi avere la sapienza non è comune a tutti coloro che sono in grazia.

II^a II^a q. 45 a. 5, arg. 3

La sapienza, come nota S. Gregorio, viene data per eliminare la stoltezza. Ma tra quelli che hanno la grazia non mancano gli stolti per natura: il che è evidente nel caso dei pazzi che vengono battezzati, o di quelli che sono divenuti pazzi in seguito, senza peccato. Perciò la sapienza non si trova in tutti coloro che sono in grazia.

II^a II^a q. 45 a. 5. SED CONTRA:

Chi è senza peccato mortale è amato da Dio, poiché possiede la carità con cui ama Dio. D'altra parte però, come dice la Scrittura, **Proverbi 8, 17**, **Dio «ama coloro che lo amano»**. Ma essa dice pure, **Sapienza 7, 28**, che «**Dio non ama se non chi vive con la sapienza**». Quindi la sapienza si trova in tutti coloro che sono in grazia, essendo immuni dal peccato mortale.

II^a II^a q. 45 a. 5. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date [aa. 1, 3], la sapienza di cui parliamo implica una certa rettitudine di giudizio nel considerare e nel consultare le cose divine. E sia per l'una come per l'altra funzione **si riceve la sapienza, con la partecipazione alle cose divine, secondo gradi diversi**. Infatti alcuni ottengono un giudizio retto sia nel contemplare le cose divine che nell'ordinare le cose umane in conformità ai criteri divini, per quanto è necessario alla propria salvezza. E ciò non manca in nessuno che sia purificato dal peccato mortale **mediante la grazia santificante**: poiché se è vero che la natura non ammette deficienze in ciò che è necessario, molto meno le tollera la grazia. Per cui S. **1 Giovanni 2, 27**, scriveva: «**L'unzione [divina] vi insegna ogni cosa**». Altri invece ricevono il dono della sapienza in un grado superiore, sia rispetto alla contemplazione delle cose divine, in quanto cioè conoscono alcuni misteri più alti e li possono comunicare ad altri, sia rispetto alla guida degli atti umani secondo i criteri divini, in quanto possono non solo guidare in questo modo se stessi, ma anche ordinare gli altri. Ora, questo grado di sapienza non è comune a tutti coloro che hanno la grazia santificante, ma è da considerarsi tra le **grazie gratis datae** che lo Spirito Santo «distribuisce come vuole», secondo le parole di S. Paolo, **1 Cor 12, 8 ss.**: «**A uno viene concesso dallo Spirito Santo il linguaggio della sapienza**», ecc.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 45 a. 5, ad arg. 1

L'Apostolo in quel testo parla della sapienza in quanto si estende agli aspetti reconditi dei misteri divini, come appare dal seguito, **1 Corinti 2, 7**: «**Noi parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta**».

IIª IIª q. 45 a. 5, ad arg. 2

Sebbene giudicare e ordinare gli altri uomini spetti ai soli prelati, tuttavia **spetta a ciascuno ordinare e giudicare i propri atti**, come risulta evidente da quanto scrive Dionigi nella lettera a Demofilo.

IIª IIª q. 45 a. 5, ad arg. 3

I pazzi battezzati, come pure i bambini, hanno l'**abito della sapienza** in quanto essa è un dono dello Spirito Santo, ma **non ne hanno gli atti** per un impedimento fisico che ostacola in essi l'uso della ragione.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che al dono della sapienza non corrisponda la **settima beatitudine**. Infatti:

IIª IIª q. 45 a. 6, arg. 1

La settima beatitudine è questa: «**Beati i gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio**», **Matteo 5, 9**. Ora, queste due cose appartengono immediatamente alla **carità**. Infatti a proposito della pace si legge nei **Salmi 118, 165**: «**Grande pace per chi ama la tua legge**». Inoltre, come dice l'Apostolo, **Romani 5, 5**: «**L'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato**»; il quale è uno «**Spirito di figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: Abbà, Padre**», **Romani 8, 15**. Quindi la settima beatitudine va attribuita più alla carità che alla sapienza.

IIª IIª q. 45 a. 6, arg. 2

Una cosa qualsiasi viene rivelata più dall'effetto prossimo che da un effetto remoto. Ora, l'effetto prossimo della sapienza è la carità, stando alle parole della Scrittura [Sap 7, 27]: «Attraverso le età entrando nelle anime sante, forma amici di Dio e profeti»; invece la pace e l'adozione sono effetti remoti, derivando essi dalla carità, come si è visto [q. 19, a. 2, ad 3; q. 29, a. 3]. Perciò la beatitudine che corrisponde alla sapienza dovrebbe partire dall'amore di carità e non dalla pace.

IIª IIª q. 45 a. 6, arg. 3

S. Giacomo 3, 17, afferma: «La sapienza che viene dall'alto è anzitutto pura; poi pacifica, modesta, arrendevole, condiscendente ai buoni, piena di misericordia e di buoni frutti, senza parzialità, senza ipocrisia». Quindi la beatitudine corrispondente alla sapienza non va determinata **partendo dalla pace** a preferenza degli altri effetti della sapienza celeste.

IIª IIª q. 45 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che «la sapienza si addice ai pacifici, nei quali qualsiasi moto non è ribelle, ma sottomesso alla ragione».

IIª IIª q. 45 a. 6. RESPONDEO:

La **settima beatitudine** corrisponde bene al **dono della sapienza**, sia rispetto al **merito**, sia rispetto al **premio**. Al merito infatti si riferiscono quelle parole: «Beati gli operatori di pace». Ora, sono chiamati operatori di pace coloro che attuano la pace, o in se stessi o negli altri. E queste due cose avvengono per il fatto che gli esseri in cui si attua la pace vengono ricondotti al debito ordine: infatti **la pace è «la tranquillità dell'ordine»**, come insegna **S. Agostino**. D'altra parte ordinare, come nota il **Filosofo**, spetta alla sapienza. Quindi l'essere operatori di pace va attribuito giustamente alla sapienza. Al premio poi si riferiscono le parole: «Saranno chiamati figli di Dio». Ora, certuni sono chiamati figli di Dio in quanto partecipano la somiglianza del Figlio unigenito e naturale di Dio, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 8, 29**: «Quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo», il quale appunto è la sapienza [increata e] generata. Quindi ricevendo il dono della sapienza l'uomo raggiunge la filiazione divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 45 a. 6, ad arg. 1

Spetta alla carità **custodire la pace**, ma **attuarela** spetta alla **sapienza ordinatrice**. - E così anche lo Spirito Santo in tanto è detto «Spirito di figli adottivi», in quanto ci conferisce la somiglianza del Figlio naturale, che è la sapienza increata.

IIª IIª q. 45 a. 6, ad arg. 2

Quel testo si riferisce alla Sapienza increata, la quale prima si unisce a noi col dono della carità e quindi ci rivela i misteri, la conoscenza dei quali costituisce la sapienza infusa. Perciò la sapienza infusa, che è un dono, non è causa, ma effetto della carità.

IIª IIª q. 45 a. 6, ad arg. 3

Come già si è detto [*a. 3*], al dono della sapienza non spetta soltanto contemplare le realtà divine, ma anche **guidare gli atti umani**. E in tale guida la prima cosa richiesta è l'**eliminazione del male** che si oppone alla **sapienza**: per cui si dice anche che il timore è «il principio della sapienza», Salmo 110. 10, proprio perché fa allontanare dal male. **Invece l'ultima cosa, richiesta come fine, è che tutto sia ricondotto al debito ordine: e ciò costituisce la pace**. Giustamente perciò S. Giacomo afferma che «la sapienza che viene dall'alto», e che è un dono dello Spirito Santo, «è anzitutto pura», nel senso che evita le sozzure del peccato, «poi pacifica», per indicare l'effetto finale della sapienza, che giustifica la beatitudine. **Invece le espressioni seguenti stanno a indicare per ordine i mezzi con cui la sapienza porta alla pace**. Infatti il primo dovere di un uomo che lascia la colpa è di **contenersi**, per quanto può, nei limiti prescritti [modum tenere]: ed ecco perché si parla di «**modestia**». Il secondo è di **accettare gli ammonimenti degli altri** nelle cose in cui non può fare da solo: di qui l'aggettivo «**arrendevole**». E queste due cose si riferiscono al conseguimento della pace in se stessi. - Ma perché poi uno diventi operatore di pace anche nei riguardi degli altri si richiede: primo, **che non ostacoli il bene altrui**, da cui l'espressione: «**condiscendente ai buoni**». Secondo, che di fronte alle miserie del prossimo compatisca con l'affetto e soccorra con le opere, per cui si dice: «**piena di misericordia** e di buoni frutti».

Terzo, si richiede che uno cerchi **con carità di correggere i peccati**, per cui si aggiunge: «**senza parzialità, senza ipocrisia**»: perché cioè non si cerchi di sfogare l'odio col pretesto della correzione.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La carità >> La stoltezza

Questione 46

Proemio

Veniamo ora a parlare **della stoltezza che è il contrario della sapienza**.

Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se la stoltezza sia il contrario della sapienza;
2. Se la stoltezza sia peccato;
3. A quale vizio capitale essa si riduca.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **contrario della sapienza non sia la stoltezza**. Infatti:

I^a II^a q. 46 a. 1, arg. 1

Alla **sapienza** si contrappone direttamente **l'insipienza** [*fatuità*]. Ma la stoltezza non s'identifica con l'insipienza: perché l'insipienza si concepisce solo in relazione alle cose divine, come la sapienza; invece la stoltezza abbraccia sia le cose divine, sia quelle umane. Dunque la stoltezza non è il contrario della sapienza.

II^a II^a q. 46 a. 1, arg. 2

Di due contrari l'uno non è la via per raggiungere l'altro. Invece la stoltezza è la via per raggiungere la sapienza; poiché sta scritto, **1Corinti 3, 18**: "**Se qualcuno tra voi crede di esser savio della sapienza di questo secolo, diventi stolto per farsi savio**". Perciò la stoltezza non si contrappone alla sapienza.

[Semplice stoltezza > ottusità/ignoranza/incapacità operativa e intellettuale

Lo stolto formula dei giudizi degenerati

Insipienza/fatuità > totale insensibilità spirituale

L'insipiente non ha il senso del giudizio spirituale

Semplice sapienza > ricerca onesta dell'intelletto umano delle cause ultime

Il sapiente formula dei giudizi sottili e perspicaci

Sapienza di questo mondo > ha sostituito Dio con altri fini mondani

Stoltezza biblica >

Sapienza biblica > chi ha riposto tutto il suo operare e sperare in Dio

Stoltezza di questo mondo >

]

II^a II^a q. 46 a. 1, arg. 3

Di due contrari l'uno non è causa dell'altro. Invece la sapienza è causa della stoltezza, poiché sta scritto, **Geremia 10, 14**: «**Ogni uomo è stato reso stolto dalla sua scienza**», e d'altra parte la sapienza non è che una certa scienza. E in **Isaia 47, 10**, si legge: «**La tua sapienza e il tuo sapere ti hanno sviato**»: ora, lasciarsi sviare è proprio della stoltezza. **Quindi la stoltezza non si contrappone alla sapienza.**

II^a II^a q. 46 a. 1, arg. 4

S. Isidoro insegna che «è stolto colui che non si addolora per l'infamia e non si scuote per l'ingiustizia». Ma ciò è proprio della **sapienza spirituale**, come nota **S. Gregorio**. Quindi la stoltezza non si contrappone alla sapienza.

II^a II^a q. 46 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che il dono della sapienza è dato contro la stoltezza.

II^a II^a q. 46 a. 1. RESPONDEO:

Il termine **stoltezza** pare che derivi da **stupore**, stando all'affermazione di **S. Isidoro**: «Stolto è colui che per lo stupore resta immobile». Però la stoltezza [=Mancanza d'intelligenza e senso pratico o addirittura ottusità mentale], come nota lo stesso autore, differisce dalla fatuità, poiché la stoltezza implica struggimento del cuore e ottusità di sensi, mentre la **fatuità** [=Nullità spirituale che per lo più si manifesta con atti vistosi ma insulsi e inconcludenti.] implica una **totale privazione della sensibilità spirituale**. Quindi è esatto dire che la stoltezza è il contrario della sapienza. Poiché, come dice **S. Isidoro**, «sapiente deriva da sapore: come infatti il gusto serve a discernere il sapore dei cibi, così il sapiente è pronto a distinguere le cose e le cause». È quindi evidente che la stoltezza è il contrario della sapienza, mentre la fatuità ne è la pura negazione. Infatti il fatuo non ha il senso del giudizio; lo stolto lo ha, ma degenerato; il sapiente invece lo possiede sottile e perspicace.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 46 a. 1, ad arg. 1

Come dice **S. Isidoro**, «l'insipiente è il contrario del sapiente, essendo privo del sapore proprio del discernimento e del senso». Per cui l'insipienza e la stoltezza sono la stessa cosa. Uno però **appare stolto specialmente quando sbaglia nel formulare giudizi che toccano la causa più alta**: infatti per deficienze di giudizio riguardo a cose minori uno non merita tale appellativo.

II^a II^a q. 46 a. 1, ad arg. 2

Come esiste una **sapienza cattiva**, a cui sopra [q. 45, a. 1, ad 1] abbiamo accennato, che viene denominata «sapienza di questo mondo», **1Corinti 2, 6**, poiché prende per causa altissima e per ultimo fine un bene terreno, così c'è una **stoltezza buona** che si contrappone a questa sapienza cattiva, e con la quale **si disprezzano i beni terreni**. Ora, l'Apostolo parla appunto di questa stoltezza.

II^a II^a q. 46 a. 1, ad arg. 3

La sapienza che inganna e che rende «stolti davanti a Dio» è la sapienza del mondo, come dichiara l'Apostolo, **1Corinti 3, 19**.

II^a II^a q. 46 a. 1, ad arg. 4

L'insensibilità alle ingiurie talora dipende dal fatto che uno non trova gusto nelle cose terrene, ma soltanto in quelle celesti. Per cui ciò è dovuto alla **stoltezza secondo il mondo**, e quindi alla **sapienza di Dio**, come nota **S. Gregorio**. Talora invece è dovuto al fatto che un uomo è stupido del tutto: come è evidente nei dementi, i quali non capiscono l'ingiuria. E ciò appartiene alla **stoltezza pura e semplice**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **stoltezza** non sia un **peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 46 a. 2, arg. 1

Nessun peccato ci proviene dalla natura. Ma alcuni sono stolti per natura. Quindi la stoltezza non è un peccato.

IIª IIª q. 46 a. 2, arg. 2

Come insegna **S. Agostino**, ogni peccato è volontario. Ma la stoltezza non è volontaria. Quindi non è un peccato.

IIª IIª q. 46 a. 2, arg. 3

Qualsiasi peccato si oppone a un precetto divino. Ma la stoltezza non si oppone ad alcun precetto. Quindi non è un peccato.

IIª IIª q. 46 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 1,32**: «La spensieratezza degli stolti li farà perire». Ma nessuno perisce se non per il peccato. Quindi la stoltezza è un peccato.

IIª IIª q. 46 a. 2. RESPONDEO:

La stoltezza, come si è detto *[a. 1]*, implica una **paralisi dei sensi nel giudicare**, specialmente **in rapporto alla causa suprema**, che è il fine ultimo e il bene sommo. E in questo giudizio uno può trovarsi paralizzato in due modi:

- **Primo per indisposizione naturale**: come avviene nel caso dei dementi; e tale stoltezza non è un peccato;
- **secondo, perché uno ha immerso i propri sensi nei beni terreni**, rendendosi così incapace di percepire le cose di Dio, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 2, 14**: «L'uomo naturale non comprende le cose dello Spirito di Dio»; come non può gustare le cose dolci chi ha il palato infetto da cattivi umori. E tale stoltezza è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 46 a. 2, ad arg. 1

È così risolta anche la prima obiezioni.

IIª IIª q. 46 a. 2, ad arg. 2

Sebbene lo stolto non voglia mai la stoltezza, vuole però le cose da cui essa deriva: **vuole cioè la distrazione dei sensi dai beni spirituali, e la loro immersione in quelli terreni**. Come avviene anche in altri peccati. Infatti il lussurioso vuole il piacere che accompagna il peccato, sebbene non voglia direttamente il peccato: egli cioè vorrebbe il piacere senza il peccato.

IIª IIª q. 46 a. 2, ad arg. 3

La stoltezza si contrappone ai precetti relativi alla **contemplazione della verità**, dei quali abbiamo parlato sopra *[q. 16]* trattando della **scienza** e dell'**intelletto**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **stoltezza** non sia **figlia della lussuria**. Infatti:

IIª IIª q. 46 a. 3, arg. 1

S. Gregorio enumera le figlie della lussuria, ma tra queste non c'è la stoltezza. Quindi la stoltezza non viene dalla lussuria.

II^a II^a q. 46 a. 3, arg. 2

L'Apostolo, 1Corinti 3, 19, afferma: «La sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio». Ma come insegna S. Gregorio: «la sapienza del mondo consiste nel nascondere i propri sentimenti con l'inganno», il che è proprio della doppiezza. Perciò la stoltezza è figlia più della doppiezza che della lussuria.

II^a II^a q. 46 a. 3, arg. 3

I casi più frequenti di pazzia e di demenza, che hanno attinenza con la stoltezza, sono dovuti all'**ira**. Quindi la stoltezza nasce più dall'ira che dalla lussuria.

II^a II^a q. 46 a. 3. SED CONTRA:

Nei **Proverbi 7, 22**, si legge: «Egli incauto la segue», cioè la meretrice, «ignorando, lo stolto, che è come un cervo preso al laccio».

II^a II^a q. 46 a. 3. RESPONDEO:

La stoltezza in quanto peccato proviene, come si è visto [a. 2], dal fatto che i sensi spirituali vengono paralizzati, per cui non sono più capaci di giudicare i beni dello spirito. Ora, **i sensi dell'uomo vengono immersi nelle cose terrene specialmente a motivo della lussuria**, che ha per oggetto i piaceri più forti, che assorbono l'anima più di ogni altra cosa. Perciò la stoltezza peccaminosa nasce specialmente dalla lussuria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 46 a. 3, ad arg. 1

È proprio della **stoltezza** far sentire il **disgusto di Dio e dei suoi doni**. Per cui **S. Gregorio** enumera tra le figlie della lussuria **due cose che si riducono alla stoltezza**, cioè «l'odio di Dio» e «la disperazione del secolo futuro», come dividendo la stoltezza in due parti.

II^a II^a q. 46 a. 3, ad arg. 2

L'affermazione dell'Apostolo non va intesa in senso causale, ma essenziale: cioè nel senso che la sapienza del mondo è in se stessa stoltezza presso Dio. Non è quindi necessario che quanto appartiene alla sapienza del mondo sia causa di questa stoltezza.

II^a II^a q. 46 a. 3, ad arg. 3

Come si è visto sopra [I-II, q. 48, a. 2], **l'ira** con i suoi eccessi altera sommamente le disposizioni naturali del corpo. Per cui causa più di ogni altra cosa la **stoltezza dovuta a un'indisposizione fisica**. - Ma la stoltezza che deriva da un'indisposizione spirituale, cioè dall'immersione dell'anima nei beni terreni, deriva principalmente dalla lussuria, come si è visto.

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=PL64teFG88Y1idQVN98pQJG2WO bancSAvB>

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.