

SUMMA THEOLOGICA

DI TOMMASO D'AQUINO

DONI E VIZI

GIUSTIZIA (2):

DULLA... EPICHELA

II-II PARTE, Q. 92 – 122



A CURA DI VINCENZO PANZECA

Schema Principale

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

Prima parte

La dottrina sacra (I, 1).

Trattato su Dio

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

Seconda parte

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

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

Terza parte e Supplemento

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a) la profezia (II-II, 171-174)

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

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

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

a) il dono delle lingue II-II, 176

b) il linguaggio di sapienza e di scienza II-II, 177

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

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

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

2°) la vita contemplativa II-II, 180

3°) la vita attiva II-II, 181

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La fede
(II-II, 1-16)

In proposito si presentano quattro argomenti:

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

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La speranza
(II-II, 17-22)

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

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

II - il dono del timore II-II, 19

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

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

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

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La carità
(II-II, 23-46)

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

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

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

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

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

Parte seconda: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane in particolare

La prudenza
(II-II, 47-56)

I - In se stessa II-II, 47

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

A) in generale II-II, 48

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

1 - parti integranti II-II, 49

2 - parti soggettive II-II, 50

3 - parti potenziali II-II, 51

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

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

1 - per contrapposizione

- imprudenza II-II, 53

- negligenza II-II, 54

2 - per falsa somiglianza II-II, 55

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

Le azioni umane in particolare

La giustizia
(II-II, 57-122)

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

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

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

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

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

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

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

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

I) atti interni, che sono i principali:

- devozione II-II, 82
- orazione II-II, 83

II) atti esterni, che sono secondari (II-II, 84-91):

- a) adorazione o prostrazione corporale II-II, 84
- b) atti in cui si offrono a Dio cose esterne (II-II, 85-88)
 - sacrifici II-II, 85
 - oblazioni II-II, 86
 - primizie II-II, 86, a. 4
 - decime II-II, 87
 - voti II-II, 88
- c) atti nei quali si fa uso delle cose di Dio (II-II, 89-91)
 - sacramenti (III, 60 ss.)
 - uso del nome di Dio:
 - 1) sotto forma di giuramento II-II, 89
 - 2) sotto forma di scongiuro II-II, 90
 - 3) sotto forma di invocazione nella preghiera e nella lode II-II, 91

C) peccati e vizi contrari alla religione (II-II 92-100):

- a) la superstizione in se stessa e nelle sue specie II-II, 92-96
 1. la superstizione stessa II-II, 92
 2. le varie specie di superstizione (II-II, 93-96)
 - nel culto del vero Dio II-II, 93
 - l'idolatria II-II, 94
 - la divinazione II-II, 95
 - vane osservanze II-II, 96
- b) l'irreligiosità e le sue specie (I-II, 97-100)
 1. peccati che sono direttamente mancanze di riverenza verso Dio (II-II, 97-98)
 - il tentare Dio II-II, 97
 - lo spergiuro in cui si disprezza il nome di Dio II-II, 98
 2. peccati che sono mancanza di riverenza verso le cose sacre (II-II, 99-100)
 - il sacrilegio II-II, 99
 - la simonia II-II, 100

2) La pietà II-II, 101

3) l'osservanza o riverenza (II-II, 102-105)

- in se stessa II-II, 102
- nelle sue parti (II-II, 103-105):

I) dulcia, o venerazione II-II, 103

II) obbedienza:

- in se stessa II-II, 104
- nel suo vizio contrario, o disobbedienza II-II, 105

4) La riconoscenza, o gratitudine (II-II, 106-107)

- a) la gratitudine in se stessa II-II, 106
- b) il vizio contrario che è l'ingratitude II-II, 107

5) La vendetta II-II, 108

6) La veracità (II-II, 109-113)

- a) in se stessa II-II, 109
- b) i vizi contrari alla veracità (II-II, 110-113)
 1. menzogna II-II, 110
 2. simulazione o ipocrisia II-II, 111
 3. millanteria II-II, 112
 4. ironia II-II, 113

7) L'affabilità (II-II, 114-116)

- a) in se stessa II-II, 114
- b) i vizi contrari

- adulazione II-II, 115
- litigio II-II, 116

8) La liberalità (II-II, 117-119)

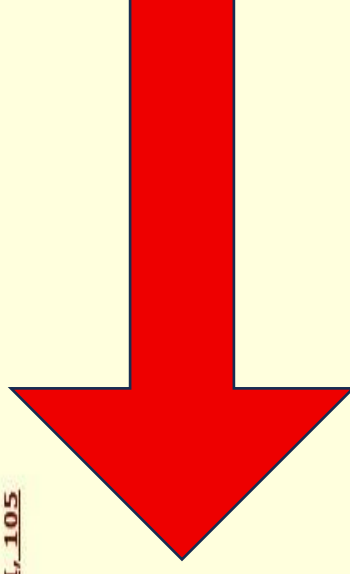
- a) in se stessa II-II, 117
- b) i vizi contrari

- avarizia II-II, 118
- prodigalità II-II, 119

9) La giustizia nella sua parte soggettiva principale che è l'epicheia II-II, 120

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

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



Le azioni umane in particolare

La fortezza
(II-II, 123-140)

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

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

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

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

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

A) la magnanimità (II-II, 129-133)

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

presunzione II-II, 130

ambizione II-II, 131

vanagloria II-II, 132

per difetto

pusillanimità II-II, 133

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

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

C) la pazienza II-II, 136

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

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

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

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

Le azioni umane in particolare

La temperanza
(II-II, 141-170)

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

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

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

A) in generale II-II 143

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

1 - le parti integranti che sono:

a) il pudore II-II, 144

b) l'onestà II-II, 145

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

a) relative ai piaceri gastronomici

I) l'astinenza

- in se stessa II-II, 146

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

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

II) la sobrietà

- in se stessa II-II, 149

- il vizio contrario II-II, 150

b) relative ai piaceri venerei

I) la castità II-II, 151

II) la verginità II-II, 152

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

- la lussuria in generale II-II, 153

- le specie della lussuria II-II, 154

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

A) la continenza

- la continenza in se stessa II-II, 155

- l'incontinenza II-II, 156

B) la clemenza e la mansuetudine:

I) tali virtù in se stesse II-II, 157

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

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

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

C) la modestia:

I) in se stessa II-II, 160

II) nelle sue specie:

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

1) l'umiltà in se stessa II-II, 161

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

- in generale II-II, 162

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

il peccato stesso II-II, 163

il suo castigo II-II, 164

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

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

- la studiosità II-II, 166

- la curiosità II-II, 167

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

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

- la modestia nell'abbigliamento II-II, 169

III - Precetti relativi alla temperanza II-II, 170

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

Questione 92

Proemio

Passiamo ora a trattare dei **vizi opposti alla virtù di religione**:

- **Primo**, di quelli che **ad essa somigliano** perché si esercitano nel culto divino;
- **secondo**, di quelli ad essa **manifestamente contrari**, per il disprezzo di quanto si riferisce al culto.

Nella prima serie abbiamo la **superstizione**, nella seconda **l'irreligiosità**. Perciò prima bisogna considerare la superstizione in se stessa e nelle sue specie; e in secondo luogo l'irreligiosità e le sue forme.

Sul primo argomento si pongono due quesiti:

1. Se la superstizione sia un vizio contrario alla religione;
2. Se essa abbia più forme o specie.

ARTICOLO 1:

VIDETUR Pare che la **superstizione** non sia un **vizio contrario alla religione**. Infatti:

I^a II^a q. 92 a. 1, arg. 1

Di due contrari l'uno non entra nella definizione dell'altro. Ora, **la religione** è posta nella definizione della **superstizione**: essa infatti è «**la religione osservata in modo eccessivo**», come dice la **Glossa** a proposito di quel testo di S. Paolo, **Colossesi 2, 23**: «**Sono cose che hanno una parvenza di sapienza, ma sotto forma di superstizione**». Quindi la superstizione non è un vizio contrario alla religione.

II^a II^a q. 92 a. 1, arg. 2

S. Isidoro dà questa etimologia: «**Superstiziosi furono chiamati coloro i quali, stando a Cicerone, tutti i giorni facevano preghiere e sacrifici perché i loro figli fossero ad essi superstiti**». Ma ciò è conciliabile anche con la pratica della vera religione. Quindi la superstizione non è un vizio opposto alla religione.

II^a II^a q. 92 a. 1, arg. 3

Il termine superstizione implica **l'idea di eccesso**. Ma nella religione non ci può essere un eccesso: poiché, come si è detto sopra **[q. 81, a. 5, ad 3]**, con essa non è possibile rendere a Dio nella misura dovuta ciò che gli dobbiamo. Quindi la superstizione non è un vizio contrario alla religione.

II^a II^a q. 92 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: «Tu tocchi la prima corda, con la quale si adora l'unico Dio, e cade la bestia della superstizione». Ma il culto dell'unico Dio appartiene alla religione. Quindi la superstizione è l'opposto della religione.

II^a II^a q. 92 a. 1. RESPONDEO:

La religione, come sopra **[q. 81, a. 5, ad 3]** si è visto, è una virtù morale. Ora, una virtù morale consiste **nel giusto mezzo**, secondo le spiegazioni date **[I-II, q. 64, a. 1]**. Perciò a una virtù si contrappongono due serie di vizi: l'una per eccesso e l'altra per difetto. D'altra parte si può superare il giusto mezzo della virtù non solo **nella quantità**, ma anche **relativamente ad altre circostanze**. Infatti in certe virtù, come la magnanimità e la magnificenza, il vizio eccede il giusto mezzo non perché tenda a un oggetto più grande di quello della virtù,

dato che forse tende a un oggetto minore: eccede però il giusto mezzo della virtù perché favorisce chi non deve, o quando non deve, e così via per altre circostanze consimili, come nota il Filosofo. Così dunque la superstizione è un vizio che è contrario alla religione per eccesso: non perché nel culto divino offra più di quanto non faccia la vera religione, ma **perché offre tale culto o a chi non deve, o come non deve.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 92 a. 1, ad arg. 1

Come in senso traslato usiamo il termine buono parlando di cattivi, come nell'espressione un buon ladro, così talora impieghiamo abusivamente il nome di qualche virtù per descrivere un vizio: **la prudenza**, p. es., talora viene posta in luogo dell'**astuzia**, come in quel detto evangelico, **Luca 16, 8**: **«I figli di questo secolo sono più prudenti dei figli della luce»**. Ed è in questo senso che la superstizione viene detta religione.

II^a II^a q. 92 a. 1, ad arg. 2

Una cosa è l'**etimologia** e un'altra il **significato di un termine**. **L'etimologia dipende da ciò che ha dato origine alla parola, mentre il suo significato dipende da quanto con essa vogliamo esprimere. E spesso le due cose non coincidono**: infatti il termine latino lapis (pietra) deriva da ledere il piede, ma non è questo il suo significato; altrimenti il ferro quando lede il piede sarebbe una pietra. **Parimenti anche il termine superstizione non è detto che debba significare ciò da cui deriva.**

II^a II^a q. 92 a. 1, ad arg. 3

Nella religione non ci può essere un eccesso rispetto alla **quantità assolutamente considerata**, però ci può essere un eccesso secondo una **quantità di proporzione**, inquantoché nel culto divino si possono compiere delle **pratiche indebite**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non vi siano **diverse specie di superstizione**. Infatti:

II^a II^a q. 92 a. 2, arg. 1

Secondo il **Filosofo**, **«se uno degli opposti è multiforme, lo è pure il suo contrario»**. Ma la religione, che è il contrario della superstizione, non ha specie diverse, e i suoi atti si riducono tutti a un'unica specie. Quindi neppure la superstizione presenta specie diverse.

II^a II^a q. 92 a. 2, arg. 2

Gli opposti si riferiscono al medesimo oggetto. Ma la religione, che ha nella superstizione il suo contrario, ha per oggetto le cose che ci orientano verso Dio, come si è visto [q. 81, a. 1]. Perciò le specie della superstizione, che si oppone alla religione, non possono essere ricavate da certe divinazioni sugli eventi umani, o da certe osservanze relative agli atti umani.

II^a II^a q. 92 a. 2, arg. 3

A commento di quel testo, Colossesi 2,23: «Sono cose che hanno una parvenza di sapienza, ma sotto forma di superstizione», la Glossa aggiunge: «cioè sotto forma di religione simulata». Quindi tra le specie della superstizione va enumerata anche la simulazione.

II^a II^a q. 92 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino assegna diverse specie di superstizione.

II^a II^a q. 92 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra [a. 1] si è detto, in materia di religione il vizio consiste nel non rispettare il giusto mezzo secondo certe circostanze. Però, secondo le spiegazioni date in precedenza [I-II, q. 72, a. 9], non sempre le circostanze negative danno al peccato una diversità specifica, ma solo quando si riferiscono a oggetti o fini diversi: infatti le azioni morali sono specificate in base a questi ultimi, come si è già spiegato [q. 1, a. 3; q. 18, aa. 2, 6]. Perciò **le specie della superstizione si distinguono innanzi tutto in base all'oggetto**:

- Infatti il culto divino può essere prestato: o a chi si deve, cioè al vero Dio, «**però in maniera indebita**», e questa è la prima specie di superstizione;

- oppure a chi non si deve, cioè a una creatura qualsiasi. E questo è un altro genere di superstizione, che può essere suddiviso in **più specie, secondo i diversi fini del culto divino**.

+ Il culto divino infatti è ordinato prima di tutto a **prestare onore a Dio**; e sotto questo aspetto la prima specie del genere suddetto è l'**idolatria**, che presta indebitamente a una creatura onori divini.

+ **Secondo**, il culto è ordinato a procurare all'uomo l'**ammaestramento da parte del Dio che si venera**. E da questo lato abbiamo la **superstizione divinatoria**, che consulta i demoni mediante patti taciti o espressi con essi stabiliti.

+ **Terzo**, il culto divino è ordinato a dare **un certo indirizzo alle azioni umane** secondo determinate pratiche istituite da Dio. E in contrapposizione a queste abbiamo la **vana osservanza**. **S. Agostino** accenna a queste tre forme di superstizione, quando scrive che «**è superstizioso tutto ciò che fanno gli uomini fabbricando e onorando gli idoli**»: e qui accenna alla prima. Poi aggiunge: «**e tutto quello che mira alla consultazione dei demoni, o a qualche patto simbolico accettato e concluso con essi**», accennando così alla seconda. Infine poco dopo conclude accennando alla terza: «**Appartengono a questo genere di superstizione tutte le fasciature magiche**», ecc.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 92 a. 2, ad arg. 1

Come insegna **Dionigi**: «**il bene deriva da una causa totale e completa, il male invece da difetti particolari**». E così a un'**unica virtù** si contrappongono **vizi molteplici**, come sopra [q. 10, a. 5] si è notato. Le parole del Filosofo sono quindi vere nei contrari in cui la differenza si fonda sull'elemento costitutivo della loro opposizione.

II^a II^a q. 92 a. 2, ad arg. 2

Le divinazioni e le pratiche di cui si parla appartengono alla superstizione in quanto dipendono da certi interventi dei demoni. E così si riallacciano a dei patti stabiliti con essi.

II^a II^a q. 92 a. 2, ad arg. 3

Nel testo citato, come si rileva dal seguito della Glossa, la religione è detta simulata «quando il termine religione è applicato a una tradizione umana». Per cui questa religione simulata non è altro che il culto prestato al vero Dio in maniera indebita: come se uno oggi nell'era della grazia volesse venerare Dio secondo i riti dell'antica legge. E questo è il senso letterale della Glossa.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La superstizione nel culto del vero Dio

Questione 93

Proemio

Veniamo così a studiare le varie specie di **superstizione**.

- Primo, la **superstizione relativa al culto del vero Dio**;
- secondo, l'**idolatria**;
- terzo, la **divinazione**;
- quarto, le **osservanze o pratiche superstiziose**.

Sul primo argomento si pongono due quesiti:

1. Se nel culto del vero Dio ci possa essere qualche cosa di peccaminoso;
2. Se ci possa essere qualche cosa di superfluo.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nel culto del vero Dio non ci possa essere qualcosa di condannabile. Infatti:

I^a II^a q. 93 a. 1, arg. 1

Sta scritto, **Galati 2, 32**: «Chiunque avrà invocato il nome del Signore sarà salvato». Ma chiunque presta un culto a Dio in qualsiasi maniera invoca il suo nome. Quindi qualsiasi culto di Dio assicura la salvezza. **E** così nessun culto è condannabile.

II^a II^a q. 93 a. 1, arg. 2

È lo stesso Dio che è venerato dai giusti in tutte le età del mondo. Ma prima che fosse data la legge i giusti esercitavano il loro culto verso Dio come a loro piaceva: infatti anche Giacobbe col proprio voto si obbligò a un culto speciale, come si legge nella **Genesi 28,20 ss**. Perciò anche adesso nessun atto di culto verso Dio è condannabile.

II^a II^a q. 93 a. 1, arg. 3

Nella Chiesa non viene tollerato alcunché di condannabile. Ma la Chiesa tollera riti diversi nel culto di Dio: infatti **S. Gregorio** così scrive a S. Agostino vescovo d'Inghilterra, il quale gli prospettava le diverse consuetudini delle varie chiese nella celebrazione della Messa: «Io desidero che tu scelga con cura ciò che hai trovato di più gradito all'onnipotente Iddio, sia a Roma che nelle Gallie o in qualsiasi altra chiesa». Quindi nessun modo di prestare un culto a Dio può essere condannabile.

II^a II^a q. 93 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che le **osservanze legali** praticate dopo la divulgazione della verità del Vangelo sono **mortifere**. Eppure tali osservanze appartengono al culto di Dio. Perciò negli atti del culto di Dio ci può essere qualcosa di mortifero.

II^a II^a q. 93 a. 1. RESPONDEO:

Come insegna **S. Agostino**, la menzogna più dannosa è quella relativa alle cose che riguardano la religione cristiana. Ora, è una menzogna esprimere con segni esterni il contrario della verità. Ma come una cosa viene espressa con le parole, così può esserlo anche con dei gesti; e il culto esterno della religione, come si è visto [q. 81, a. 7], consiste proprio in tali espressioni. Perciò se dal culto esterno viene espresso qualcosa di falso, si tratta di un culto condannabile. Ora, ciò può capitare in due modi:

- **Primo, per la discrepanza tra l'atto di culto e la realtà da esso significata.** Ed è così che risulta condannabile nel tempo della nuova legge, quando ormai i misteri di Cristo si sono compiuti, l'uso delle cerimonie dell'antica legge, nelle quali i misteri di Cristo sono significati come futuri: precisamente come sarebbe condannabile che uno dichiarasse con le parole che la passione di Cristo deve ancora avvenire.

- **Secondo, nel culto esterno la falsità può dipendere dalle disposizioni di chi lo esercita:** e questo specialmente nel culto pubblico **esercitato dai ministri a nome di tutta la Chiesa.** Come infatti sarebbe un falsario chi a nome di una persona facesse proposte diverse da quelle di cui è stato incaricato, così incorre nel peccato di falsità chi a nome della Chiesa offre a Dio un culto contrastante con le forme stabilite dalla Chiesa stessa con l'autorità di Dio e in essa consuete. Da cui le parole di **S. Ambrogio:** «**È indegno colui che celebra i divini misteri diversamente da come Cristo li ha istituiti.**». Ed è per questo che la **Glossa** precisa che si ha superstizione «**quando alle tradizioni umane si dà il nome di religione.**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 93 a. 1, ad arg. 1

Dio, essendo la verità, è invocato da coloro che lo adorano «**in spirito e verità**», come dice il Vangelo, **Giovanni 4,24.** Perciò un atto di culto che contiene una falsità non rientra propriamente tra le salutari invocazioni di Dio.

II^a II^a q. 93 a. 1, ad arg. 2

Prima della promulgazione della legge i giusti erano istruiti sul modo di prestare il culto a Dio da un'**ispirazione interiore**, e gli altri li imitavano. In seguito invece gli uomini furono istruiti in ciò da **precetti formulati esternamente**, che è peccaminoso trasgredire.

II^a II^a q. 93 a. 1, ad arg. 3

Le varie consuetudini esistenti nella Chiesa per il culto divino non ripugnano in alcun modo alla verità. Esse perciò vanno conservate, ed è illecito trasgredirle.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nel culto di Dio non ci possa essere alcunché di **superfluo**. Infatti:

II^a II^a q. 93 a. 2, arg. 1

È scritto, **Siracide 43, 32:** «**Nell'innalzarlo moltiplicate la vostra forza, non stancatevi, perché mai finirete.**». Ma il culto divino è ordinato a glorificare Dio. Quindi in esso non ci può essere qualcosa di superfluo.

II^a II^a q. 93 a. 2, arg. 2

Il culto esterno è espressione del culto interiore, nel quale, secondo **S. Agostino:** «**Dio viene onorato con la fede, la speranza e la carità.**». Ma in queste virtù non ci può essere nulla di superfluo. Quindi neppure nel culto divino.

II^a II^a q. 93 a. 2, arg. 3

È compito del culto divino far sì che noi offriamo a Dio le cose che da lui abbiamo ricevuto. Ma da Dio abbiamo ricevuto tutti i nostri beni. Se quindi facciamo anche tutto ciò che possiamo a onore di Dio, nulla potrà essere superfluo nel suo culto.

II^a II^a q. 93 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che «il cristiano buono e autentico rigetta le finzioni superstiziose anche nelle sacre lettere». Ma le sacre lettere ci mostrano i doveri del culto verso Dio. Quindi anche nel culto divino si può infiltrare la superstizione per qualcosa di superfluo.

II^a II^a q. 93 a. 2. RESPONDEO:

Una cosa può dirsi superflua in due modi:

- **Primo**, in senso assoluto. E in questo modo non ci può essere del superfluo nel culto divino: poiché l'uomo non può fare nulla che non sia inferiore a quanto deve a Dio.

- **Secondo**, una cosa può essere superflua in rapporto a una data proporzione: cioè perché non è proporzionata al fine. Ora, il fine del culto divino è che l'uomo dia gloria a Dio, e a lui si sottometta con l'anima e con il corpo. Perciò qualunque cosa uno faccia per la gloria di Dio e allo scopo di sottomettere a Dio la propria anima, come pure il corpo, frenando con moderazione le concupiscenze, secondo le leggi di Dio e della Chiesa e le consuetudini delle persone con le quali convive, non è superflua nel culto divino. Se però interviene qualcosa che di per sé **esula** dalla gloria di Dio, o **non serve** a condurre l'anima a Dio, o a **frenare** moderatamente le concupiscenze della carne; oppure anche che sia **estraneo** alle leggi di Dio e della Chiesa, o **contrario alla consuetudine comune**, che stando a S. **Agostino** «ha valore di legge», tutto ciò è da ritenersi **superfluo e superstizioso**: **poiché** fermandosi all'esterno **non raggiunge il culto interiore di Dio**. Per cui **S. Agostino** **contro «i superstiziosi»**, **i quali attendono principalmente alle cose esterne**, **adduce quel testo evangelico**, **Luca 17, 21**: «Il regno di Dio è dentro di voi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 93 a. 2, ad arg. 1

La glorificazione di Dio implica di per sé che quanto uno fa si riferisca alla sua gloria. E ciò esclude ogni superfluità superstiziosa.

II^a II^a q. 93 a. 2, ad arg. 2

Con la fede, la speranza e la carità l'anima si sottomette a Dio. Perciò in queste virtù non vi può essere nulla di superfluo. Diversa invece è la condizione degli atti esterni, i quali talora non si riallacciano ad esse.

II^a II^a q. 93 a. 2, ad arg. 3

L'argomento vale per il superfluo considerato in assoluto.

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

Questione 94

Proemio

Eccoci a trattare dell'**idolatria**.

Su questo tema parleremo di quattro argomenti:

1. Se l'idolatria sia una specie di superstizione;

2. Se sia peccato;

3. Se sia il più grave dei peccati;

4. Le cause di questo peccato.

Sui rapporti che si possono avere con gli idolatri abbiamo già parlato sopra a proposito dell'incredulità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia giusto elencare l'idolatria tra le specie della superstizione. Infatti:

I^a II^a q. 94 a. 1, arg. 1

Come sono increduli gli eretici, così lo sono pure gli idolatri. Ma l'eresia è tra le specie dell'incredulità, come sopra [q. 11, a. 1] si è spiegato. Quindi anche l'idolatria: la quale perciò non va elencata tra le specie della superstizione.

II^a II^a q. 94 a. 1, arg. 2

La latria rientra nella virtù di religione, che è il contrario della superstizione. Ma nel termine ido-latria la latria pare del tutto simile a quella che si identifica con la virtù di religione: come infatti il desiderio della beatitudine falsa e di quella vera è indicato con uno stesso termine, così il culto dei falsi dei, che è denominato idolatria, viene indicato allo stesso modo del culto del vero Dio, che è la latria della vera religione. Quindi l'idolatria non è una specie della superstizione.

II^a II^a q. 94 a. 1, arg. 3

Ciò che è un nulla non può essere la specie di un dato genere. Ma l'idolatria è un nulla. Infatti l'Apostolo, **1Corinti 8, 4**, ha scritto: «Noi sappiamo che l'idolo è un nulla nel mondo»; e ancora **1Corinti 10, 19**: «Che cosa dunque intendo dire? Che la carne immolata agli idoli è qualcosa? O che un idolo è qualcosa? », supponendo così una risposta negativa. Ora, immolare agli idoli è proprio dell'idolatria. Quindi l'idolatria, essendo un nulla, non può essere una specie della superstizione.

II^a II^a q. 94 a. 1, arg. 4

È proprio della superstizione prestare il culto divino a colui al quale esso non è dovuto. Ma il culto divino, come non è dovuto agli idoli, così non è dovuto neppure alle altre creature: per cui S. Paolo [Rm 1, 25] rimprovera alcuni del fatto che «hanno venerato e adorato la creatura al posto del Creatore». Perciò non è giusto chiamare idolatria questa specie di superstizione, ma la si doveva piuttosto chiamare latria della creatura.

II^a II^a q. 94 a. 1. SED CONTRA:

Gli **Atti** degli Apostoli **17, 16** riferiscono che «Paolo, mentre aspettava in Atene, fremeva nel suo spirito al vedere la città piena di idoli»; e poco oltre, **Atti 17,22**, riportano il suo discorso: «Cittadini ateniesi, io vi trovo in tutto superstiziosi». Quindi l'idolatria è una forma di superstizione.

II^a II^a q. 94 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già notato [q. 92, aa. 1, 2], è proprio della superstizione eccedere la giusta misura nel culto divino. E ciò avviene specialmente quando il culto viene prestato a colui al quale non va prestato. Ora, esso va prestato soltanto all'unico Dio sommo e increato, come si è detto sopra [q. 81, a. 1] parlando della religione. Perciò è cosa superstiziosa prestare il culto divino a qualsiasi creatura. Ora il culto divino, come veniva prestato a creature materiali e sensibili con segni sensibili, p. es. con sacrifici, giochi e altre cose del genere,

così veniva prestato anche a creature rappresentate con forme e figure sensibili, denominate idoli. Tuttavia tale culto veniva prestato in vari modi:

- Infatti alcuni con arte diabolica costruivano delle immagini che per la virtù del demonio avevano speciali effetti: perciò essi pensavano che nelle immagini stesse ci fosse qualcosa di divino, tale da meritare onori divini. E questa, secondo S. Agostino era l'opinione di Ermete Trismegisto.

- Altri invece prestavano il culto divino non alle immagini stesse, ma alle creature da esse rappresentate. E l'Apostolo accenna a questi due atteggiamenti nella sua Lettera ai Romani. Accennando al primo infatti egli dice. 1, 23: «Hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili». E accennando al secondo aggiunge, 1, 25: «Hanno venerato e adorato la creatura al posto del Creatore».

Tuttavia tra gli idolatri riscontriamo tre distinte opinioni:

- Alcuni pensavano che certi uomini, quali Giove, Mercurio ecc., di cui veneravano le immagini, fossero delle divinità.

- Altri invece pensavano che tutto il mondo fosse un unico Dio, non per la sua parte materiale, ma per la sua anima, che essi ritenevano fosse la Divinità - cioè come l'uomo è detto sapiente non per il corpo, ma per l'anima -, affermando quindi che Dio non sarebbe altro che «l'anima che con il moto e l'intelligenza governa il mondo». Perciò essi ritenevano che a tutto l'universo e a tutte le sue parti si dovesse prestare il culto divino, e quindi al cielo, all'aria, alle acque e così via. E a tali parti riferivano i nomi e le immagini dei loro dèi, come diceva Varrone, citato da S. Agostino.

- Finalmente i Platonici pensavano che esistesse un unico Dio supremo, causa di tutte le cose; dopo del quale ammettevano l'esistenza di certe sostanze spirituali create dal Dio supremo, che essi denominavano dèi per una partecipazione della divinità, e che noi diremmo angeli; dopo di questi ponevano le anime dei corpi celesti, e sotto ancora i demoni, che affermavano essere animali aerei; sotto ancora infine ponevano le anime umane, che in base ai loro meriti pensavano dovessero essere aggregate al consorzio degli dèi o dei demoni. E a tutti questi esseri attribuivano onori divini, come riferisce S. Agostino. Le due ultime opinioni rappresentano ciò che essi chiamavano la teologia fisica, che i filosofi approfondivano nello studio del cosmo e insegnavano nelle scuole.

- L'opinione invece che faceva capo al culto degli uomini si concretava nella cosiddetta teologia mitologica, che secondo le invenzioni dei poeti veniva rappresentata nei teatri.

- L'opinione infine che si rifaceva alle immagini costituiva la cosiddetta teologia civile, che dai pontefici era celebrata nei templi.

Ora, tutto ciò rientrava nella superstizione dell'idolatria. Da cui le parole di S. Agostino: «È superstizioso tutto ciò che è stato inventato dagli uomini nella fabbricazione e nel culto degli idoli, o allo scopo di venerare come Dio la creatura o qualche parte del creato».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 94 a. 1, ad arg. 1

Come la religione non è la fede, ma una manifestazione della fede mediante segni esterni, così la superstizione è una manifestazione dell'incredulità con atti esterni di culto. E tale manifestazione viene indicata col termine di idolatria, non con quello di eresia, che dice solo falsità di opinione. Perciò l'eresia è una specie dell'incredulità, mentre l'idolatria è una specie della superstizione.

IIª IIª q. 94 a. 1, ad arg. 2

Il termine latria può essere preso in due sensi. Primo, può indicare l'atto umano relativo al culto di Dio. E in questo senso **il significato del termine non cambia secondo l'oggetto di tale culto:** poiché da questo punto di vista l'oggetto non rientra nella sua definizione. **La latria** dunque sotto questo aspetto ha l'identico valore, sia che si riferisca alla vera religione, sia che si riferisca all'idolatria: **così come è identico il pagamento del tributo, sia che venga fatto al re legittimo, sia che venga fatto a un usurpatore.** - Secondo, il termine latria può essere sinonimo di religione. E allora, essendo essa una virtù, esige nel suo concetto che il culto divino venga prestato a colui al quale è dovuto. Preso dunque in questo senso il termine latria è equivoco, se è applicato promiscuamente alla religione e all'idolatria: come è equivoco il termine prudenza se viene applicato promiscuamente alla virtù della prudenza e alla prudenza della carne.

IIª IIª q. 94 a. 1, ad arg. 3

L'Apostolo afferma che l'idolo **«è un nulla nel mondo»** perché le immagini così denominate non erano animate né investite di virtù divina, come voleva Ermete Trismegisto, quasi che fossero composte di spirito e di corpo. - E lo stesso si dica dell'espressione: **«la carne immolata agli idoli non è nulla»**, poiché con l'immolazione le carni non acquistavano né una qualsiasi santificazione, come pensavano i gentili, né una qualche impurità, come pensavano i Giudei.

IIª IIª q. 94 a. 1, ad arg. 4

Il termine idolatria è stato preferito per esprimere qualsiasi culto delle creature, anche se fatto senza ricorso alle immagini, poiché era consuetudine comune presso i pagani venerare qualsiasi creatura servendosi di qualche immagine.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'idolatria non sia un peccato. Infatti:

IIª IIª q. 94 a. 2, arg. 1

Nulla di ciò che la vera fede usa nel culto di Dio può essere un peccato. Ma la vera fede nel culto divino fa uso di alcune immagini: infatti nell'antico tabernacolo c'era l'**immagine dei Cherubini**, come si legge nell'**Esodo 25, 18 ss.**, e nelle chiese sono esposte delle **immagini che i fedeli adorano**. Perciò l'idolatria, che consiste nell'adorare degli idoli, non è un peccato.

IIª IIª q. 94 a. 2, arg. 2

Si deve prestare l'onore a tutti i superiori. Ma gli angeli e le anime dei santi sono superiori a noi. Se quindi si presta loro onore con il culto, o con il sacrificio, o con altre cose del genere, **non vi sarà peccato.**

IIª IIª q. 94 a. 2, arg. 3

Il Dio supremo va onorato con l'interiore culto dell'anima, secondo le parole evangeliche [Gv 4, 24]: «Dio va adorato in spirito e verità». E S. Agostino [Enchir. 3] precisa che «Dio è onorato con la fede, la speranza e la carità». Ora, può darsi che uno esteriormente adori gli idoli senza però scostarsi interiormente dalla fede. Pare quindi che uno possa adorare esteriormente gli idoli senza pregiudizio per il culto verso Dio.

IIª IIª q. 94 a. 2. SED CONTRA:

A proposito delle sculture e delle immagini, nell'**Esodo 20, 5**, si legge: **«Non le adorerai»**, cioè esternamente, **«e non presterai loro un culto»**, cioè internamente, come aggiunge la **Glossa**. Quindi è peccato prestare agli idoli un culto esterno o interno.

IIª IIª q. 94 a. 2. RESPONDEO:

Ci furono in proposito due errori:

- Alcuni infatti [i Platonici] pensarono che offrire sacrifici e altri atti di latria non solo al Dio supremo, ma anche alle creature ricordate sopra [a. 1], fosse una cosa doverosa e intrinsecamente buona, inquantoché ritenevano che si dovessero prestare onori divini a qualsiasi creatura superiore, come più vicina a Dio.

+ Ma tale opinione è irragionevole. Sebbene infatti si debbano onorare tutti i superiori, tuttavia non a tutti è dovuto il medesimo onore, e un onore speciale è dovuto al sommo Dio, il quale in modo singolarissimo eccelle su tutti gli esseri: e questo è il culto di latria.

+ E neppure si può dire, come pensavano alcuni, che «questi sacrifici visibili si addicono alle altre divinità, mentre al vero Dio supremo, per la sua eccellenza, sono dovuti sacrifici più eccellenti, quelli cioè della sola anima»: poiché, come nota S. Agostino, «i sacrifici esterni sono segni delle disposizioni interiori, come le parole articolate sono segni delle cose». Perciò, come quando preghiamo o innalziamo lodi noi indirizziamo le parole a colui al quale offriamo interiormente le cose stesse che esse significano, così quando offriamo un sacrificio visibile non possiamo pensare di offrirlo se non a colui al quale dobbiamo offrire noi stessi come sacrificio invisibile».

- Altri invece pensavano che agli idoli si dovesse prestare un culto esterno di latria non perché intrinsecamente buono e giustificabile, ma perché consono alle usanze del popolo. E in proposito S. Agostino cita le parole di Seneca: «Noi adoreremo in modo da ricordare che questo culto ha più valore di usanza che di sostanza».

+ Ma nel De vera religione il Santo fa osservare che «la religione non va ricercata presso i filosofi, i quali accettavano gli stessi riti sacri del popolo, mentre nelle loro scuole facevano risuonare sentenze varie e contrastanti sulla natura dei loro dèi e del sommo bene». E questo errore fu seguito anche da alcuni eretici, i quali affermavano non essere condannabile uno che, imprigionato in tempo di persecuzione, venerasse esternamente gli idoli, purché conservasse la fede nell'anima.

+ Ma tutto ciò è manifestamente falso. Essendo infatti il culto esterno il segno del culto interno, come è una menzogna riprovevole affermare il contrario di quanto si crede interiormente mediante la vera fede, così è una riprovevole falsità prestare un culto esterno a un qualche essere contro ciò che si pensa interiormente. Scrive perciò S. Agostino, a condanna di Seneca, che «egli agiva in un modo tanto più riprovevole», prestando culto agli idoli, «in quanto ne accettava le pratiche bugiarde in modo da far pensare che lo facesse per convinzione come il popolo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 94 a. 2, ad arg. 1

Nel tabernacolo, o nel tempio dell'antica legge, come anche oggi nelle chiese, le immagini sono state ammesse non perché si presti ad esse un culto di latria, ma solo per esprimere qualcosa, cioè per imprimere e confermare con esse nella mente degli uomini la fede nell'eccellenza degli angeli e dei santi. - Diverso è però il caso delle immagini di Cristo, alle quali, per rispetto alla divinità, è dovuto un culto di latria, come vedremo nella Terza Parte [q. 25, a. 3].

II^a II^a q. 94 a. 2, ad arg. 2 e 3

La seconda e la terza obiezioni sono state già risolte con quanto abbiamo detto [nel corpo].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'idolatria non sia il più grave dei peccati. Infatti:

II^a II^a q. 94 a. 3, arg. 1

«Il peggio si contrappone al meglio», come nota **Aristotele**. Ora il culto interno, che consiste nella **fede**, nella **speranza** e nella **carità**, è migliore del culto esterno. Quindi l'**incredulità**, la **disperazione** e l'**odio** di Dio sono peccati più gravi dell'idolatria, che si contrappone al culto esterno di Dio.

II^a II^a q. 94 a. 3, arg. 2

Un peccato è tanto più grave quanto più è contro Dio. Ma uno agisce più direttamente contro Dio bestemmiando o impugnando la fede che prestando ad altri il culto divino, come avviene nell'idolatria. Perciò la **bestemmia** e l'**impugnazione della fede** sono peccati più gravi dell'idolatria.

II^a II^a q. 94 a. 3, arg. 3

Pare che i peccati meno gravi esigano di essere puniti con peccati più gravi. Ma il peccato di idolatria, come afferma S. Paolo, **Rm 1, 23 ss.**, fu punito con i **peccati contro natura**. Quindi i peccati contro natura sono più gravi del peccato di idolatria.

*[21 Poiché, **pur avendo conosciuto Dio**, non l'hanno però glorificato né l'hanno ringraziato come Dio, anzi sono divenuti insensati nei loro ragionamenti e il loro cuore senza intendimento si è ottenebrato. 22 Dichiarandosi di essere savi, sono diventati stolti, 23 e hanno mutato la gloria dell'incorruttibile Dio in un'immagine simile a quella di un uomo corruttibile, di uccelli, di bestie quadrupedi e di rettili. 24 Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità nelle concupiscenze dei loro cuori, sì da vituperare i loro corpi tra loro stessi. 25 Essi che hanno cambiato la verità di Dio in menzogna e hanno adorato e servito la creatura, al posto del Creatore, che è benedetto in eterno. Amen. 26 Per questo Dio li ha abbandonati a passioni infami, poiché anche le loro donne hanno mutato la relazione naturale in quella che è contro natura. 27 Nello stesso modo gli uomini, lasciata la relazione naturale con la donna, si sono accesi nella loro libidine gli uni verso gli altri, commettendo atti indecenti uomini con uomini, ricevendo in se stessi la ricompensa dovuta al loro travimento. 28 E siccome non ritennero opportuno conoscere Dio, Dio li ha abbandonati ad una **mente perversa, da far cose sconvenienti**, 29 essendo ripieni d'ogni **ingiustizia, fornicazione, malvagità, cupidigia, malizia; pieni d'invidia, omicidio, contesa, frode, malignità, 30 ingannatori, maldicenti, nemici di Dio, ingiuriosi, superbi, vanagloriosi, ideatori di cose malvagie, disubbidienti ai genitori, 31 senza intendimento, senza affidamento, senza affetto naturale, implacabili, spietati**. 32 Or essi, pur avendo riconosciuto il decreto di Dio secondo cui quelli che fanno tali cose sono degni di morte, non solo le fanno, ma approvano anche coloro che le commettono.](**Romani 1, 21 ss.**)]*

II^a II^a q. 94 a. 3, arg. 4

Scrive **S. Agostino** contro i Manichei: «**Noi non affermiamo che voi siete pagani, o una setta di pagani, ma che avete una certa affinità con loro, poiché adorare più dèi. Però voi siete molto peggiori di loro: poiché essi adorano esseri che esistono, pur non meritando di essere adorati, mentre voi adorare esseri che non esistono in alcun modo**». Quindi il peccato di **eresia** è più grave dell'idolatria.

II^a II^a q. 94 a. 3, arg. 5

A proposito di quel testo di S. Paolo [Gal 4, 9]: «Come potete rivolgervi di nuovo a quei deboli e miserabili elementi?», S. Girolamo [cf. Glossa di P. Lomb.] spiega: «L'osservanza della legge, alla quale si dedicavano, era un peccato quasi uguale al servizio degli idoli, a cui avevano atteso prima della conversione ». Perciò il peccato di idolatria non è il più grave.

II^a II^a q. 94 a. 3. SED CONTRA:

A commento di quel passo del **Levitico [c. 15]** in cui si parla dell'immondezza della donna che subisce perdite di sangue, la **Glossa** afferma: «**Ogni peccato è un'immondezza dell'anima, ma soprattutto l'idolatria**».

II^a II^a q. 94 a. 3. RESPONDEO:

La gravità di un peccato può essere considerata da due punti di vista:

- **Primo**, in base al **peccato in se stesso**. E da questo lato il peccato più grave è quello dell'idolatria. Come infatti in uno stato di questo mondo il delitto più grave consiste nell'attribuire onori regali a chi non ha la dignità regale, poiché ciò di per sé turba tutto l'ordine dello stato, così tra i peccati che si commettono contro Dio, e che pertanto sono i più gravi, il più grave di tutti **pare essere quello di attribuire a una creatura onori divini: poiché questo gesto di per sé costruisce un altro Dio nel mondo, menomando il primato divino.**

- **Secondo**, la gravità di un peccato può essere considerata in base alle **condizioni soggettive** di chi pecca: e così si dice che la colpa di chi pecca scientemente è più grave di quella di chi pecca **per ignoranza**. E sotto questo aspetto nulla impedisce che pecchino più gravemente gli eretici, i quali scientemente corrompono la fede ricevuta, che non gli idolatri, i quali peccano per ignoranza. **E così pure anche altri peccati possono essere più gravi perché commessi con maggiore disprezzo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 94 a. 3, ad arg. 1

L'idolatria presuppone l'incredulità interna, e vi aggiunge esternamente un culto abusivo. **Se poi abbiamo un atto esterno di idolatria senza l'incredulità interna, allora c'è l'aggiunta di un peccato di menzogna,** come sopra [a. prec.] si è visto.

II^a II^a q. 94 a. 3, ad arg. 2

L'idolatria include una grave bestemmia: **poiché si nega a Dio l'assoluta singolarità del suo dominio.** Inoltre essa impugna la fede con i fatti.

II^a II^a q. 94 a. 3, ad arg. 3

È proprio della punizione essere contro la volontà: perciò **il peccato che serve a punirne un altro deve essere più manifesto, affinché il responsabile sia reso più ripugnante a se stesso e agli altri; non è invece necessario che sia più grave.** Così dunque il peccato contro natura è meno grave del peccato di idolatria, ma essendo più manifesto è adatto quale suo castigo: nel senso cioè che l'uomo, come con l'idolatria ha pervertito l'ordine dell'onore divino, così con il peccato contro natura viene a soffrire la perversione ignominiosa della propria natura.

II^a II^a q. 94 a. 3, ad arg. 4

L'eresia dei Manichei, anche come peccato specifico, **è una colpa più grave del peccato degli altri idolatri: poiché il loro errore deroga maggiormente all'onore divino, ammettendo essi due dèi contrari, e fantasticando su Dio con molte favole assurde.** Diverso è invece il caso degli altri eretici, i quali ammettono e adorano un unico Dio.

II^a II^a q. 94 a. 3, ad arg. 5

L'osservanza dell'antica legge nell'era della grazia non è un peccato del tutto uguale all'idolatria dal punto di vista della specie, ma «quasi uguale»: poiché ambedue costituiscono delle specie distinte del peccato di superstizione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che le cause dell'idolatria non vadano riscontrate nell'uomo. Infatti:

II^a II^a q. 94 a. 4, arg. 1

Nell'uomo non si riscontra altro che la natura, la virtù o la colpa. Ma la causa dell'idolatria non può trovarsi dalla parte della natura dell'uomo, anzi, la ragione naturale detta che vi è un unico Dio, e che il culto divino non va prestato né ai morti, né alle cose inanimate. Parimenti l'idolatria non può avere la sua causa dalla parte della virtù umana: poiché secondo il Vangelo [Mt 7, 18] «un albero buono non può dare frutti cattivi». Così pure non può avere la sua causa dalla parte della colpa, poiché nella Scrittura [Sap 14, 27] si legge: «L'adorazione di idoli senza nome è principio, causa e fine di ogni male». Quindi l'idolatria non ha la sua causa nell'uomo.

II^a II^a q. 94 a. 4, arg. 2

Le cose che vengono causate dall'uomo si riscontrano in lui in tutti i tempi. Invece l'idolatria non è di tutti i tempi, ma si legge che fu inventata nella seconda età del mondo: da Nemrod, il quale si dice che costringesse gli uomini ad adorare il fuoco; o da Nino, che fece adorare suo padre Belo. Presso i greci poi, come riferisce S. Isidoro; «Prometeo fabbricò per primo i simulacri umani con la creta. Mentre i Giudei affermano che il primo a fabbricare i simulacri con la creta fu Ismaele». Finalmente nella sesta età del mondo l'idolatria è in gran parte scomparsa. Perciò l'idolatria non ha la sua causa nell'uomo.

II^a II^a q. 94 a. 4, arg. 3

S. Agostino ha scritto: «Non si sarebbe potuto conoscere da principio, se essi stessi, cioè i demoni, non l'avessero insegnato, quello che ciascuno di essi desidera, quello che aborrisce, con quali parole si lasci attirare e con quali costringere: dalle quali cose sono scaturite le arti magiche, e i loro mestieranti». Ma lo stesso pare che si possa dire dell'idolatria. Quindi la causa dell'idolatria non si riscontrano nell'uomo.

II^a II^a q. 94 a. 4. SED CONTRA:

A proposito degli idoli così si esprime la **Sapienza 14,14**: «Entrarono nel mondo per la vanità dell'uomo».

II^a II^a q. 94 a. 4. RESPONDEO:

Due sono le cause dell'idolatria:

- **La prima è solo dispositiva. E questa è da cercarsi nell'uomo per tre motivi:**

+ **Primo, per il disordine dell'affetto:** cioè per il fatto che gli uomini, amando o venerando troppo una persona umana, presero a tributarle onori divini. E a questo proposito si legge nella **Sapienza 14,15**: «Un padre, consumato da un lutto prematuro, ordinò un'immagine di quel suo figlio così presto rapito, e onorò come un dio chi poco prima era solo un defunto». E ancora **Sapienza 14,21**: «Gli uomini, vittime della disgrazia o della tirannide, imposero a pietre o a legni il nome incomunicabile», cioè il nome di Dio.

+ **Secondo, per il fatto che l'uomo è portato naturalmente a gustare le rappresentazioni,** come nota il **Filosofo**. E così gli uomini primitivi, vedendo delle immagini umane ben plasmate dall'abilità degli artisti, presero a farne degli oggetti di culto. Da cui le parole della **Sapienza 13, 11. 13. 17**: «Un abile legnaiolo, segato un albero maneggevole, lo fa simile a un'immagine umana, e non si vergogna di parlare a quell'oggetto inanimato, invocandolo per la sua salute».

+ **Terzo, per l'ignoranza del vero Dio:** nel senso che gli uomini, misconoscendone la grandezza, attribuirono il culto divino a delle creature, a causa della loro bellezza o potenza. Da cui le parole della Scrittura **Sapienza 13, 1 s.**: «Dai beni visibili non riconobbero colui che è: non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere. Ma il fuoco, o il vento, o l'aria sottile, o la volta stellata, o l'acqua impetuosa, o le luci del cielo considerarono come dèi, reggitori del mondo».

- L'altra causa invece che dà all'idolatria il suo coronamento va cercata nei demoni, i quali negli idoli si rivelarono all'uomo immerso nell'errore per esservi adorati, dando responsi e facendo altre cose che agli uomini potevano parere miracoli. Da cui le parole del Salmo 95, 5: «Tutti gli dèi delle nazioni sono demoni».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 94 a. 4, ad arg. 1

La causa dispositiva dell'idolatria dalla parte dell'uomo venne dalle deficienze di ordine naturale, dovute o all'ignoranza dell'intelletto o al disordine degli affetti, come si è notato [nel corpo]. - Ma si dice che l'idolatria è «principio, causa e fine di ogni male» perché non c'è un genere di peccati che l'idolatria non arrivi talora a produrre: o portando l'uomo a peccare come causa diretta; o presentando l'occasione come incentivo; oppure, come causa finale, per il fatto che certi peccati rientravano nel culto idolatrico, quali ad esempio. l'omicidio, la mutilazione delle membra e altre cose del genere. E tuttavia non mancano dei peccati che possono precedere l'idolatria, disponendo l'uomo a cadervi.

IIª IIª q. 94 a. 4, ad arg. 2

Nella prima età del mondo non ci fu l'idolatria per il ricordo recente della creazione dell'universo, dal quale scaturiva ancora nella mente degli uomini la conoscenza di Dio.

- Invece nella sesta età del mondo l'idolatria viene debellata dall'insegnamento e dalla virtù di Cristo, il quale ha trionfato del demonio.

IIª IIª q. 94 a. 4, ad arg. 3

La obiezioni vale per la causa che dà all'idolatria il suo coronamento.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La superstizione divinatoria

Questione 95

Proemio

Passiamo ora a trattare della superstizione divinatoria.

Svolgeremo questo tema in otto punti:

1. Se la divinazione sia peccato;

2. Se sia tra le specie della superstizione;

3. Le varie specie di divinazione;

4. La divinazione demoniaca;

5. La divinazione astrale;

6. La divinazione fatta mediante i sogni;

7. La divinazione fatta osservando gli uccelli, o con altre pratiche del genere;

8. La divinazione basata sul sortilegio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la divinazione non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q 95 a. 1, arg. 1

Divinazione deriva da **divino**. Ora, le cose divine dicono affinità con la santificazione piuttosto che col peccato. Quindi la divinazione non è un peccato.

II^a II^a q 95 a. 1, arg. 2

S. Agostino ha scritto: «**Chi oserebbe dire che una disciplina è peccaminosa?**». E ancora: «**In nessun modo oserei dire che una qualsiasi intellesione possa essere cattiva**». Ma stando al **Filosofo** esistono discipline divinatorie. Inoltre la divinazione si presenta come un'intellessione della verità. Perciò la divinazione non è un peccato.

II^a II^a q 95 a. 1, arg. 3

L'inclinazione naturale non può portarci al male: poiché la natura inclina sempre verso cose connaturali. Ma gli uomini sono spinti a indagare il futuro, cioè alla divinazione, da un'inclinazione naturale. Quindi la divinazione non è un peccato.

II^a II^a q 95 a. 1. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 18, 11**, si legge: «**Non ci sia tra voi chi consulti i maghi o gli indovini**». E i **Canoni, Graziano**, stabiliscono: «**Coloro che ricorreranno alla divinazione subiranno cinque anni di pena, secondo i vari gradi di punizione stabiliti**».

II^a II^a q 95 a. 1. RESPONDEO:

Nel termine **divinazione** è inclusa l'idea di **predizione del futuro**. Ora, il futuro noi lo possiamo conoscere in due modi:

- **primo, nelle sue cause**; secondo, in se stesso. Ma le cause stanno in tre rapporti con gli eventi futuri:

+ Infatti alcune producono i loro effetti sempre e **in maniera necessaria**. E questi effetti futuri possono essere conosciuti in precedenza e predetti con certezza in base alla considerazione delle loro cause: **come gli astronomi preannunciano con certezza le eclissi future**.

+ Altre cause invece producono i loro effetti non in modo necessario e costante, bensì **nella maggior parte dei casi**, poiché talora non raggiungono l'effetto. Ora, mediante queste cause si possono certamente conoscere gli eventi futuri, ma non con certezza, bensì in maniera congetturale: **come gli astronomi mediante l'osservazione degli astri arrivano a sapere e a predire certe cose relative alla pioggia o alla siccità**, e i medici predicono così la guarigione o la morte.

+ **Ci sono infine alcune cause le quali, considerate in se stesse, sono indifferenti verso effetti contrari**: e ciò capita specialmente per le facoltà di ordine razionale, le quali, come nota il Filosofo, sono capaci di atti opposti. E tali effetti, come pure quelli che derivano solo eccezionalmente dalle cause fisiche, non possono essere conosciuti in precedenza in base all'analisi delle loro cause: poiché appunto queste non hanno un'inclinazione determinata a tali effetti. Perciò non è possibile conoscere in precedenza tali effetti se non osservandoli in se stessi. Ma questo l'uomo è in grado di farlo solo quando essi sono presenti, come quando uno vede Socrate correre o camminare. **Considerare invece questi fatti in se stessi prima che avvengano è proprio solo di Dio, il quale nella sua eternità vede il futuro come presente**, secondo le spiegazioni date nella Prima parte [q. 14, a. 13; q. 57, a. 3; q. 86, a. 4]. Da cui le parole di **Isaia 41,23**: «**Annunziate le cose che verranno in futuro, e conosceremo che siete dèi**». Se quindi uno presume in qualsiasi modo di conoscere e di predire il futuro senza una rivelazione di Dio, usurpa evidentemente una prerogativa divina. E per questo alcuni vengono detti divini, come spiega **S. Isidoro** nelle sue: «**Sono detti indovini, o divini, come se fossero**

pieni di Dio: infatti essi fingono di essere ripieni della divinità, e con l'astuzia e la frode predicono alla gente il futuro». Perciò non si ha divinazione nel preannunziare cose che avvengono per necessità o nella maggior parte dei casi, e che possono essere preconosciute con la ragione umana. E neppure nel conoscere per rivelazione divina certe cose future del tutto contingenti: perché allora l'uomo non divina, cioè non fa una cosa divina, ma piuttosto accoglie o riceve qualcosa di divino. Si parla invece di divinare, o indovinare, quando uno usurpa ingiustamente la facoltà di predire il futuro. Ora, questo è un peccato. Quindi la divinazione è sempre un peccato. E per questo **S. Girolamo** afferma che «la divinazione viene sempre intesa in senso cattivo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q 95 a. 1, ad arg. 1

Il termine «**divinazione**» non deriva da una partecipazione ordinata a qualcosa di divino, bensì da una **usurpazione ingiusta**, come si è spiegato [nel corpo].

IIª IIª q 95 a. 1, ad arg. 2

Certe discipline mirano a conoscere gli eventi futuri che avvengono in maniera necessaria o frequente, il che non appartiene alla divinazione. Per conoscere invece gli altri eventi futuri non ci sono delle vere arti o discipline, bensì delle **arti ingannevoli e vane, introdotte dalle astuzie del demonio**, come afferma **S. Agostino**.

IIª IIª q 95 a. 1, ad arg. 3

L'uomo ha un'inclinazione naturale a conoscere il futuro con i mezzi umani, non già a conoscerlo con **i mezzi disonesti della divinazione**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **divinazione** non sia una specie della **superstizione**. Infatti:

IIª IIª q 95 a. 2, arg. 1

Un'identica cosa non può essere una specie di generi diversi. Ma la divinazione è una specie della curiosità, come nota **S. Agostino**. Quindi non è una specie della superstizione.

IIª IIª q 95 a. 2, arg. 2

Come la religione è un culto debito, così la superstizione è un culto indebito. Ma la divinazione non rientra nelle pratiche di un culto indebito. Quindi non rientra nella superstizione.

IIª IIª q 95 a. 2, arg. 3

La superstizione è l'opposto della religione. Ma nella vera religione non c'è una pratica che corrisponda alla divinazione. Perciò questa non è una specie della superstizione.

IIª IIª q 95 a. 2. SED CONTRA:

Origene ha scritto: «Nel campo della preveggenza c'è un intervento diabolico dovuto alle arti di coloro che si sono dati ai demoni, arti che si possono ridurre ai sortilegi, agli auguri o alla consultazione delle tenebre. Ora, io non dubito affatto che tutte queste cose avvengano realmente per intervento diabolico». Ma secondo **S. Agostino** tutto ciò che deriva dal **commercio dei demoni** con l'uomo è **superstizioso**. Quindi la divinazione è una specie della superstizione.

II^a II^a q 95 a. 2. RESPONDEO:

Come si è detto sopra [q. 92, aa. 1, 2; q. 94, a. 1], la **superstizione** implica un **abuso del culto divino**. Ora, una cosa può rientrare nel culto divino per due motivi:

- **Primo**, perché consiste in un'offerta: e allora abbiamo il sacrificio, l'oblazione e altre cose del genere.
- **Secondo**, perché consiste nel **servirsi di qualcosa di divino**: come nel caso sopra descritto del giuramento [q. 89, introd.; a. 4, ad 2]. **Perciò rientrano nella superstizione non soltanto l'offerta idolatrica del sacrificio fatto ai demoni, ma anche il ricorso all'aiuto dei demoni per fare o per conoscere qualcosa.** Ora, qualsiasi divinazione deriva dall'intervento diabolico: o perché i demoni sono espressamente invocati per manifestare il futuro, oppure perché essi intervengono nelle vane ricerche del futuro per irretire le anime umane nella vanità, alla quale invece, come dice il **Salmo 39, 5**, il giusto «**non guarda, come non si volge a chi segue la menzogna**». **Ora, si ha una vana [e menzognera] ricerca del futuro quando uno tenta di conoscerlo da dove non può apprenderlo.** Perciò la divinazione è chiaramente una specie della superstizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q 95 a. 2, ad arg. 1

La **divinazione** appartiene alla **curiosità** quanto allo **scopo** perseguito, che è la conoscenza del futuro, ma appartiene alla **superstizione** per i suoi **procedimenti**.

II^a II^a q 95 a. 2, ad arg. 2

La divinazione rientra nel culto dei demoni poiché in essa si ricorre a dei patti taciti o espressi col demonio.

II^a II^a q 95 a. 2, ad arg. 3

Nella nuova legge l'anima viene distolta dalla sollecitudine dei **beni temporali**: perciò nella nuova legge non fu istituita alcuna pratica per conoscere il futuro relativo alle cose temporali. Invece nell'antica legge, che attirava con promesse terrene, c'erano delle consultazioni sul futuro nell'ambito della religione. Si legge infatti in **Isaia 8,19**: «**Quando vi diranno: Interrogate gli spiriti e gli indovini che bisbigliano e mormorano formule**», dovete replicare: «**Forse che il popolo non ha il suo Dio da consultare per i vivi e per i morti?**». - Tuttavia anche nel nuovo Testamento ci furono alcuni dotati di spirito profetico, i quali predissero molte cose future.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si debbano determinare **più specie di divinazione**. Infatti:

II^a II^a q 95 a. 3, arg. 1

Dove il costitutivo del peccato è unico non Pare che vi possano essere più specie di peccati. Ma in qualsiasi divinazione il costitutivo del peccato è unico: cioè il fatto che uno si serve di patti col demonio per conoscere il futuro. Quindi non ci sono specie diverse di divinazione.

II^a II^a q 95 a. 3, arg. 2

L'atto umano, come si è visto [I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6], riceve la sua specie dal fine. Ora, tutte le divinazioni sono ordinate a un unico fine, cioè alla predizione del futuro. Quindi tutte le divinazioni sono di un'unica specie.

II^a II^a q 95 a. 3, arg. 3

Le espressioni, o segni, non bastano a diversificare la specie di un peccato: infatti sia che uno detragga la fama altrui con le parole, sia che lo faccia con lo scritto o con i gesti, la specie del peccato è sempre la stessa. Ma le varie divinazioni non differiscono se non per i segni da cui si ricava la conoscenza del futuro. Quindi non ci sono specie diverse di divinazione.

II^a II^a q 95 a. 3. SED CONTRA:

S. Isidoro nelle sue **enumera diverse specie di divinazione.**

II^a II^a q 95 a. 3. RESPONDEO:

Qualsiasi divinazione, come si è già detto **[a.2]**, fa ricorso al consiglio e all'aiuto dei demoni al fine di conoscere il futuro. E questo intervento può essere invocato espressamente oppure, prescindendo dall'invocazione dell'uomo, sono i demoni stessi che pensano a intromettersi nella predizione di cose future che sono ignote all'uomo, ma che essi conoscono nella maniera che abbiamo indicato nella Prima parte **[q. 57, a. 3]**. Ora,

- **i demoni espressamente invocati** **[Negromanzia]** sono soliti predire il futuro in molti modi:

+ Talora infatti si offrono alla vista e all'udito degli uomini per annunziare il futuro con **prestigiose apparizioni** **[praestringere «rendere attonito», praestringere oculos; composto di prae e stringere]**. E questa specie di divinazione è chiamata **prestigio**, dal restringimento dell'occhio nella visione.

+ Talora invece si presentano nei **sogni**. E allora abbiamo la **divinazione onirica**.

+ Altre volte ricorrono all'**apparizione e alla locuzione dei morti**. E questa specie prende il nome di **negromanzia**; poiché, come spiega **S. Isidoro**: **«nekròs in greco significa morto, e mantèia divinazione: infatti dopo certi incantesimi nei quali si fa uso del sangue si vedono dei morti risuscitati che predicono l'avvenire, e rispondono alle domande che vengono loro sottoposte»**.

+ Talora invece essi predicono il futuro servendosi di **uomini vivi**: come avviene negli ossessi. E questa è la divinazione delle **pitonesse**, così denominate, secondo **S. Isidoro**, **«da Apollo Pitico, che era considerato l'autore degli oracoli»**.

- In altri casi al contrario essi predicono il futuro **mediante figure o segni che appaiono nelle cose inanimate** **[Augurio]**.

+ Se dunque appaiono **in corpi terrestri, come il legno, il ferro o la pietra lavorata**, si parla di **geomanzia**;

+ se appaiono **nell'acqua**, abbiamo l'**idromanzia**;

+ se **nell'aria** l'**aeromanzia**;

+ se **nel fuoco** la **piromanzia**;

+ se poi quei segni si riscontrano **nelle viscere degli animali immolati sulle are dei demoni**, si parla di **aruspicio**.

- A sua volta **la divinazione che viene fatta senza l'espressa invocazione del demonio** si divide in due generi **[sortilegio]**:

+ **Il primo** si ha quando si prevede il futuro **in base alla disposizione di determinate cose**:

* Se uno tenta di farlo basandosi sulla **posizione e sul moto delle stelle**, si mette nel numero degli **astrologhi**; i quali sono chiamati anche **genetliaci**, poiché partono dalla considerazione del giorno della nascita.

* Se invece si ricorre **al moto o al canto degli uccelli**, oppure di altri animali, o anche allo starnutare degli uomini o alle reazioni delle loro membra, si ha l'**augurio**, parola latina che deriva da **avium garritus** (= il garrire degli uccelli), come auspicio da avium inspectio (osservazione degli uccelli), procedimenti che si riferiscono rispettivamente l'uno alle orecchie e l'altro agli occhi: infatti in queste predizioni ci si basa specialmente sull'osservazione degli uccelli.

* Se poi ci si ferma a osservare certe disposizioni nelle figure di determinati corpi, si hanno altri tipi di divinazione. Infatti la divinazione tratta dalle pieghe della mano viene detta **chiromanzia**: chiros infatti in greco significa mano. Quella invece tratta dalle figure rilevate nella spatola di certi animali è detta **spatolomanzia**.

+ Se invece l'osservazione prende di mira le **parole umane pronunziate** con altra intenzione, ma che vengono applicate al futuro di cui si vuole la previsione, allora si ha il **presagio**. E come scrive **Valerio Massimo**, «l'osservazione dei presagi ha dei legami con la religione. Poiché si crede che non fu per un atto fortuito, ma per divina predisposizione che mentre i Romani deliberavano se dovessero trasferirsi altrove, per caso un centurione gridasse: -Portabandiera, pianta l'insegna: fermiamoci qui-; parole che in quel momento furono considerate un presagio, per cui si rinunciò all'idea del trasferimento».

+ L'altro genere della divinazione fatta senza l'espressa invocazione dei demoni abbraccia poi la divinazione che si compie mediante **l'osservazione del risultato di certi atti compiuti attentamente dagli uomini per scoprire cose occulte**: sia prolungando dei punti (il che ci riporta alla geomanzia), sia

* osservando le figure che si formano nel **piombo fuso** e gettato nell'acqua,

* sia ricorrendo a delle **carte nascoste**, scritte o non scritte, con la considerazione di come vengono scelte da chi non ne conosce la collocazione;

* sia proponendo delle **festuche** più o meno lunghe, e osservando come uno le sceglie;

* sia **gettando i dadi** per vedere quanti punti uno fa;

* sia **considerando le parole che capitano nell'aprire un libro**. E tutte queste pratiche prendono il nome di sortilegi.

È quindi evidente che vi sono tre generi di divinazione. Il primo è quello che ricorre all'aperta invocazione dei demoni: e questo appartiene ai negromanti. Il secondo si limita all'osservazione delle disposizioni e del comportamento di cose esterne: e questo è il dominio degli auguri. Il terzo consiste nel fare noi stessi qualcosa per conoscere cose occulte: e allora abbiamo i sortilegi. Ma ciascuno di questi generi abbraccia molte specie, come risulta da quanto abbiamo detto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q 95 a. 3, ad arg. 1

In tutte queste pratiche è identico il costitutivo generico del peccato, ma non è identico quello specifico. Infatti è molto più grave invocare i demoni che compiere delle pratiche che si prestino a qualche intervento diabolico.

IIª IIª q 95 a. 3, ad arg. 2

La conoscenza del futuro o delle cose occulte è il fine ultimo dal quale deriva la nozione generica di divinazione. Ma le varie specie si distinguono secondo il proprio oggetto, o materia: cioè in quanto tale conoscenza dipende da cose diverse.

IIª IIª q 95 a. 3, ad arg. 3

Le cose di cui si servono gli indovini non sono considerate da essi come segni che esprimono ciò che già conoscono, come avviene nella maldicenza, ma come fonti o principi di conoscenza. Ora, è noto che una diversità di principi dà una diversità di specie, anche nelle scienze dimostrative.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la divinazione fatta con l'invocazione dei demoni non sia illecita. Infatti:

IIª IIª q 95 a. 4, arg. 1

Cristo, che come dice S. **1Pietro 2, 22** è «colui che non commise peccato», certo non commise nulla di illecito. Eppure il Signore, **Marco 5, 9** chiese al demonio: «Come ti chiami?». E quegli rispose: «Legione, perché siamo in molti». Quindi è lecito interrogare i demoni sulle cose occulte.

II^a II^a q 95 a. 4, arg. 2

Le anime dei santi non possono gradire interrogazioni illecite. Ora, si legge, **1Samuele 28, 8 ss.** che Samuele apparve a Saul il quale chiedeva l'esito della battaglia a una pitonessa, e gli predisse il futuro. Quindi la divinazione fatta interpellando i demoni non è illecita.

II^a II^a q 95 a. 4, arg. 3

È lecito chiedere a chi la conosce una verità che è utile a sapersi. Ma spesso sono utili a sapersi delle cose occulte che possono essere conosciute dai demoni: come quando si tratta di scoprire un ladro. Perciò la divinazione fatta con l'invocazione dei demoni non è illecita.

II^a II^a q 95 a. 4. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 18, 10 s.**, si legge: «Non si trovi in te chi interroghi gli indovini o consulti le pitonesse».

II^a II^a q 95 a. 4. RESPONDEO:

Tutte le **divinazioni fatte con l'invocazione del demonio sono illecite**, per due motivi:

- **Primo**, per l'origine di tali divinazioni, che consiste in **un patto stabilito col demonio** in base al fatto stesso della sua invocazione. E questo è assolutamente illecito. Ai trasgressori perciò si applicano quelle parole di **Isaia 28, 15**: «Voi dite: Abbiamo concluso un'alleanza con la morte, e con gli inferi abbiamo fatto lega». E sarebbe poi ancora più grave se uno offrisse sacrifici in onore del demonio invocato.

- **Secondo**, per le conseguenze che ne derivano. Infatti il demonio, il quale mira alla perdizione degli uomini, anche se in questi responsi dice qualcosa di vero, tende ad abituare gli uomini a credere in lui: e così mira a condurre a cose che sono dannose per la salvezza. Per cui **S. Atanasio**, su quel passo evangelico, **Luca 4,35**: «Sgridandolo gli disse: Taci», fa queste riflessioni: «Sebbene il demonio dicesse il vero, tuttavia Cristo gli proibì di parlare perché insieme con la verità egli non promulgasse anche la propria iniquità. E anche per abituare noi a non curarci dei demoni, anche se sembrano dire la verità: è infatti un peccato farsi istruire dal demonio, quando è sempre pronta per noi la Sacra Scrittura».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q 95 a. 4, ad arg. 1

Come spiega **S. Beda**, «il Signore non chiese perché non sapesse, ma perché, confessando il paziente la peste che sopportava, rilucesse maggiormente la virtù di chi voleva curarla». Del resto una cosa è interrogare un demonio che si presenta spontaneamente, il che talora può essere lecito per l'utilità che altri ne traggono, specialmente quando lo si può costringere per virtù divina a dire la verità, e altro è invocarlo per ottenere da lui la conoscenza di cose occulte.

II^a II^a q 95 a. 4, ad arg. 2

Come scrive **S. Agostino**, «non è assurdo credere che sia stato permesso per una disposizione [divina], e in virtù non delle arti o delle potenze magiche, ma di occulti procedimenti ignoti alla pitonessa e a Saul, che apparisse alla vista del re lo spirito di quel giusto, per intimargli la condanna divina. Oppure non fu veramente evocato dal suo riposo lo spirito di Samuele, ma un fantasma e un'illusione immaginaria prodotta dalle macchinazioni del diavolo, e che la Scrittura denomina Samuele, come si è soliti denominare coi nomi rispettivi le immagini delle cose».

II^a II^a q 95 a. 4, ad arg. 3

Nessun vantaggio temporale può reggere il confronto col pericolo che minaccia la salvezza spirituale in seguito all'invocazione che si fa del demonio nella ricerca di cose occulte.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **divinazione** che si fonda sull'**astrologia** non sia illecita. Infatti:

II^a II^a q 95 a. 5, arg. 1

È cosa lecita predire gli effetti in base all'osservazione delle loro cause: come i medici in base all'andamento della malattia predicono la morte. Ma i corpi celesti sono la causa di quanto avviene in questo mondo, come insegna anche **Dionigi**. Quindi la divinazione che si fonda sull'astrologia non è illecita.

II^a II^a q 95 a. 5, arg. 2

La scienza umana deriva dall'esperienza, come dimostra il **Filosofo**. Ma alcuni riscontrarono con molte esperienze che certe cose future possono essere conosciute in base all'osservazione degli astri. Perciò non è illecito praticare queste divinazioni.

II^a II^a q 95 a. 5, arg. 3

Si dice che la divinazione è illecita perché si fonda su un accordo col demonio. Ma nella divinazione fatta mediante gli astri ciò è escluso, limitandosi essa a considerare la disposizione di certe creature. Quindi questo tipo di divinazione non è illecito.

II^a II^a q 95 a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino racconta: «Non cessavo di consultare quel genere di impostori che chiamano astrologi; poiché costoro non facevano in certo qual modo uso di alcun sacrificio, né indirizzavano preghiere a spirito alcuno per la divinazione. Il che tuttavia la vera e cristiana pietà logicamente respinge e condanna».

II^a II^a q 95 a. 5. RESPONDEO:

Come sopra [a. 1, ad 2; a. 2] si è notato, nella divinazione che deriva da opinioni false e menzognere si intromette l'operazione del demonio, per irretire le anime nella menzogna e nell'errore. Ora, **uno accetta opinioni false e menzognere se pretende di conoscere in base all'osservazione degli astri cose future che in quel modo non si possono prevedere**. Bisogna perciò stabilire quali siano le cose future che è possibile prevedere in base all'osservazione dei corpi celesti. Ora, è evidente che è possibile prevedere in questo modo certi fenomeni che avvengono per necessità causale: come gli astronomi prevedono in questo modo **le eclissi future**. Però sulla previsione del futuro in base all'osservazione degli astri molte sono state le opinioni. Infatti ci furono alcuni i quali dissero che **le stelle** non producono, ma piuttosto **significano o indicano gli eventi previsti in base alla loro osservazione**. - Ma questa tesi è insostenibile. Poiché un **segno materiale** o è effetto di ciò che indica, come il fumo indica il fuoco dal quale è prodotto, oppure **deriva con esso da una medesima causa**, per cui mentre indica la causa indica conseguentemente anche l'effetto: **come l'arcobaleno talora indica il sereno perché la sua causa è la causa stessa della serenità**. Ora, non si può dire che la posizione e i moti dei corpi celesti siano **effetti degli eventi futuri**. E neppure è possibile ricollegarli a una causa superiore comune di ordine materiale. Possono però risalire a quell'unica causa comune che è la provvidenza divina; ma quest'ultima dispone i moti e la posizione dei corpi celesti in modo diverso da come dispone gli eventi futuri contingenti. Poiché **gli astri sono disposti con criteri di necessità** in modo che si comportino sempre allo stesso modo, mentre questi ultimi seguono criteri di contingenza, in modo da verificarsi in svariate modi. **Per cui dall'osservazione degli astri non è possibile desumere altra previsione degli eventi futuri all'infuori di quella che consiste nel prevedere gli effetti dalle loro cause**. Ma alla causalità dei corpi celesti sfuggono due serie di effetti. **Primo, tutti i fatti che avvengono per accidens**, sia negli avvenimenti umani che nei fenomeni naturali. Poiché, come spiega **Aristotele**, ciò che è per accidens non ha causa: specialmente se si intende una

causa naturale, qual è appunto la virtù dei corpi celesti. Infatti ciò che avviene per accidens propriamente non ha né entità né unità: p. es. che mentre cade una pietra capiti un terremoto, oppure **che un uomo nello scavare un sepolcro trovi un tesoro**, e altre cose del genere, **sono fatti che non hanno connessione o unità, ma per natura loro rimangono sconnessi e molteplici**. Invece la natura termina sempre a un'unità: come anche ha inizio da un principio unitario, che è la forma dell'essere fisico che agisce. **Secondo, alla causalità dei corpi celesti sfuggono gli atti del libero arbitrio**, che è «una facoltà della volontà e della ragione». Infatti l'intelletto, o ragione, non è un corpo, né l'atto di un organo corporeo, e quindi neppure è tale la volontà, che è insita nella ragione, come dichiara il Filosofo. Ora, nessun corpo può agire su una realtà incorporea. **Perciò è impossibile che i corpi celesti agiscano direttamente sull'intelletto e sulla volontà**: ciò infatti equivarrebbe a negare la differenza fra l'intelletto e i sensi; cosa che **Aristotele** rimprovera a quanti affermavano che «tale è negli uomini il volere quale ogni giorno lo dà il Padre degli uomini e degli dèi», cioè il sole o il cielo. Quindi i corpi celesti non possono essere la causa diretta degli atti del libero arbitrio. - Tuttavia essi possono inclinare ad agire in un dato senso come **predisposizioni**: poiché influiscono sul corpo umano, e quindi sulle facoltà sensitive le quali, attuandosi in organi corporei, influiscono come inclinazioni sugli atti umani. Siccome però le potenze sensitive ubbidiscono alla ragione, come insegna il **Filosofo**, questa inclinazione non impone alcuna necessità al libero arbitrio, ma l'uomo può agire contro l'inclinazione dei corpi celesti. Se quindi uno si serve dell'osservazione degli astri per prevedere il futuro casuale o fortuito, o anche per predire con certezza gli avvenimenti umani, ciò è dovuto a un'opinione falsa e menzognera. E allora interviene l'opera del demonio. Perciò tale divinazione è superstiziosa e illecita. - Se invece uno si serve dell'osservazione degli astri per prevedere fenomeni che sono causati dai corpi celesti, quali la siccità, la pioggia e simili, allora la sua divinazione non è né illecita né superstiziosa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q 95 a. 5, ad arg. 1

È così risolta la prima obiezione.

IIª IIª q 95 a. 5, ad arg. 2

Il fatto che gli astrologi spesso predicono il vero può essere spiegato in due modi:

- **Primo**, perché la massa degli uomini segue le passioni corporali, e quindi i loro atti per lo più seguono l'inclinazione dei corpi celesti; mentre sono pochi, cioè i saggi soltanto, che pensano a governare con la ragione queste inclinazioni. Perciò gli astrologi in molti casi predicono il vero; e specialmente a proposito degli avvenimenti pubblici, che dipendono dalla moltitudine.

- **Secondo**, per un intervento diabolico. Dice infatti S. **Agostino**: «Bisogna riconoscere che quando gli astrologi dicono il vero, ciò avviene sotto un'ispirazione occultissima, che le anime umane subiscono senza saperlo. E siccome ciò avviene allo scopo di ingannare gli uomini, è opera di spiriti immondi e seduttori, ai quali è permesso di conoscere alcuni dati veri sulle realtà temporali». Quindi conclude: «Per questo il buon cristiano deve guardarsi dagli astrologi e da tutti coloro che da empî esercitano l'arte divinatoria, specialmente se predicono il vero: affinché la sua anima, ingannata dal commercio con i demoni, non venga irretita in un patto con essi».

IIª IIª q 95 a. 5, ad arg. 3

È così risolta anche la terza obiezione.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la divinazione fondata sui sogni non sia illecita. Infatti:

IIª IIª q 95 a. 6, arg. 1

Servirsi dell'insegnamento di Dio non può essere illecito. Ora, nel sogno gli uomini sono istruiti da Dio, poiché sta scritto, **Giobbe 33, 15**: «Parla nel sogno, visione notturna, quando cade il sopore sugli uomini e si addormentano sui loro giacigli. Apre allora l'orecchio degli uomini e li erudisce istruendoli nella loro disciplina». Perciò servirsi della divinazione che si fonda sui sogni non è una cosa illecita.

II^a II^a q 95 a. 6, arg. 2

Chi interpreta i sogni si serve propriamente della divinazione onirica. Ma nella Scrittura si legge che alcuni santi personaggi hanno interpretato i sogni: **Giuseppe**, p. es., spiegò i sogni del coppiere e del panettiere del Faraone, **Genesi 40, 8 ss.**, nonché i sogni dello stesso **Faraone**; **Daniele** poi spiegò il sogno del re di Babilonia, **Daniele 2, 26 ss.; 4, 5 ss.** Quindi la divinazione basata sui sogni non è illecita.

II^a II^a q 95 a. 6, arg. 3

È irragionevole negare ciò che è sperimentato comunemente dagli uomini. Ma tutti sperimentano che i sogni hanno un riferimento a cose future. Quindi è vano negare che i sogni abbiano un valore divinatorio. E così è lecito attendere ad essi.

II^a II^a q 95 a. 6. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 18, 10**, si legge: «Non si trovi in te chi attenda ai sogni».

II^a II^a q 95 a. 6. RESPONDEO:

Come si è già notato [**aa. 2, 5**], la divinazione fondata su false opinioni è superstiziosa e illecita. Perciò bisogna considerare quanto c'è di vero nella **previsione del futuro** mediante i sogni:

- Ora, talvolta **i sogni sono causa degli eventi futuri**: come quando uno, preoccupato di ciò che ha visto nel sogno, **si lascia indurre** a fare o a evitare una cosa.

- Altre volte invece essi sono indizi di certi eventi futuri poiché risalgono a una **causa comune ai sogni e a tali eventi**. E in base a ciò si fanno nei sogni molte previsioni del futuro. Quindi bisogna considerare quale sia la causa dei sogni; e se possa essere causa degli eventi futuri, oppure se li possa conoscere. **Si deve dunque ricordare che la causa dei sogni può essere** interna ed esterna.

+ Quella **interna** poi è di due specie:

* L'una è di **ordine psicologico**: e sta nel fatto che nella fantasia del dormiente si riproducono le immagini relative alle cose di cui si era occupato a lungo il suo pensiero e il suo sentimento durante la veglia. E questa origine o causa dei sogni non può essere causa degli eventi futuri. Perciò tali sogni sono del tutto accidentali rispetto al futuro; e se talora c'è una coincidenza, essa è del tutto casuale.

* L'altra causa interna dei sogni è invece di **origine fisiologica**. Infatti dall'interna disposizione del corpo nascono nella fantasia delle disposizioni corrispondenti: come un uomo nel quale predominano gli umori freddi, nel sogno immagina di essere nell'acqua o nella neve. E per questo i medici raccomandano di badare ai sogni per conoscere le disposizioni interne.

+ Similmente anche **la causa esterna** dei sogni è di due specie, cioè corporale e spirituale.

* **Corporale** in quanto l'immaginazione di chi dorme viene alterata o dall'aria circostante, o dall'influsso dei corpi celesti, in modo che al dormiente appaiano delle fantasie conformi alle disposizioni di tali corpi.

* Invece la causa **spirituale**

◦ talora **proviene da Dio**, il quale rivela alcune cose agli uomini nel sogno attraverso il ministero degli angeli, secondo le parole della Scrittura, **Numeri 12, 6**: «Se ci sarà un vostro profeta, io, il Signore, in visione a lui mi rivelerò, in sogno parlerò a lui».

◦ Al contrario talvolta l'apparizione di certe fantasie nei dormienti è dovuta all'**intervento dei demoni**, i quali attraverso di esse in certi casi rivelano il futuro a quanti hanno con loro dei patti o commerci illeciti.

Perciò dobbiamo concludere che se uno si serve dei sogni per prevedere il futuro in quanto i sogni derivano da una rivelazione divina, oppure da cause naturali intrinseche o estrinseche, nei limiti in cui queste possono valere, allora la divinazione o predizione **non è illecita**. Se invece tale divinazione è causata da rivelazioni fatte dai demoni, con i quali si hanno dei patti espliciti, perché essi vengono invocati a questo scopo, oppure impliciti, perché la divinazione in parola si estende oltre ai limiti fino a cui si può estendere, **allora essa è illecita e superstiziosa**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la divinazione che si fonda sugli **auguri, sui presagi e su altre osservazioni** del genere relative alle cose esterne non sia illecita. Infatti:

II^a II^a q 95 a. 7, arg. 1

Se fosse illecita i santi non l'avrebbero praticata. Invece si legge, **Genesi 44, 5**, del patriarca Giuseppe che praticava gli auguri: così infatti egli fece dire al suo maestro di casa: «La coppa che avete rubata è quella nella quale beve il mio Signore, e con la quale è solito fare gli auguri». E poco dopo, **Genesi 44, 15**, egli stesso disse ai suoi fratelli: «Non sapete che non v'è alcuno pari a me nell'arte di trarre gli auguri?». Quindi non è illecito praticare questa divinazione.

II^a II^a q 95 a. 7, arg. 2

Gli uccelli conoscono per natura certe cose future relative al tempo, secondo quel testo di **Geremia 8, 7**: «Anche la cicogna nel cielo conosce i suoi tempi; la tortora, la rondinella e la gru osservano la data del loro ritorno». Ma la conoscenza naturale è infallibile, e viene da Dio. Quindi servirsi della conoscenza degli uccelli per prevedere il futuro, ossia per trarre auguri, non è illecito.

II^a II^a q 95 a. 7, arg. 3

Gedeone è nel numero dei Santi, come risulta dalla lettera agli **Ebrei 11, 32**. Ma egli fece uso di presagi ascoltando il racconto e l'interpretazione di un sogno, come si legge, **Giudici 7, 13 ss.** E qualcosa di simile fece **Eliezer**, servo di Abramo, **Genesi 24, 13 s.**.. Quindi tale divinazione non è illecita.

II^a II^a q 95 a. 7. SED CONTRA:

Nel **Deuteronomio 18, 10**, si legge: «Non si trovi in te chi presti attenzione agli auguri».

II^a II^a q 95 a. 7. RESPONDEO:

È cosa evidente che **il moto o il canto degli uccelli**, come tutte le altre disposizioni del genere osservate nelle realtà esterne, **non possono essere causa degli eventi futuri**: per cui da esse non è possibile conoscere il futuro come da altrettante cause. È quindi certo che se da esse si viene a conoscere il futuro è **perché esse sono effetto di cause che possono altresì produrre o prevedere quegli eventi**. Ora, la causa del

comportamento degli animali bruti è un certo istinto dal quale essi sono mossi come fisicamente: essi infatti non hanno il dominio dei propri atti. **Ora, tale istinto può derivare da due cause diverse:**

- **Primo**, da una causa fisiologica. Non avendo infatti gli animali bruti altro che l'anima sensitiva, le cui potenze si attuano in altrettanti organi corporei, essi subiscono intimamente le disposizioni dei corpi in cui si trovano, e in primo luogo di quelli celesti. Nulla impedisce quindi che certe loro operazioni siano indizi di cose future in quanto essi si adeguano alle disposizioni dei corpi celesti e dell'aria circostante, da cui certi eventi futuri derivano. - Qui però si devono considerare a due cose:

+ **Primo**, che tali operazioni si estendano a prevedere esclusivamente il futuro dipendente dal moto dei corpi celesti, come sopra [aa. 5, 6] si è notato.

+ **Secondo**, che si estendano solo a cose che in qualche modo possono interessare tali animali. Questi infatti ricevono dai corpi celesti una certa **conoscenza naturale** e un'istintiva direzione nelle cose che sono necessarie alla loro vita, quali ad esempio. le variazioni dovute alla pioggia, ai venti e ad altri fenomeni del genere.

- **Secondo**, l'istinto suddetto può essere prodotto da una **causa spirituale**.

+ Cioè o **da Dio**: come nel caso della **colomba** che discese su Cristo, **Matteo 3, 16**, del **corvo** che portò il cibo a Elia, **1Re 17, 4. 6**, e del **pesce** che divorò ed espulse **Giona 2, 1**.

+ **Oppure anche dai demoni**, i quali si servono di queste operazioni degli animali bruti per irretire le anime con opinioni menzognere. E lo stesso si dica di tutte le altre pratiche di questo genere, eccettuati i presagi. Poiché le parole umane che vengono considerate come presagi non sottostanno alle disposizioni degli astri. Tuttavia esse sono disposte dalla divina provvidenza; e in certi casi da interventi diabolici. Così dunque si deve concludere che qualsiasi predizione o divinazione di questo genere, se pretende di estendersi oltre i limiti possibili secondo l'ordine della natura o della divina provvidenza, è superstiziosa e illecita.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q 95 a. 7, ad arg. 1

Secondo **S. Agostino** Giuseppe disse **per gioco**, non seriamente, che non c'era nessuno pari a lui nell'arte di trarre gli auguri, riferendosi forse a ciò che il volgo pensava di lui. E in tal senso parlò anche il suo maestro di casa.

IIª IIª q 95 a. 7, ad arg. 2

Quel testo parla della conoscenza che hanno gli uccelli rispetto ai fenomeni che li riguardano. Ora, l'osservare il loro canto e i loro moti per conoscere tali fenomeni è cosa lecita: p. es. se dal fatto che le cornacchie gracchiano con frequenza si predice la pioggia imminente.

IIª IIª q 95 a. 7, ad arg. 3

Gedeone prestò attenzione al racconto e alla spiegazione di quel sogno, e prese questo come un presagio, intendendo che ciò era preordinato dalla divina provvidenza a suo ammaestramento. - **Parimenti Eliezer** attese alle parole della fanciulla **dopo aver pregato Dio** [v. 12].

ARTICOLO 8:

VIDETUR che il **sortilegio** non sia una divinazione illecita. Infatti:

IIª IIª q 95 a. 8, arg. 1

Commentando quel testo dei **Salmi 30, 16**: «Nelle tue mani sono le mie sorti», **S. Agostino** afferma: «La sorte non è nulla di male, ma un indizio che nel dubbio indica la volontà di Dio».

IIª IIª q 95 a. 8, arg. 2

Non sono illecite le cose che, stando alla Scrittura, furono praticate dai santi. Ora, si riscontra che i santi, sia nell'antico che nel nuovo Testamento, fecero ricorso alle sorti. Infatti di **Giosuè** si legge [7, 13 s.] che per comando di Dio punì Acar, il quale aveva sottratto alcune cose all'anatema, rimettendone il giudizio alla sorte. E anche di **Saul** si legge, **1 Samuele 14, 38 ss.**, che mediante le sorti scoprì che a mangiare il miele era stato Gionata suo figlio. Inoltre **Giona 1, 7 ss.**, fu preso a sorte, mentre fuggiva dalla faccia del Signore, e gettato in mare. Nel Vangelo, **Luca 1, 9**, poi si legge che a **Zaccaria** «toccò in sorte di offrire l'incenso». E finalmente **S. Mattia** fu dagli Apostoli eletto all'apostolato mediante la sorte, come si legge negli **Atti 1, 26**. Perciò la divinazione che si basa sul sorteggio non è illecita.

IIª IIª q 95 a. 8, arg. 3

Il duello, cioè **il combattimento privato**, e i **giudizi del fuoco e dell'acqua, denominati ordalie**, si riducono a dei sorteggi: poiché con essi si indagano le cose occulte. Ma non pare che tali pratiche siano illecite, poiché anche **Davide** ebbe un duello col [gigante] filisteo, **1 Samuele 17, 32 ss.** Quindi la divinazione basata sulle sorti non è illecita.

IIª IIª q 95 a. 8. SED CONTRA:

Nel Decreto di **Graziano** si legge: «Le sorti con le quali nei vostri affari decidete ogni cosa, e che i Padri hanno condannato, altro non sono che divinazioni e malefici. Perciò vogliamo che esse siano condannate, e che non siano più nominate fra i cristiani: e affinché non siano praticate le proibiamo sotto pena di scomunica».

IIª IIª q 95 a. 8. RESPONDEO:

Come sopra **[a. 3]** si è visto, si ha la sorte o il sortilegio quando si compie un atto con il fine di arguire dall'osservazione del suo risultato qualcosa di occulto. E **se da questo giudizio delle sorti si vuole sapere:**

- **a chi si deve assegnare qualcosa**, cioè dei beni materiali, onori, dignità, castighi o altro, abbiamo la **sorte divisoria**.

- **Se invece si vuole sapere il da farsi**, abbiamo **la sorte consultoria**.

- **Se infine si vuole conoscere il futuro**, si ha **la sorte divinatoria**. Ora, gli atti umani richiesti per le sorti e i loro risultati non sono soggetti alle disposizioni degli astri. Se quindi uno ricorre alle sorti pensando che gli atti umani richiesti dipendano nei loro effetti dalle disposizioni degli astri, la sua è un'opinione stolta e falsa, e quindi aperta all'intervento diabolico. Perciò tale divinazione è superstiziosa e illecita. **Eliminata dunque la causalità dei corpi celesti, il risultato degli atti compiuti per il sortilegio va necessariamente affidato o alla fortuna o a una causa spirituale.**

- **Se ci si affida alla fortuna**, e ciò può accadere solo nella sorte divisoria, l'azione pare che non presenti altro vizio che quello di una certa leggerezza: **come se alcuni, non riuscendo ad accordarsi nel dividere una certa cosa, decidessero di affidare la divisione al sorteggio**, quasi affidando al caso la parte che ciascuno deve prendere.

- **Se invece si attende il giudizio del sorteggio da una causa spirituale**, in certi casi c'è chi lo attende dai demoni: come si legge in **Ezechiele 21, 21**: «Il re di Babilonia è fermo al bivio all'inizio delle due strade, per interrogare le sorti: agita le frecce, interroga gli dèi domestici, osserva il fegato». Ora, **questi sortilegi sono illeciti e proibiti dai Canonici**.

- Altre volte invece il **giudizio è atteso da Dio**, secondo le parole dei **Proverbi 16, 33**: «Nel grembo si getta la sorte, ma la decisione dipende tutta dal Signore». E tali sorteggi, come afferma S. Agostino, non sono riprovevoli. Tuttavia anche in questi casi in quattro modi può insinuarsi la colpa:

+ **Primo**, se si ricorre alle sorti **senza necessità**: poiché ciò si riduce a **tentare Dio**. Da cui le parole di S. **Ambrogio**: «Chi viene eletto a sorte sfugge al giudizio umano».

+ **Secondo**, se uno, anche in caso di necessità, ricorre al sortilegio **senza la debita riverenza**. Da cui le parole di S. **Beda**: «Se qualcuno stretto dalla necessità pensa di ricorrere a Dio mediante le sorti, sull'esempio degli Apostoli, osservi che gli Apostoli si accinsero a ciò solo dopo aver radunato l'assemblea dei fratelli, e dopo aver pregato Dio».

+ **Terzo**, se i responsi divini vengono adoperati per gli **interessi terreni**. Infatti S. **Agostino** scrive: «Quanto a coloro che traggono le sorti dalle pagine del Vangelo, sebbene sia preferibile far questo che consultare i demoni, tuttavia a me dispiace questa consuetudine di volgere i divini oracoli agli interessi terreni, e alle vanità della vita presente».

+ **Quarto**, se si ricorre al sorteggio nelle elezioni ecclesiastiche, che devono svolgersi sotto **l'ispirazione dello Spirito Santo**. Per cui S. **Beda** nota che «Mattia, ordinato prima della Pentecoste, fu scelto a sorte» perché nella Chiesa non era stata ancora infusa la pienezza dello Spirito Santo; «in seguito invece i sette diaconi furono chiamati all'ordinazione non a sorte, ma mediante la scelta dei discepoli». Diverso però è il caso delle cariche civili, che sono ordinate a disporre dei beni terreni, e nell'assegnazione delle quali spesso gli uomini ricorrono alle sorti, come anche nella spartizione dei beni temporali. Tuttavia nei casi di **urgente necessità** è lecito chiedere mediante le sorti, con la debita riverenza, il giudizio di Dio. Da cui le parole di S. **Agostino** «Se in tempo di persecuzione i ministri di Dio discutono su chi di essi debba rimanere e chi invece fuggire per evitare che la Chiesa rimanga abbandonata in seguito alla fuga o alla morte di tutti, se non si può finire diversamente la discussione, mi pare che si debba ricorrere al sorteggio, per stabilire chi deve fuggire e chi invece rimanere». E altrove egli dice: «Se tu hai del superfluo da dare a chi non ha, e ti trovi nell'impossibilità di dare a due persone, nel caso che ti si presentassero due individui di cui né l'uno né l'altro può giustificare la tua preferenza, sia per l'indigenza, sia per qualche legame con te, non potresti fare nulla di più giusto che tirare a sorte la persona da beneficiare con l'offerta che non puoi dare a entrambi»

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q 95 a. 8, ad arg. 1-2

Sono così risolte anche la prima e la seconda obiezioni.

II^a II^a q 95 a. 8, ad arg. 3

Il giudizio del ferro rovente o dell'acqua bollente ha lo scopo di investigare sul peccato occulto di una persona considerando il risultato di atti compiuti da qualcuno, e in ciò assomiglia al sortilegio; tuttavia per il fatto che qui si attende un effetto miracoloso da Dio, si va oltre i comuni termini del sortilegio. Per cui questo **giudizio è reso illecito** sia perché è ordinato a giudicare cose occulte, riservate al giudizio di Dio, sia perché non è sanzionato dall'autorità divina. Da cui la precisazione del **Papa Stefano V**: «I sacri canoni non ammettono che si possa strappare ad alcuno la confessione ricorrendo alla prova del ferro rovente, o dell'acqua bollente; e quanto non è sancito dall'insegnamento dei Santi Padri non va preteso con superstiziose innovazioni. Infatti a noi è concesso di giudicare i delitti confessati spontaneamente, o quelli accertati da testimoni sicuri, senza distogliere lo sguardo dal timor di Dio. I peccati occulti o sconosciuti invece bisogna lasciarli a colui che - solo conosce il cuore dei figli degli uomini». - E lo stesso si dica della legge del duello: con la sola differenza che qui ci si avvicina maggiormente al concetto ordinario del sorteggio, in

quanto non ci si aspetta un effetto miracoloso; a meno che i duellanti non siano troppo sproporzionati per forza o abilità.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Le vane osservanze superstiziose](#)

Questione 96
Proemio

Ed eccoci a trattare delle **vane osservanze superstiziose**.

Svolgeremo l'argomento in quattro punti:

- [1. Delle vane osservanze per l'acquisto della scienza, praticate dall'arte notoria;](#)
- [2. Delle osservanze ordinate alla trasmutazione di dati corpi;](#)
- [3. Delle vane osservanze ordinate a congetturare la buona o la cattiva fortuna;](#)
- [4. Dell'uso](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia illecito praticare le osservanze **dell'arte notoria**. Infatti:

I^a II^a q. 96 a. 1, arg. 1

Un'azione può essere illecita in due modi: Primo, per la **natura dell'atto**, come l'omicidio o il furto; secondo, per il fatto che è ordinata a un **fine cattivo**, come quando uno fa l'elemosina per vanagloria. Ma le pratiche che si osservano nell'arte notoria non sono illecite nella loro natura: poiché si tratta di certi **digiuni e preghiere fatte a Dio**. Inoltre esse sono ordinate a un **fine buono**, cioè all'**acquisto della scienza**. Quindi praticare tali osservanze non è illecito.

II^a II^a q. 96 a. 1, arg. 2

Si legge in **Daniele 1,17**, che ai fanciulli fedeli all'**astinenza** «**Dio concesse di conoscere e comprendere ogni scrittura e ogni sapienza**». Ma le osservanze dell'arte notoria si riducono precisamente a determinati digiuni e astinenze. Quindi non è illecito praticare tali osservanze.

II^a II^a q. 96 a. 1, arg. 3

Richiedere ai demoni la conoscenza del futuro pare essere peccaminoso per il fatto che essi non possono conoscerlo, essendo ciò proprio di Dio, come si è spiegato [*q. 96, a. 1*]. Ma le verità delle scienze i demoni le conoscono: poiché le scienze riguardano cose necessarie e costanti, che rientrano nella conoscenza umana, e molto più in quella dei demoni i quali, come nota S. Agostino, sono più perspicaci. Quindi praticare l'arte notoria non è peccato, anche se si raggiungesse lo scopo mediante il demonio.

II^a II^a q. 96 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Deuteronomio 18,10 s.**: «**Non si trovi in te chi cerchi di sapere dai morti la verità**», poiché tale ricerca si appoggia sull'aiuto dei demoni. Ora, mediante le osservanze dell'arte notoria la ricerca della

verità è fatta ricorrendo a «segni convenzionali prestabiliti d'accordo coi demoni». Quindi non è lecito praticare l'arte notoria.

IIª IIª q. 96 a. 1. RESPONDEO:

L'arte notoria è illecita e inefficace.

- È **illecita** perché nell'acquisto della scienza **ricorre a dei mezzi che non hanno la capacità di causare la scienza**: quali ad esempio, la considerazione di determinate **figure**, la recita di **parole sconosciute** e altre cose del genere. Perciò quest'arte non si serve di tali mezzi come di cause, ma come di segni. Non però come di segni istituiti da Dio, quali sono i segni sacramentali. Quindi rimane che siano segni **privi di valore, rientrando così nei** «**segni convenzionali stabiliti e combinati con i demoni**». Perciò l'arte notoria, dice **S. Agostino**, «**deve essere ripudiata e fuggita dal cristiano**» come anche le altre «arti illusorie e nocive della superstizione».

- Inoltre quest'arte è **inefficace per acquistare la scienza**. Siccome infatti con essa non si mira ad acquistare la scienza nella maniera che è connaturale all'uomo, cioè scoprendo o imparando da altri, è chiaro che **si attende tale effetto o da Dio o dal demonio**. Ora, è certo che alcuni ebbero la sapienza e la scienza da Dio per infusione, come avvenne per **Salomone**, secondo le parole della Scrittura, **1Re 3,11 s.; 2Cronache 1,11 s.** E anche ai **discepoli** il Signore, **Luca 21,15**, fece la promessa: «**Io vi darò lingua e sapienza, a cui tutti i vostri avversari non potranno resistere, né controbattere**». Ma questo dono non è dato a tutti, né in forza di certe pratiche, bensì ad **arbitrio dello Spirito Santo**, come insegna S. Paolo, **1Corinti 12, 8**: «**A uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza, a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio della scienza**»; e dopo (v. 11) aggiunge: «**Tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole**». Al contrario non spetta ai demoni il compito di illuminare l'intelletto, come si è dimostrato nella Prima Parte [q. 109, a. 3]. Ora, l'acquisto della scienza e della sapienza avviene mediante l'illuminazione dell'intelletto. **Quindi nessuno ha mai acquistato la scienza attraverso i demoni**. Per cui **S. Agostino** scrive che «**secondo Porfirio le pratiche teurgiche**», in cui intervengono i demoni, «**non comunicano all'intelligenza alcuna purificazione che la renda adatta alla visione di Dio, e a penetrare il vero**», come fanno invece tutte le acquisizioni delle scienze. - Tuttavia i demoni, servendosi del linguaggio umano, potrebbero comunicare alcuni dati scientifici; ma non è questo lo scopo a cui mira l'arte notoria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 96 a. 1, ad arg. 1

È una cosa buona acquistare la scienza, ma non l'**acquistarla in modo disonesto**. E questo è appunto lo scopo dell'arte notoria.

IIª IIª q. 96 a. 1, ad arg. 2

Quei fanciulli praticavano l'astinenza non secondo le vane osservanze dell'arte notoria, ma **seguendo le norme della legge divina**, per non contaminarsi con i cibi dei gentili. Essi quindi ricevettero da Dio la scienza per il merito dell'obbedienza, secondo le parole del **Salmista 118, 100**: «**Ho più senno degli anziani, perché osservo i tuoi precetti**».

IIª IIª q. 96 a. 1, ad arg. 3

Domandare ai demoni la conoscenza del futuro è peccato non solo perché essi non lo conoscono, ma anche per il **contatto** che ciò implica con essi: il che avviene anche nel caso presente.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le pratiche ordinate a **trasmutare i corpi**, p. es. a **produrre la guarigione**, o qualcosa del genere, siano **lecite**. Infatti:

II^a II^a q. 96 a. 2, arg. 1

È lecito servirsi delle virtù naturali dei corpi per raggiungere gli effetti corrispondenti. Ma **gli esseri naturali hanno delle virtù occulte di cui l'uomo non può dare una spiegazione**: S. Agostino porta, fra l'altro, l'esempio della calamita che attira il ferro. **Quindi non è illecito servirsi di queste cose per trasmutare i corpi**.

II^a II^a q. 96 a. 2, arg. 2

Come sono soggetti agli astri i corpi prodotti dalla natura, così lo sono pure i corpi prodotti dall'arte. Ma dall'influsso degli astri i corpi naturali ricevono delle virtù occulte che ne accompagnano la specie. **Quindi anche i corpi elaborati dall'arte, come ad es. le immagini, ricevono dagli astri una virtù occulta per produrre determinati effetti**. Quindi non è illecito servirsi di essi, o di altre cose del genere.

II^a II^a q. 96 a. 2, arg. 3

Anche i demoni, come nota S. Agostino, possono in più modi trasmutare i corpi. Ma la loro capacità viene da Dio. Quindi si può ricorrere lecitamente alla loro capacità per produrre le suddette trasmutazioni.

II^a II^a q. 96 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che vanno attribuiti alla **superstizione** «i ritrovati delle arti magiche, gli amuleti e i rimedi condannati dalla medicina stessa, quali sono gli incantesimi, i segni che chiamano caratteri e l'uso di appendere o contrassegnare determinate cose».

II^a II^a q. 96 a. 2. RESPONDEO:

Nei procedimenti che vengono usati per produrre degli effetti corporali si deve considerare se per natura essi hanno la capacità di causare tali effetti. **In tal caso infatti l'azione non è illecita**: poiché è lecito usare le cause naturali per produrre gli effetti corrispondenti. - Se invece essi naturalmente non possono produrre tali effetti, allora ne segue che **non sono adoperati come cause, ma come segni**. E allora rientrano «nei segni convenzionali stabiliti con i demoni». Da cui ancora le parole di **S. Agostino**: «I demoni sono attratti da creature prodotte non da loro, ma da Dio, e le attrattive sono diverse secondo la diversità dei demoni, i quali accorrono non come animali attirati dal cibo, ma come spiriti attratti da quei segni che sono conformi al gusto di ciascuno, e che variano secondo i vari generi di pietre, di erbe, di legni, di animali, di canti e di riti».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 96 a. 2, ad arg. 1

Se ci si limita a fare uso di esseri naturali per produrre degli effetti che si ritengono proporzionati alle loro capacità naturali, allora ciò non è né superstizioso né illecito. **Se però si aggiungono segni, parole o altre vane osservanze** che non possono avere alcuna efficacia di ordine naturale, allora l'azione è superstiziosa e illecita.

II^a II^a q. 96 a. 2, ad arg. 2

Le virtù naturali dei corpi naturali conseguono alle loro **forme sostanziali**, che sono prodotte dall'influsso degli astri: per cui da tale influsso i suddetti corpi ricevono particolari **virtù attive**. **Invece la forma dei corpi elaborati dall'arte deriva dall'idea dell'artefice**; e poiché, come nota Aristotele, essa non va oltre la composizione, l'ordine e la figura, non può avere la virtù naturale di agire. **Di conseguenza tali corpi non ricevono alcuna virtù dai corpi celesti in quanto prodotti dall'arte, ma solo attraverso la loro materia naturale**. È quindi falsa l'opinione di Porfirio il quale pensava, come riferisce S. Agostino, che «con

determinate erbe, pietre, animali, suoni, parole, figure, o con certe rappresentazioni di cose osservate in cielo nei moti degli astri, si possano fabbricare da parte dell'uomo sulla terra degli oggetti capaci di subire i vari influssi delle stelle»; attribuendo così gli effetti delle arti magiche all'influsso dei corpi celesti. Come nota invece **S. Agostino**, «tutto ciò va attribuito ai demoni, i quali si prendono gioco delle anime loro soggette». Perciò anche le cosiddette **immagini astronomiche** devono la loro efficacia all'intervento diabolico. E ciò è indicato dal fatto che su di esse è necessario **incidere dei caratteri**, i quali per natura non hanno operazione alcuna: infatti la figura non è mai principio di un'operazione naturale. Però tra le immagini astronomiche e quelle dei negromanti c'è questa differenza, che in queste ultime ci sono **invocazioni esplicite** e apparizioni del demonio, per cui esse rientrano nei patti stabiliti espressamente col diavolo, mentre nelle prime dai simboli di certe figure, o caratteri, affiorano dei **patti solo taciti**.

IIª IIª q. 96 a. 2, ad arg. 3

Il dominio della divina maestà, a cui sono soggetti anche i demoni, implica che Dio può servirsi di essi come vuole. L'uomo invece non ha ricevuto il dominio sui demoni per potersene servire come vuole, ma deve avere con essi una guerra dichiarata. Perciò in nessun modo è lecito all'uomo ricorrere all'aiuto dei demoni con accordi taciti o espressi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le **osservazioni** ordinate a **prevedere la buona o la cattiva fortuna** non siano illecite. Infatti:

IIª IIª q. 96 a. 3, arg. 1

Tra gli altri infortuni umani ci sono anche le malattie. Ora, le malattie sono precedute da certi segni, che i medici stessi prendono in considerazione. Quindi **prendere in considerazione certi segni premonitori non è illecito**.

IIª IIª q. 96 a. 3, arg. 2

È irragionevole negare ciò che quasi tutti sperimentano. Ma **quasi tutti sperimentano che certi tempi o certi luoghi, l'ascoltare quelle date parole, l'incontrare quei dati uomini o animali, oppure certi atti maldestri o disordinati, contengono presagi di beni o di mali futuri**. È quindi lecito badare a simili cose.

IIª IIª q. 96 a. 3, arg. 3

Le azioni e gli eventi umani sono disposti dalla divina provvidenza secondo un dato ordine, il quale implica che i fatti precedenti stiano a indicare quelli successivi. Per cui le cose capitate ai Padri dell'antico Testamento esprimono simbolicamente quanto si compie in noi, come insegna l'Apostolo [1 Cor 10, 6. 11]. Ma fare attenzione all'ordine che emana dalla divina provvidenza non è illecito. Quindi non è illecito attendere ai presagi di questo genere.

IIª IIª q. 96 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che «si riallacciano ai patti col demonio le **attenzioni prestate a mille sciocchezze**: si osserva così il sussultare di un arto; l'interporsi tra amici che camminano insieme di un sasso, di un cane o di un ragazzo; il calcare la soglia quando si passa davanti alla propria casa; il ritornare a letto se si starnutisce mentre si mettono i calzari; il rientrare in casa se si inciampa nell'uscire. E se poi capita che i topi rodano le vesti, si teme più la superstizione di un male futuro di quanto non dispiaccia il danno presente».

IIª IIª q. 96 a. 3. RESPONDEO:

Tutti quelli che badano a queste cose non le considerano come cause, ma come **indizi o segni di eventi futuri, buoni o cattivi**. Ma questi segni non vengono osservati come dati da Dio, essendo stati introdotti non

dalla **rivelazione divina**, ma dalla **stupidità umana**, con la **cooperazione della malizia dei demoni**, i quali si sforzano di irretire le anime con queste sciocchezze. Perciò è evidente che tutte queste osservanze sono **superstizioni e illecite**. E pare che esse siano i **residui dell'antica idolatria**, secondo la quale si attendeva al volo e al canto degli uccelli, e ai giorni fausti e infausti (il che derivava in qualche modo dalla divinazione fondata sugli astri, da cui dipende la diversità dei giorni): **se non che ora tutte queste pratiche sono fatte senza motivo e senza arte**; per cui sono ancora più vane e superstiziose.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 96 a. 3, ad arg. 1

Le cause delle malattie si producono in noi provocando quei segni dei futuri malanni che i medici possono osservare. Perciò non è cosa illecita se uno considera i preavvisi degli eventi futuri nelle loro cause: come se un servo temesse la frusta osservando l'ira del suo padrone. E lo stesso si potrebbe dire se uno temesse per un bambino l'azione nociva del malocchio, a cui abbiamo accennato nella Prima Parte [q. 117, a. 3, ad 2]. Ma **ciò non vale per le osservanze di cui parliamo**.

IIª IIª q. 96 a. 3, ad arg. 2

Da principio, se furono riscontrati dei fatti veri in queste pratiche, ciò fu dovuto al caso. In seguito però, essendosi gli uomini lasciati irretire da tali osservanze, i fatti capitarono spesso secondo tali rilievi **per inganno del demonio**, «**di modo che gli uomini**», come nota S. **Agostino**: **«irretiti in simili pratiche, divennero più curiosi e si ingolfarono nei lacci molteplici di un pernicioso errore»**.

IIª IIª q. 96 a. 3, ad arg. 3

Nel popolo ebreo, dal quale doveva nascere il Cristo, non solo le parole, ma anche i fatti erano profetici, come insegna S. Agostino. Perciò è lecito considerare tali fatti per nostra istruzione, trattandosi di segni dati da Dio. Ma non tutti gli avvenimenti causati dalla divina provvidenza sono ordinati a essere segni di eventi futuri. Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia illecito portare **appese al collo** delle formule sacre. Infatti:

IIª IIª q. 96 a. 4, arg. 1

La parola di Dio scritta non ha meno efficacia di quella pronunziata. Ma per ottenere certi effetti, come la guarigione degli infermi, è lecito pronunziare delle parole sacre, p. es. il Padre Nostro, l'Ave Maria, o qualsiasi altra invocazione del nome del Signore, stando alla promessa evangelica, **Marco 16, 17 s.**: «**Nel mio nome scacceranno i demoni, parleranno lingue nuove, prenderanno in mano i serpenti**». Perciò è lecito appendere al collo delle formule sacre per difendersi dalle malattie o da altri malanni.

IIª IIª q. 96 a. 4, arg. 2

Le parole sacre operano sul corpo umano non meno che su quello dei serpenti e degli altri animali. Ora, ci sono degli incantesimi che sono efficaci per tenere a freno i serpenti, o per addomesticare altri animali, come si arguisce da quel testo dei Salmi 57, 5 s.: «Come vipera sorda che si tura le orecchie per non udire la voce dell'incantatore, del mago che incanta abilmente». Quindi è lecito appendere al collo delle formule sacre a rimedio degli uomini.

IIª IIª q. 96 a. 4, arg. 3

La parola di Dio non è meno santa delle reliquie dei santi: infatti S. Agostino afferma che «la parola di Dio non è da meno del corpo di Cristo». Ma **portare al collo, o in qualsiasi altro modo, le reliquie dei santi per**

ottenere la loro protezione è cosa lecita. Quindi per lo stesso motivo uno può servirsi per la propria tutela delle parole della Sacra Scrittura pronunziandole o scrivendole.

IIª IIª q. 96 a. 4. SED CONTRA:

Il Crisostomo afferma: «Alcuni portano scritti attorno al collo dei brani del Vangelo. Ma il Vangelo non si legge ogni giorno in chiesa, e non è forse udito da tutti? E se a uno il Vangelo non giova entrando nelle orecchie, come può salvarlo attaccato al collo? Inoltre, dov'è la virtù del Vangelo? Nelle figure delle lettere o nella comprensione del loro significato? Se è nelle figure, fai bene ad attaccarle al collo. Ma se è nella comprensione, giovano più nel cuore che appese al collo».

IIª IIª q. 96 a. 4. RESPONDEO:

In tutti gli incantesimi o formule da portarsi indosso occorre badare a due cose. Primo, **al contenuto di ciò che si porta, o che si scrive**. Poiché se c'è un accenno all'invocazione dei demoni, si tratta di pratiche evidentemente superstiziose e illecite. Parimenti si deve badare a che la formula **non contenga parole sconosciute**, perché sotto di esse non si nasconda qualcosa di illecito. Da cui le parole del Crisostomo: «Sull'esempio dei farisei che dilatavano le loro fibbie, ci sono molti che adesso disegnano, scrivono e portano nomi ebraici di angeli, che agli ignoranti possono parere temibili». - E si deve inoltre badare a che le formule **non contengano delle falsità**. Poiché in tal caso ogni loro efficacia non sarebbe da attendersi da Dio, il quale non può testimoniare il falso. Secondo, si deve badare a che in mezzo alle parole sacre **non siano intercalate delle cose vane**: dei segni, p. es., diversi dal segno della croce. Si badi poi se si ripone fiducia nel modo di scrivere o di confezionare la formula, o in qualsiasi vanità del genere che non riguardi l'onore di Dio. Poiché ciò è da considerarsi superstizione. **Altrimenti è cosa lecita. Infatti nel Decreto di Graziano** si legge: «A nessun cristiano è permesso di ricorrere nel raccogliere erbe medicinali a osservanze o a formule magiche, a meno che non ci si limiti al simbolo della fede, o al Padre Nostro: per rendere onore a Dio soltanto, Creatore di tutte le cose».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 96 a. 4, ad arg. 1

Anche nell'invocare il nome di Dio e nel proferire parole sacre siamo nel lecito se si ha di mira soltanto l'onore di Dio; se invece si bada a qualche **vana osservanza, la cosa è illecita**.

IIª IIª q. 96 a. 4, ad arg. 2

Parimenti non vi è nulla di illecito nelle formule per incantare i serpenti o altri animali se si conta soltanto sulle parole sacre e sulla virtù di Dio. Ma per lo più tali incantesimi implicano delle osservanze illecite, e raggiungono l'effetto con l'aiuto dei demoni: specialmente nel caso dei serpenti, poiché il serpente fu il primo strumento usato dal demonio per ingannare l'uomo. Per cui la Glossa aggiunge: «Si noti che la Scrittura non intende lodare indiscriminatamente ogni fatto da cui prende una similitudine, come è evidente nel caso del giudice che contro voglia esaudì la preghiera della vedova».

IIª IIª q. 96 a. 4, ad arg. 3

Lo stesso discorso vale per l'uso di portare le reliquie. **Se infatti queste vengono portate confidando in Dio e nei santi, di cui appunto sono reliquie, l'uso non è illecito; se però si badasse a delle sciocchezze, come alla forma triangolare del reliquiario, o ad altre cose che non sono connesse con l'onore di Dio e dei santi, l'uso sarebbe superstizioso e illecito.**

IIª IIª q. 96 a. 4, ad arg. S.c.

Il Crisostomo intende condannare questa usanza quando si conta più sulla **figura** delle parole che sul loro **significato**.

[Il giudizio del ferro rovente o dell'acqua bollente ha lo scopo di investigare sul peccato occulto di una persona considerando il risultato di atti compiuti da qualcuno, e in ciò assomiglia al sortilegio; tuttavia per il fatto che qui si attende un effetto miracoloso da Dio, si va oltre i comuni termini del sortilegio. Per cui questo **giudizio è reso illecito** sia perché è ordinato a giudicare cose occulte, riservate al giudizio di Dio, sia perché non è sanzionato dall'autorità divina. Da cui la precisazione del **Papa Stefano V**: «I sacri canoni non ammettono che si possa strappare ad alcuno la confessione ricorrendo alla prova del ferro rovente, o dell'acqua bollente; e quanto non è sancito dall'insegnamento dei Santi Padri non va preteso con superstiziose innovazioni. Infatti a noi è concesso di giudicare i delitti confessati spontaneamente, o quelli accertati da testimoni sicuri, senza distogliere lo sguardo dal timor di Dio. I peccati occulti o sconosciuti invece bisogna lasciarli a colui che - solo conosce il cuore dei figli degli uomini». - E lo stesso si dica della legge del duello: con la sola differenza che qui ci si avvicina maggiormente al concetto ordinario del sorteggio, in quanto non ci si aspetta un effetto miracoloso; a meno che i duellanti non siano troppo sproporzionati per forza o abilità.]

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La tentazione di Dio

Questione 97 Proemio

Passiamo ora a trattare dei **vizi opposti alla virtù di religione per difetto**, i quali presentano un'opposizione diretta alla religiosità: cosicché si possono raccogliere sotto il nome di irreligiosità. **Nel loro numero troviamo tutto ciò che si riduce al disprezzo, o a una mancanza di riverenza verso Dio e le cose sante.** Perciò in primo luogo parleremo dei peccati che consistono in dirette irriverenze verso Dio; e in secondo luogo di quelli che consistono in irriverenze verso le cose sante. **Nella prima serie dovremo affrontare successivamente la presunzione di tentare Dio;** e lo **spergiuro** con il quale si usa senza rispetto il suo nome.

Sul primo argomento tratteremo quattro problemi:

1. In che cosa consista la tentazione di Dio;
2. Se sia peccato;
3. A quale virtù si contrapponga;
4. Confronto tra questo e gli altri peccati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **tentazione di Dio** non consista nel **compiere delle cose contando unicamente sulla sua potenza**. Infatti:

I^a II^a q. 97 a. 1, arg. 1

Dio può essere tentato dall'uomo esattamente come può essere tentato l'uomo da Dio, o da altri uomini, o dal demonio. Ora, non è vero che ogni qual volta l'uomo è tentato c'è qualcuno che conta sulla sua potenza per ottenere un dato effetto. **Perciò neppure tentare Dio significa contare unicamente sulla potenza divina.**

II^a II^a q. 97 a. 1, arg. 2

Tutti coloro che compiono miracoli invocando il nome di Dio contano di ottenerlo unicamente dalla potenza di Dio. Se quindi in ciò consistesse la tentazione di Dio, **tutti quelli che compiono miracoli tenterebbero Dio.**

II^a II^a q. 97 a. 1, arg. 3

È proprio dello stato di perfezione riporre ogni speranza in Dio trascurando ogni soccorso umano. Per cui a commento di quelle parole evangeliche, **Luca 6, 9**: «**Non prendete nulla per il viaggio**», **S. Ambrogio** scrive: «**Dalle parole evangeliche viene indicato quale debba essere l'araldo del regno di Dio: non cerchi l'appoggio di aiuti mondani, ma contando fermamente sulla fede si persuada che quanto meno cerca quegli aiuti, tanto meglio può riuscire**». E **S. Agata** diceva: «**Al mio corpo non ho mai applicato una medicina materiale, ma ho il mio Signore Gesù Cristo, che con la sola parola tutto risana**». Ora, la tentazione di Dio non può consistere in un fatto che rientra nella perfezione. Quindi la tentazione non consiste nel compiere simili cose, in cui si conta unicamente sull'aiuto di Dio.

II^a II^a q. 97 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino fa notare che «**Cristo, non permettendo che la rabbia dei suoi nemici potesse fargli qualcosa, nonostante che egli insegnasse e discutesse pubblicamente, dava una prova della sua divina potenza; al contrario invece fuggendo e nascondendosi voleva dare un esempio alla debolezza umana perché non osi tentare Dio, quando ha la possibilità di compiere qualcosa per fuggire ciò che va temuto**». **Dal che si arguisce che si ha la tentazione di Dio quando uno trascura di compiere quanto può per evitare dei pericoli, contando unicamente sull'aiuto divino.**

II^a II^a q. 97 a. 1. RESPONDEO:

- **Tentare, propriamente, è mettere qualcuno alla prova.** Ora, si può mettere alla prova una persona sia con le parole che con i fatti.

- + **Con le parole** per provare se conosce ciò che domandiamo, o se possa o voglia compierlo.
- + **Con i fatti** quando con ciò che facciamo ne esploriamo la prudenza, il volere o le capacità.

- **Ambedue le due cose, però, possono avvenire in due modi:**

- + **Primo, apertamente:** come quando uno si presenta in qualità di tentatore, come fece Sansone, **Giudici 14,12 ss.**, nel proporre degli enigmi ai Filistei.
- + **Secondo, in maniera insidiosa e occulta:** al modo in cui i farisei tentarono Cristo.

C'è poi un'altra distinzione: talora infatti la tentazione è espressa, come quando con le parole o con i fatti si intende mettere alla prova qualcuno, mentre talora è interpretativa: cioè quando uno, sebbene non intenda mettere altri alla prova, tuttavia agisce o parla in maniera che le sue azioni o le sue parole non sembrano ordinate ad altro che a questo. **Così dunque l'uomo tenta Dio talora con le parole e talora con i fatti.**

- **Con le parole** noi parliamo a Dio quando preghiamo. Perciò uno tenta espressamente Dio con la sua petizione **quando chiede qualcosa per conoscerne la scienza, il potere o il volere.**

- **Tenta invece espressamente Dio con i fatti** chi con le azioni che compie intende mettere alla prova la **potenza, la bontà o la sapienza di Dio.** Tenta poi Dio in maniera quasi interpretativa colui che, senza voler mettere la Divinità alla prova, tuttavia chiede o compie delle cose che non hanno altro scopo che di esplorarne il potere, la bontà o la conoscenza. Quando uno, p. es., fa correre il cavallo per sfuggire ai nemici, non lo fa per provarne la velocità; se invece fa correre il cavallo senza scopo alcuno ciò non pare ridursi ad altro che a

mettere la sua velocità alla prova; e lo stesso si dica di ogni altra cosa. Quando dunque uno per necessità o per un'utilità si affida all'aiuto di Dio nelle sue preghiere o nel suo agire, questo **non è un tentare Dio**; sta scritto infatti, **2Corinti 20,12**: «Non sappiamo che cosa fare: perciò i nostri occhi sono rivolti a te». Quando invece ci si comporta così senza necessità e senza scopo, allora ciò equivale a **tentare Dio**. Per cui a commento di quelle parole della Scrittura **Deuteronomio 6,16**: «Non tenterai il Signore Dio tuo», la **Glossa** afferma: «Tenta Dio colui il quale, pur avendo la possibilità di agire, senza motivo si espone al pericolo per vedere se Dio è capace di liberarlo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 97 a. 1, ad arg. 1

Anche l'uomo talora viene tentato con dei fatti, per vedere se egli possa, sappia o voglia in tali circostanze prestare un aiuto, o impedire un danno.

IIª IIª q. 97 a. 1, ad arg. 2

I santi, quando compiono i miracoli con le loro preghiere, chiedono l'intervento della potenza divina **mossi da qualche scopo o da qualche necessità**.

IIª IIª q. 97 a. 1, ad arg. 3

I predicatori del regno di Dio trascurano i **sussidi temporali** per gravi motivi e per necessità, cioè per attendere più speditamente alla parola di Dio. Perciò nel contare unicamente su Dio essi non lo tentano. Lo tenterebbero invece se abbandonassero i soccorsi umani senza motivo o necessità. Per cui **S. Agostino** ha scritto che «S. Paolo fuggì non perché non credeva in Dio, ma per non tentare Dio rifiutandosi di fuggire quando poteva farlo». Quanto poi a S. Agata, essa doveva avere sperimentato la divina benevolenza o **non avendo sofferto quelle infermità** che esigono la medicina corporale, oppure **avendone provata l'immediata guarigione** da parte di Dio..

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **tentare Dio** non sia un **peccato**. Infatti:

IIª IIª q. 97 a. 2, arg. 1

Dio non può comandare dei peccati. Eppure egli comanda che gli uomini lo mettano alla prova, e quindi che lo tentino, poiché sta scritto, **Malachia 3, 10**: «Portate le decime intere nel tesoro del tempio, perché ci sia cibo nella mia casa; poi mettetemi pure alla prova in questo - dice il Signore degli eserciti -, se io non vi aprirò le cateratte del cielo». Quindi tentare Dio non è un peccato.

IIª IIª q. 97 a. 2, arg. 2

Si può tentare una persona sia facendo la prova della sua scienza o della sua potenza, sia sperimentandone la bontà o il volere. Ma **sperimentare la bontà o il volere di Dio** è cosa lecita, poiché nei **Salmi 33, 9**, si legge: «Gustate e vedete quanto è buono il Signore». E S. Paolo così scriveva, **Romani 12, 2**: «Affinché possiate discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto». Perciò tentare Dio non è un peccato.

IIª IIª q. 97 a. 2, arg. 3

Nessuno viene rimproverato nella Scrittura perché si rifiuta di peccare, ma piuttosto perché commette un peccato. Ora, **il re Acaz** viene rimproverato perché al Signore, il quale gli aveva detto, **Isaia 7,11**: «Chiedi un segno dal Signore tuo Dio», rispose: «Non lo chiederò, non voglio tentare il Signore». Si legge infatti

poco dopo **Isaia 7,13**: «Non vi basta di stancare la pazienza degli uomini, perché ora vogliate stancare anche quella del mio Dio?». - Inoltre di **Abramo** si legge, **Genesi 15,8**, che a proposito della terza promessa *[E gli disse: «Io sono il Signore che ti ho fatto uscire da Ur dei Caldei per darti in possesso questo paese»]* chiese al Signore: «Come potrò sapere che ne avrò il possesso?». E anche **Gedeone**, **Giudici 6, 36 ss.**, chiese al Signore un segno della vittoria promessa. Eppure essi non vengono rimproverati per questo. Quindi tentare Dio non è un peccato.

IIª IIª q. 97 a. 2. SED CONTRA:

Ciò è proibito dalla legge di Dio. È scritto infatti nel **Deuteronomio, 6, 16**: «Non tenterete il Signore vostro Dio».

IIª IIª q. 97 a. 2. RESPONDEO:

Tentare, come si è detto sopra *[a.1]*, è mettere alla prova. Ora, **nessuno fa la prova di cose di cui ha la certezza**. Perciò tentare deriva sempre dall'**ignoranza o dal dubbio** esistenti o in chi tenta, come quando si prova una cosa per conoscerne le qualità, oppure in altre persone, come quando si mette alla prova qualcuno per persuadere gli altri, come fa Dio nel tentare noi uomini. **Ora, ignorare o mettere in dubbio ciò che riguarda le perfezioni divine è un peccato**. Quindi è evidente che tentare Dio per riscontrarne personalmente la potenza è un peccato. **Se però uno mette alla prova quanto riguarda le perfezioni divine non per riscontrare ciò personalmente, ma per darne la dimostrazione ad altri, allora non è un tentare Dio, esistendo una necessità proporzionata, o una pia utilità, e tutte le altre condizioni richieste. Così infatti gli Apostoli pregarono il Signore di compiere prodigi nel nome di Gesù Cristo, perché la virtù di Cristo venisse manifestata agli increduli [Atti 4, 29 s.].**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 97 a. 2, ad arg. 1

Il pagamento delle decime era prescritto dalla legge, come sopra *[q. 87, a. 1]* si è visto. Esso perciò era necessario per l'obbligatorietà del precetto, ed era utile per il motivo accennato, «affinché ci fosse cibo nella casa di Dio». Perciò nel dare le decime gli Ebrei non tentavano Dio. **Le parole poi che seguono, «mettetemi alla prova», non vanno intese in senso causale**, come se si dovessero pagare le decime per provare «se Dio non avrebbe loro aperto le cateratte del cielo», **ma in senso consequenziale**, inquantoché se avessero pagato le decime avrebbero provato per esperienza personale i benefici di Dio.

IIª IIª q. 97 a. 2, ad arg. 2

La conoscenza della bontà o del volere di Dio è duplice. La prima è di **ordine speculativo**. E in questo senso non è lecito dubitare né provare se la volontà di Dio sia buona o se Dio sia soave. - Il secondo tipo di conoscenza della bontà o della volontà divina **è invece di ordine affettivo o sperimentale**, e si ha quando uno prova in se stesso il **gusto della dolcezza divina** e la compiacenza della volontà di Dio: come Dionigi dice di Ieroteo, il quale «apprese le cose divine per averle sperimentate». **Ed è appunto in questo senso che siamo esortati a sperimentare il volere di Dio e a gustarne la soavità.**

IIª IIª q. 97 a. 2, ad arg. 3

Dio voleva dare un segno al re **Acaz** non per lui soltanto, ma **per l'ammaestramento di tutto il popolo**. Perciò egli viene rimproverato di essere di inciampo alla salvezza di tutti, non volendo chiedere quel segno. D'altra parte chiedendolo non avrebbe tentato Dio, sia perché l'avrebbe fatto per suo comando, sia perché la cosa riguardava il vantaggio di tutti.

- **Abramo** invece chiese un segno per ispirazione divina *[Gli disse: «Prendimi una giovenca di tre anni, una capra di tre anni, un ariete di tre anni, una tortora e un piccione»]*, e quindi non fece peccato.

- **Gedeone** al contrario pare che l'abbia chiesto per mancanza di fede, e quindi non può essere scusato dal peccato, come nota in proposito la **Glossa**.

- E così peccò anche **Zaccaria**, **Luca 1,18**, quando disse all'angelo: «Come posso conoscere questo?». Infatti per la sua incredulità fu anche punito **Luca 1,20**.

Si noti però che si può chiedere a Dio un segno in due modi: **Primo**, per esplorare il suo potere, o la verità della sua parola. E ciò di per sé costituisce una tentazione di Dio.

- Secondo, per conoscere **quale sia il volere di Dio a proposito di un'azione da compiere**. E allora non c'è in alcun modo tentazione di Dio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **tentazione di Dio** non si contrapponga alla **virtù della religione**. Infatti:

II^a II^a q. 97 a. 3, arg. 1

La tentazione di Dio ha natura di peccato, come sopra [a. 2] si è detto, perché si dubita di Dio. Ma dubitare delle cose di Dio rientra nel peccato di incredulità, il quale si contrappone alla **fede**. Quindi la tentazione di Dio si contrappone più alla fede che alla religione.

II^a II^a q. 97 a. 3, arg. 2

Sta scritto, **Siracide 18,23**: «Prima della preghiera prepara te stesso, non fare come un uomo che tenta il Signore». E la **Glossa** commenta: «Costui», cioè chi tenta Dio, «domanda come è stato insegnato, ma non agisce come Dio ha comandato». Ora, questo è un atto di **presunzione**, che si contrappone alla **speranza**. Quindi la tentazione di Dio pare un peccato contrario alla speranza.

II^a II^a q. 97 a. 3, arg. 3

A proposito di quelle parole del Salmo [77, 18]: «Nel loro cuore tentarono Dio», la Glossa nota che «tentare Dio è chiedere con inganno: avendo cioè la semplicità nelle parole mentre nel cuore c'è la malizia». Ma l'inganno si contrappone alla virtù della veracità. Quindi la tentazione di Dio non è il contrapposto della religione, bensì della veracità.

II^a II^a q. 97 a. 3. SED CONTRA:

Come si è visto dalla **Glossa**, **tentare Dio è pregarlo in maniera sregolata**. Ora, pregare nel debito modo è un atto di religione, come si è visto sopra [q. 83, a. 15]. Quindi tentare Dio è un peccato contrario alla virtù della religione.

II^a II^a q. 97 a. 3. RESPONDEO:

Il fine della religione, come si è notato [q. 81, a. 5], consiste nel rendere a Dio l'onore dovuto. Perciò tutti gli atti che direttamente costituiscono una **mancanza di rispetto verso Dio si contrappongono alla religione**. Ora, è evidente che tentare una persona è mancarle di rispetto: nessuno infatti osa tentare una persona di cui conosce con certezza l'eccellenza. È quindi evidente che tentare Dio è un peccato **contrario alla virtù della religione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 97 a. 3, ad arg. 1

Come si è visto, è compito della religione protestare la fede con dei segni di onore e di rispetto verso Dio. Quindi è proprio dell'irreligiosità il far sì che un uomo, per l'incertezza della fede, compia atti di irriverenza verso il Signore, tra i quali vi è il tentare Dio. E così tale tentazione è una specie dell'irreligiosità.

IIª IIª q. 97 a. 3, ad arg. 2

Chi prima della preghiera non prepara la sua anima, «perdonando se ha qualcosa verso qualcuno», **Marco 11,25**, oppure non disponendosi altrimenti alla devozione, non fa quanto sta in lui per essere esaudito da Dio. Egli perciò implicitamente tenta Dio. E sebbene tale tentazione implicita derivi da presunzione o da indiscrezione, tuttavia l'atto stesso di trattare con presunzione e senza la debita diligenza le cose che riguardano Dio è un'irriverenza verso la Divinità; poiché sta scritto, **1Pietro 5,6**: «Umiliatevi sotto la potente mano di Dio»; e altrove, **2Timoteo 2,15**: «Sforzati di presentarti davanti a Dio come un uomo degno di approvazione». Perciò anche questo modo di tentare Dio è una specie dell'irreligiosità.

IIª IIª q. 97 a. 3, ad arg. 3

Si dice che uno domanda con inganno non in rapporto a Dio, il quale conosce i segreti dei cuori, ma in rapporto agli uomini. Perciò l'inganno è un fatto accidentale nella tentazione di Dio. E così non ne segue che la tentazione suddetta si opponga direttamente alla veracità.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la tentazione di Dio sia un peccato più grave della superstizione. Infatti:

IIª IIª q. 97 a. 4, arg. 1

Si infligge una punizione più grave per un peccato più grave. Ora, gli Ebrei furono puniti più gravemente per il peccato di aver tentato Dio che per quello di idolatria, che pure è la forma più grave della superstizione: poiché per il peccato di idolatria furono uccisi tremila uomini, come si legge nell'Esodo [32, 28], mentre per il peccato di tentazione tutti furono condannati a morire nel deserto, senza entrare nella terra promessa, come leggiamo nel libro dei Salmi [94, 9. 11]: «Mi tentarono i vostri padri (...). Perciò ho giurato nel mio sdegno: Non entreranno nel mio riposo». Quindi tentare Dio è un peccato più grave della superstizione.

IIª IIª q. 97 a. 4, arg. 2

Un peccato è tanto più grave quanto più è contrario a una virtù. Ma l'irreligiosità, di cui la tentazione di Dio forma una specie, contrasta con la virtù della religione più della superstizione, che ha una certa somiglianza con essa. Perciò la tentazione di Dio è un peccato più grave della superstizione.

IIª IIª q. 97 a. 4, arg. 3

È un peccato più grave mancare di rispetto ai genitori che offrire ad estranei il rispetto dovuto ad essi soltanto. Ora Dio, come dice il profeta Malachia [1, 6], deve essere onorato da noi come Padre di tutti. Perciò Pare che la tentazione di Dio, con la quale gli manchiamo di rispetto, sia un peccato più grave dell'idolatria, con la quale offriamo a una creatura l'onore dovuto a Dio.

IIª IIª q. 97 a. 4. SED CONTRA:

A commento di quel passo del **Deuteronomio 17, 2 ss.**: «Se presso di te si troverà», ecc., la **Glossa** afferma: «Più di ogni altra cosa la legge detesta l'errore e l'idolatria: infatti la scelleratezza più grave è quella di rendere a una creatura gli onori dovuti al Creatore».

IIª IIª q. 97 a. 4. RESPONDEO:

Un peccato contrario alla virtù della religione è tanto più grave quanto più si oppone all'onore di Dio. Ora, con questo onore contrasta meno il dubbio sulla grandezza di Dio che non la certezza contraria. Come infatti chi è ostinato nell'errore è più incredulo di chi dubita delle verità della fede, così **pecca maggiormente contro l'onore dovuto a Dio chi col suo agire asserisce un errore contrario alla divina grandezza che non chi esprime invece un dubbio in proposito.** Ora, chi fa atti di superstizione **asserisce un errore**, come sopra [q. 94, a. 1, ad 1] si è spiegato; **chi invece tenta Dio con le parole o con i fatti esprime un dubbio** in proposito, come si è detto [a. 2]. **Quindi il peccato di superstizione è più grave del peccato della tentazione di Dio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 97 a. 4, ad arg. 1

Il peccato di idolatria non fu punito con quel castigo in maniera adeguata, ma il castigo più grave veniva rimandato all'avvenire, come si legge nella Scrittura [Es 32, 34]: «Io poi, nel giorno della mia visita, li punirò per il loro peccato».

II^a II^a q. 97 a. 4, ad arg. 2

La superstizione ha una certa somiglianza con la religione quanto alla materialità dei suoi atti, che sono simili a quelli della religione, ma quanto al fine è più incompatibile con essa della tentazione di Dio: poiché, come si è visto [nel corpo], è una più grave mancanza di rispetto.

II^a II^a q. 97 a. 4, ad arg. 3

La grandezza di Dio è unica e incomunicabile: per cui attribuire ad altri onori divini equivale ad agire contro l'onore dovuto a Dio. Diverso è invece il caso dell'onore dovuto ai genitori, che può essere attribuito ad altri senza peccato.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Lo spergiuro

Questione 98

Proemio

Ed eccoci a trattare dello **spergiuro.**

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

- 1. Se per lo spergiuro si richieda la menzogna;**
- 2. Se lo spergiuro sia sempre peccato;**
- 3. Se sia sempre peccato mortale;**
- 4. Se sia peccato imporre il giuramento a uno spergiuro.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che per lo **spergiuro** non si richieda la **falsità di quanto uno conferma** col giuramento. Infatti:

I^a II^a q. 98 a. 1, arg. 1

Abbiamo già detto sopra [q. 89, a. 3] che come il giuramento deve essere accompagnato dalla verità, così deve esserlo anche dal giudizio e dalla giustizia. Come quindi si incorre nello spergiuro per difetto di verità, così vi si incorre sia per mancanza di giudizio, quando uno giura senza discrezione, sia per mancanza di giustizia, quando uno giura qualcosa di illecito.

II^a II^a q. 98 a. 1, arg. 2

L'elemento confermando è superiore all'elemento confermato: come nel sillogismo i principi sono superiori alla conclusione. Ora, nel giuramento il nome di Dio serve a confermare l'affermazione di un uomo. Pare quindi che sia più grave lo spergiuro se uno giura per degli dèi falsi che se nelle affermazioni confermate dal giuramento manca la verità.

II^a II^a q. 98 a. 1, arg. 3

S. Agostino [Serm. 180, 2] ha scritto: «Gli uomini giurano il falso quando ingannano, o quando sono ingannati». E fa tre ipotesi: la prima si presenta così: «Supponiamo che giuri un uomo il quale pensa che sia vero il falso che giura». La seconda: «Chi giura sa che si tratta di una falsità, e giura». La terza: «Chi giura pensa che si tratti di una falsità, mentre la cosa è vera». Ma anche in questo caso, egli dice, «si ha uno spergiuro». Quindi si può spergiurare anche giurando la verità. E così per lo spergiuro non si richiede la falsità.

II^a II^a q. 98 a. 1. SED CONTRA:

Lo spergiuro viene definito da Ugo di S. Vittore: «una menzogna confermata con giuramento».

II^a II^a q. 98 a. 1. RESPONDEO:

Gli atti morali, come sopra [q. 92, a. 2; I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6] si è visto, ricevono la loro specificazione dal fine. Ora, il fine del giuramento è la conferma di un enunciato umano. Ma la falsità è incompatibile con tale conferma, poiché un enunciato ottiene conferma per il fatto che viene dimostrato fermamente che è vero; il che non può avvenire per ciò che è falso. Quindi la falsità infirma direttamente il fine del giuramento. E così la perversità del giuramento che è detto spergiuro viene specificata principalmente dalla falsità. Quindi la falsità è nella natura dello spergiuro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 98 a. 1, ad arg. 1

Come dice S. Girolamo: «l'assenza di una di queste tre cose costituisce uno spergiuro». Però con un certo ordine. Al primo posto troviamo, per le ragioni già esposte [nel corpo], l'assenza della verità. Al secondo posto la mancanza di giustizia: chi infatti giura cose illecite incorre per ciò stesso nella falsità, poiché è obbligato a fare il contrario. Al terzo posto infine l'assenza del giudizio: poiché quando uno giura senza discrezione si espone per ciò stesso al pericolo di incorrere nel falso.

II^a II^a q. 98 a. 1, ad arg. 2

Nei sillogismi i principi hanno maggior valore poiché, come dice Aristotele [Phys. 2, 3], hanno la funzione di cause agenti. Ma nelle azioni morali il fine è superiore alla causa agente. Sebbene quindi sia perverso il giuramento fatto con l'invocazione dei falsi dèi, tuttavia lo spergiuro prende il nome da quella perversità del giuramento che ne pregiudica il fine, quando si giura il falso.

II^a II^a q. 98 a. 1, ad arg. 3

Gli atti morali derivano dalla volontà, il cui oggetto è il bene conosciuto. Se quindi il falso è conosciuto come vero, in rapporto alla volontà sarà materialmente falso, ma formalmente vero. Se invece il falso è conosciuto come falso, allora sarà falso sia materialmente che formalmente. Se infine una cosa vera è conosciuta per falsa, essa sarà vera materialmente, e falsa formalmente. Perciò in tutte e tre le ipotesi si riscontra in qualche modo lo spergiuro per una intromissione della falsità. Siccome però in ogni cosa ciò che è formale è sempre più fondamentale di ciò che è materiale, chi giura il falso credendolo vero non è così spergiuro come chi giura il vero credendolo falso. Dice infatti S. Agostino nel brano citato: «Ciò che conta è vedere come le parole escono dal cuore: poiché a rendere colpevole la lingua è la perversità del cuore».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non ogni **spergiuro** sia un **peccato**. Infatti:

II^a II^a q. 98 a. 2, arg. 1

Chiunque non adempie le promesse confermate col giuramento è uno spergiuro. Ma talvolta qualcuno giura di compiere in seguito qualcosa di illecito, p. es. un adulterio o un omicidio, il cui compimento è un peccato. Se quindi commettesse un peccato di spergiuro anche non facendo tali cose, ne seguirebbe [un dubbio insolubile, cioè] uno stato di perplessità.

II^a II^a q. 98 a. 2, arg. 2

Nessuno pecca facendo un bene migliore. Ma in certi casi qualcuno compie tale bene migliore spergiurando: quando uno, p. es., dopo aver giurato di non entrare in religione, o di non compiere qualsiasi altra opera virtuosa, la fa ugualmente. Quindi lo spergiuro non è sempre un peccato.

II^a II^a q. 98 a. 2, arg. 3

Chi giura di compiere la volontà di un altro, se poi non la compie incorre nello spergiuro. Ma talvolta può capitare che non pecchi nel compiere tale volontà: come nel caso in cui gli sia comandato qualcosa che è troppo duro e insopportabile. Perciò non pare che ogni spergiuro sia un peccato.

II^a II^a q. 98 a. 2, arg. 4

Il **giuramento promissorio** si estende al futuro, mentre quello **assertorio** abbraccia il passato e il presente. Ma nel futuro possono capitare delle cose per cui viene a cessare l'obbligazione del giuramento: come quando una città giura di osservare una cosa, e in seguito vengono nuovi cittadini che non hanno fatto quel giuramento; oppure quando un canonico giura di osservare gli statuti di una chiesa, e in seguito ne vengono fatti dei nuovi. Quindi chi trasgredisce in questo modo il giuramento non pare che commetta peccato.

II^a II^a q. 98 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino, parlando dello spergiuro, afferma: «Vedete quanto sia detestabile questa belva, e come debba essere eliminata dalla convivenza umana».

II^a II^a q. 98 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra [q. 89, a. 1] si è visto, **giurare è invocare la testimonianza di Dio**. Ora, è un atto di **irriverenza verso Dio** invocarlo come testimone della falsità: poiché così uno mostra di pensare che Dio non conosca la verità, o che sia disposto a testimoniare il falso. Perciò lo spergiuro è manifestamente un **peccato contrario alla religione**, la quale ha il compito di onorare Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 98 a. 2, ad arg. 1

Chi giura di compiere qualcosa di illecito, giurando commette uno spergiuro, perché il suo giuramento manca di giustizia. Se però poi non adempie la promessa giurata non fa per questo un altro spergiuro, poiché la cosa promessa non era materia di giuramento.

II^a II^a q. 98 a. 2, ad arg. 2

Chi giura di non entrare in religione, di non fare l'elemosina o altre cose del genere, commette uno spergiuro nel giurare, per **mancanza di giudizio**. Perciò quando poi facesse il bene migliore correlativo non compirebbe uno spergiuro, ma il contrario dello spergiuro: infatti **la sua promessa non poteva essere oggetto di giuramento**.

II^a II^a q. 98 a. 2, ad arg. 3

Quando uno giura di compiere la volontà di un altro, va sottintesa la necessaria condizione, che cioè quanto viene comandato sia **lecito, onesto e sopportabile, ossia non esagerato**.

II^a II^a q. 98 a. 2, ad arg. 4

Essendo il giuramento un atto personale, chi diventa cittadino di una città non è obbligato in forza del giuramento a osservare gli impegni a cui la città si era in tal modo obbligata in precedenza. Vi è tenuto però per un certo dovere di fedeltà, in base al quale è obbligato a partecipare anche agli oneri della città, così come è diventato partecipe dei suoi beni. - Il canonico poi che giura di osservare gli statuti di una chiesa non è tenuto in forza del giuramento a osservare quelli futuri, a meno che non intenda obbligarsi a tutti gli statuti, sia passati che futuri. Tuttavia egli è tenuto a osservarli per il loro valore intrinseco, avendo essi una propria obbligatorietà, come sopra [I-II, q. 96, a. 4] si è detto.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che lo spergiuro non sia sempre un **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 98 a. 3, arg. 1

Nei **Canon** [Decretales 2, 24, 15] **si legge**: «Nella questione proposta, cioè se siano assolti dal vincolo del giuramento coloro che giurarono sotto costrizione al fine di conservare la vita o i beni, pensiamo che ci si debba attenere alla prassi dei Romani Pontefici nostri predecessori, i quali dispensarono costoro dal legame del giuramento. Affinché tuttavia si proceda con più cautela, e si tolga ogni occasione di spergiurare, non va detto agli interessati di non osservare il giuramento, ma che se non lo osservano non vanno puniti come per una colpa mortale». Perciò non tutti gli spergiuri sono peccati mortali.

II^a II^a q. 98 a. 3, arg. 2

Come dice il Crisostomo, «è più grave giurare per Dio che per il Vangelo». Eppure non sempre pecca mortalmente chi nel giurare per Dio giura il falso: p. es. **se fa tale giuramento per scherzo, oppure per sbadataggine**. Quindi anche se uno viola il giuramento fatto solennemente sul Vangelo non sempre pecca mortalmente.

II^a II^a q. 98 a. 3, arg. 3

A norma della legge [Decr. di Graz. 2, 6, 1, 17] ci sono alcuni che per lo spergiuro incorrono nella pubblica infamia. Ora, è chiaro che non si incorre in questa infamia per qualsiasi spergiuro, come è detto espressamente nel caso della violazione del giuramento assertorio. Perciò non sempre lo spergiuro è un peccato mortale.

IIª IIª q. 98 a. 3. SED CONTRA:

Tutti i peccati che sono in opposizione con i precetti di Dio sono mortali. Ma lo spergiuro si contrappone al precetto divino, **Levitico 19,12**: «Non giurerai il falso nel mio nome». Quindi è un peccato mortale.

IIª IIª q. 98 a. 3. RESPONDEO:

Secondo il Filosofo, «ciò che è causa di una qualità in qualcos'altro, deve possederla in sé in maniera eminente». Ora, noi vediamo che delle azioni che di per sé sono peccati veniali, o che addirittura sono buone nel loro genere, **se vengono fatte in oltraggio a Dio diventano peccati mortali**. Molto più, dunque, sarà peccato mortale una qualsiasi cosa che per sua natura implichi un oltraggio a Dio. **Ma lo spergiuro implica per se stesso un oltraggio a Dio**: esso infatti è un atto peccaminoso proprio perché è una mancanza di rispetto verso Dio, come si è spiegato [a. prec.]. **È quindi evidente che lo spergiuro è nel suo genere un peccato mortale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 98 a. 3, ad arg. 1

Come si è già detto sopra [*q. 89, a. 7, ad 3*], la costrizione non toglie obbligatorietà al giuramento promissorio rispetto alle cose che uno può lecitamente mantenere. **Se quindi uno non adempie ciò che aveva promesso sotto costrizione, commette pur sempre uno spergiuro e pecca mortalmente. Tuttavia egli può essere dispensato dall'obbligo contratto col giuramento dall'autorità del Sommo Pontefice**: specialmente se fu costretto con una **minaccia** tale «da scuotere un uomo formato». L'affermazione poi che costoro non vanno puniti come per una colpa mortale non va intesa nel senso che non peccano mortalmente, ma nel senso che va loro inflitta una pena minore.

IIª IIª q. 98 a. 3, ad arg. 2

Chi fa uno spergiuro per **scherzo** non evita la mancanza di rispetto verso Dio, anzi in un certo senso la accresce. **Quindi non può essere scusato dal peccato mortale.** - Chi poi giura il falso per **sbadataggine**, se avverte di giurare, e di giurare il falso, non può essere parimenti scusato dal peccato mortale, come neppure dal disprezzo di Dio; **se però non lo avverte**, allora non pare che abbia l'intenzione di giurare: quindi non è colpevole di spergiuro. Tuttavia è più grave il peccato se uno giura solennemente sul Vangelo che se giura per Dio nel parlare comune: sia per lo scandalo, sia per la maggiore deliberazione. Ammesso però che queste circostanze siano uguali, lo spergiuro di chi giura per Dio sarebbe più grave di quello di chi giura per il Vangelo.

IIª IIª q. 98 a. 3, ad arg. 3

Non si incorre nell'infamia legale per tutti i peccati mortali. Quindi non segue che uno non pecchi mortalmente per il fatto che giurando il falso in un giuramento assertorio non è dichiarato infame per legge se non dopo una sentenza definitiva data contro di lui in un processo. Viene poi considerato infame per legge chi viola il giuramento promissorio fatto solennemente per il fatto che dopo aver giurato rimane in suo potere di dare verità al suo giuramento: il che non avviene nel giuramento assertorio.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che commetta peccato colui che esige il giuramento da uno spergiuro. Infatti:

IIª IIª q. 98 a. 4, arg. 1

O egli sa che l'altro giurerà il vero, o sa che giurerà il falso. Se sa che giurerà il vero, è inutile che gli imponga il giuramento. Se invece pensa che giurerà il falso, per parte sua lo induce a peccare. Perciò in nessun modo uno può comandargli di giurare.

IIª IIª q. 98 a. 4, arg. 2

È meno grave ricevere un giuramento che imporlo. Ora, non pare lecito ricevere da qualcuno dei giuramenti, specialmente se costui spergiura: poiché si mostra così di acconsentire a un peccato. Quindi molto meno può essere lecito esigere il giuramento da chi spergiura.

IIª IIª q. 98 a. 4, arg. 3

Nel **Levitico 5,1**, si legge: «**Se una persona pecca perché nulla dichiara, benché abbia udito la voce di un altro che giurava il falso, e sia essa stessa testimone o abbia visto o sappia, scontrerà la sua iniquità**». Dal che risulta che qualora si sappia che una data persona giura il falso, **si è tenuti ad accusarla**. Quindi non è lecito esigere da essa il giuramento.

IIª IIª q. 98 a. 4. SED CONTRA:

Come pecca chi giura il falso, così pecca chi giura per false divinità. Eppure, secondo S. **Agostino**, è lecito servirsi del giuramento degli **idolatri**. Quindi è lecito anche esigere il giuramento da **chi giura il falso**.

IIª IIª q. 98 a. 4. RESPONDEO:

Nel parlare di colui che esige da altri il giuramento, bisogna distinguere:

- Infatti o uno esige il giuramento **a proprio vantaggio e di propria iniziativa**, oppure lo esige per altri in forza dell'ufficio che riveste. Nel caso poi che lo esiga a proprio vantaggio come persona privata, **bisogna ancora distinguere, come fa S. Agostino**.

+ Se infatti uno **non sa che l'altro giurerà il falso**, e quindi dice: «Giuramelo» per potersi fidare, **non c'è peccato**; però è una tentazione umana, in quanto cioè deriva dalla nostra miseria, che ci fa sospettare che l'altro non dica la verità. «E questo è quel male di cui parla il Signore nel Vangelo Matteo 5,37: —Il di più viene dal maligno».

+ Se invece uno **sa che l'altro ha agito contrariamente a quanto dice, e lo costringe ugualmente a giurare, commette un omicidio**. Infatti lo spergiuro col suo peccato si uccide, ma l'altro spinge la mano del suicida».

- Se però uno esige il giuramento **come persona pubblica**, cioè a norma delle leggi e dietro la richiesta di altri, allora non è in colpa se esige il giuramento, qualunque sia il comportamento di chi è sul punto di giurare: poiché non è lui a esigerlo, ma la persona che lo richiede.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 98 a. 4, ad arg. 1

L'argomento vale quando uno esige il giuramento a proprio vantaggio. Tuttavia **non sempre uno sa se l'altro giurerà il vero o il falso**, ma spesso dubita del fatto e crede che l'altro giurerà la verità: e così per certificarsi esige il giuramento.

IIª IIª q. 98 a. 4, ad arg. 2

S. Agostino [Epist. 47] risponde: «Sebbene ci sia stato comandato di non giurare, io non ricordo di aver mai letto nella Sacra Scrittura che sia proibito di ricevere i giuramenti dagli altri». Perciò chi riceve il giuramento

non pecca, a meno che forse di propria iniziativa non costringa a giurare una persona che sa essere disposta a giurare il falso.

II^a II^a q. 98 a. 4, ad arg. 3

Come fa notare **S. Agostino**, in quel passo Mosè non ha dichiarato a chi si deve indicare lo spergiuro di un altro. Perciò si deve pensare che esso vada indicato «**a persone che possono giovare piuttosto che nuocere al colpevole**». - Parimenti egli non ha dichiarato secondo quale ordine vada manifestato. E così pare che vada seguito l'ordine stabilito dal Vangelo, se lo spergiuro è occulto: **specialmente quando non è dannoso per altri**, poiché in tal caso non varrebbe l'ordine del Vangelo, come sopra [q. 33, a. 7] si è visto.

II^a II^a q. 98 a. 4, S.c.

È lecito servirsi del male per il bene, come fa Dio stesso, però **non è lecito indurre al male**. Quindi è lecito ricevere il giuramento di chi è pronto a giurare per false divinità, ma non è lecito indurlo a giurare in tal modo. - Diversa invece è la condizione di chi giura il falso per il vero Dio. Poiché in questo giuramento manca la buona fede che, sempre secondo S. Agostino, si riscontra invece nel giuramento di coloro che giurano il vero per delle false divinità. Perciò nel giuramento di chi giura il falso per il vero Dio non c'è bene alcuno di cui sia lecito servirsi.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Il sacrilegio](#)

Questione 99 Proemio

Veniamo finalmente a trattare di quei **vizi dell'irreligiosità**, nei quali si manca di rispetto alle cose sacre. **Primo, parleremo del sacrilegio; secondo, della simonia.**

Sul primo tema tratteremo quattro argomenti:

- [1. Che cosa sia il sacrilegio;](#)
- [2. Se sia un peccato specificamente distinto;](#)
- [3 Le specie del sacrilegio;](#)
- [4. I castighi del sacrilegio.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il sacrilegio non consista nella violazione di una cosa sacra. Infatti:

I^a II^a q. 99 a. 1, arg. 1

Nel Decreto [di Graz. 2, 17, 4, 29] si legge: «Commettono sacrilegio coloro che discutono le decisioni del principe, mettendo in dubbio che sia degno di onore colui che egli ha eletto». Eppure qui non si accenna per nulla a cose sacre. Quindi il sacrilegio non implica la violazione di una cosa sacra.

II^a II^a q. 99 a. 1, arg. 2

Poco dopo [can. 31] si aggiunge che se uno permette ai Giudei di esercitare uffici pubblici «deve essere scomunicato come sacrilego». Ma gli uffici pubblici non Pare che rientrino nelle cose sacre. Quindi non Pare che il sacrilegio implichi la violazione di cose sacre.

IIª IIª q. 99 a. 1, arg. 3

La virtù di Dio è superiore alla virtù di un uomo. Ma le cose sacre ricevono la santità da Dio. Quindi non possono essere violate dall'uomo. E così il sacrilegio non consiste nella violazione di una cosa sacra.

IIª IIª q. 99 a. 1. SED CONTRA:

S. Isidoro [Etym. 10] scrive che «si dice sacrilego colui che sacra legit, cioè che ruba delle cose sacre».

IIª IIª q. 99 a. 1. RESPONDEO:

Come risulta dalle spiegazioni già date [I-II, q. 101, a. 4], una cosa è detta sacra perché è ordinata al culto divino. Come infatti una cosa ha natura di bene perché è ordinata a un fine buono, così diventa in qualche modo divina se è destinata al culto di Dio, per cui si deve ad essa un certo rispetto che ridonda su Dio stesso. E così tutte le mancanze di rispetto verso le cose sacre costituiscono un'ingiuria verso Dio, e hanno natura di sacrilegio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 99 a. 1, ad arg. 1

Secondo il Filosofo [Ethic 1, 2], il bene comune del popolo è qualcosa di divino. Per questo anticamente i supremi moderatori dello stato erano chiamati divini, quali ministri della divina provvidenza, secondo quelle parole [Sap 6, 4]: «Pur essendo ministri del suo regno, non avete governato rettamente». E così, per una certa analogia, si usa denominare sacrilegio tutto ciò che costituisce una mancanza di rispetto verso il principe, come ad es. mettere in discussione le sue decisioni e l'obbligo di accettarle.

IIª IIª q. 99 a. 1, ad arg. 2

Il popolo cristiano è stato santificato dalla fede e dai sacramenti di Cristo, come dice S. Paolo [1 Cor 6, 11]: «Ma siete stati lavati, siete stati santificati». E S. Pietro [1 Pt 2, 9] afferma: «Voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato». Perciò quanto costituisce un'ingiuria per il popolo cristiano, cioè che siano posti a comandarlo degli increduli, costituisce una mancanza di rispetto per una cosa sacra. Quindi è ragionevole parlare di sacrilegio.

IIª IIª q. 99 a. 1, ad arg. 3

Violazione qui sta per qualsiasi mancanza di onore, o di rispetto. «L'onore» però, come dice il Filosofo [Ethic. 1, 5], «è presso colui che onora, non già presso chi è onorato»; e così anche la mancanza di rispetto è in colui che si comporta in maniera irrispettosa, anche se non fa alcun danno a colui a cui manca di rispetto. Egli quindi, per quanto dipende da lui, viola ciò che è sacro, anche se la cosa non può essere violata.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il sacrilegio non sia un peccato specificamente distinto. Infatti:

IIª IIª q. 99 a. 2, arg. 1

Nel Decreto [di Graz. 2, 17, 4, 29] si legge: «Commettono sacrilegio coloro che agiscono contro la santità della legge per ignoranza, o che la violano e la infrangono per negligenza». Ma ciò avviene in qualsiasi

peccato: poiché, come dice S. Agostino [Contra Faustum 22, 27], «il peccato è una parola, un atto o un desiderio contro la legge di Dio». Quindi il sacrilegio è un peccato generico.

II^a II^a q. 99 a. 2, arg. 2

Nessun peccato specificamente distinto può abbracciare diversi generi di peccati. Ma il sacrilegio abbraccia molti generi di peccati, cioè: l'omicidio, se uno uccide un sacerdote; la lussuria, se uno viola una vergine consacrata, oppure una donna qualsiasi in luogo sacro; il furto, se uno ruba delle cose sacre. Perciò il sacrilegio non è un peccato specificamente distinto.

II^a II^a q. 99 a. 2, arg. 3

Qualsiasi peccato specifico deve potersi riscontrare distinto dagli altri peccati, come dice il Filosofo [Ethic. 5, 2] a proposito dell'ingiustizia specifica. Invece il sacrilegio non si riscontra mai distinto da altri peccati, ma ora è unito al furto, ora all'omicidio [e così via], come si è già notato [ob. 2]. Quindi non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 99 a. 2. SED CONTRA:

Il sacrilegio si contrappone a una virtù specificamente distinta, cioè alla religione, la quale ha il compito di rendere a Dio e alle cose divine l'onore dovuto. Quindi il sacrilegio è un peccato specifico.

II^a II^a q. 99 a. 2. RESPONDEO:

Dove si riscontra una deformità speciale ci deve sempre essere un peccato speciale: poiché la specie in ogni ordine di cose viene desunta dalla loro ragione formale, e non dalla materia o dal soggetto. Ora, nel sacrilegio si riscontra una deformità speciale: cioè la violazione di una cosa sacra mediante una mancanza di rispetto. Quindi esso è un peccato specificamente distinto. E si contrappone alla religione. «La porpora infatti», dice il Damasceno [De fide orth. 4, 3], «divenendo veste del re, ne acquista l'onore e la gloria: al punto che se uno la strappa, viene punito con la pena di morte», come se avesse agito direttamente contro il re. Parimenti, se uno viola una cosa sacra, per ciò stesso agisce contro l'onore dovuto a Dio, e quindi pecca di irreligiosità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 99 a. 2, ad arg. 1

Si dice che agiscono contro la santità della legge coloro che impugnano la legge di Dio: cioè gli eretici e i bestemmiatori. I quali non credendo in Dio incorrono nel peccato di incredulità, e pervertendo le parole della legge incorrono nel sacrilegio.

II^a II^a q. 99 a. 2, ad arg. 2

Nulla impedisce che la ragione specifica di un peccato si estenda e si riscontri in molteplici generi di peccati, dato che dei peccati diversi possono essere ordinati al fine di un unico peccato: esattamente come avviene in quelle virtù che sono subordinate a una sola fra di esse. E così con qualsiasi genere di peccato uno agisca contro l'onore dovuto alle cose sacre, commette formalmente un sacrilegio, anche se materialmente si tratta di peccati di genere diverso.

II^a II^a q. 99 a. 2, ad arg. 3

Talora il sacrilegio si riscontra anche separato da altri peccati, per il fatto che quella data azione non ha altra deformità all'infuori della violazione di una cosa sacra: come quando un giudice strappa da un luogo sacro una persona che altrove avrebbe potuto prendere lecitamente.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le varie specie di sacrilegi non si distinguono in base alla distinzione delle cose sacre. Infatti:

II^a II^a q. 99 a. 3, arg. 1

Una diversità materiale non dà una diversità di specie, se unica è la ragione formale. Ma nella violazione di qualsiasi cosa sacra unica e identica è la ragione formale del peccato, e per il resto non c'è che una diversità materiale. Quest'ultima dunque non basta per costruire diverse specie di sacrilegio.

II^a II^a q. 99 a. 3, arg. 2

Non Pare possibile che alcune cose siano della medesima specie, e tuttavia differiscano specificamente. Ora l'omicidio, il furto e il rapporto sessuale illecito sono specie diverse di peccati. Quindi non possono coincidere in un'unica specie di sacrilegio. Pare quindi che le varie specie del sacrilegio si distinguano secondo le varie specie dei peccati che abbracciano, e non secondo la diversità delle cose sacre.

II^a II^a q. 99 a. 3, arg. 3

Tra le cose sacre vengono incluse anche le persone sacre. Se quindi la violazione di una persona sacra fosse una specie del sacrilegio, ne seguirebbe che tutti i peccati commessi da una persona consacrata sarebbero sacrilegi: poiché qualsiasi peccato viola la persona che lo commette. Quindi le specie del sacrilegio non si desumono dalle cose sacre.

II^a II^a q. 99 a. 3. SED CONTRA:

Gli atti e gli abiti si distinguono secondo gli oggetti. Ma l'oggetto del sacrilegio, come si è visto sopra [a. 1], sono le cose sacre. Quindi le specie del sacrilegio si distinguono secondo la differenza delle cose sacre.

II^a II^a q. 99 a. 3. RESPONDEO:

Abbiamo già detto [ib.] che il peccato di sacrilegio consiste nel mancare di rispetto verso una cosa sacra. Ora, alle cose sacre il rispetto è dovuto a causa della loro santità. Sarà quindi secondo i diversi aspetti che la santità delle cose sacre presenta che bisognerà distinguere le varie specie di sacrilegi: e un sacrilegio sarà tanto più grave quanto maggiore sarà la santità della cosa contro cui si pecca. Ora, la santità viene attribuita sia alle persone sacre, cioè dedicate al culto divino, sia ai luoghi sacri, sia ad altre cose sacre. Ma la santità del luogo è ordinata alla santità delle persone che in esso esercitano il culto verso Dio, come si legge nella Scrittura [2 Mac 5, 19]: «Il Signore aveva eletto non già il popolo a causa di quel luogo, ma quel luogo a causa del popolo». Quindi il sacrilegio commesso contro una persona sacra è più grave di quello commesso contro un luogo sacro. Tuttavia nell'una o nell'altra specie di sacrilegio ci sono diversi gradi secondo la differenza delle persone e dei luoghi. E anche la terza specie del sacrilegio, cioè la violazione delle cose sacre, presenta gradi diversi, secondo la differenza delle cose sacre. Tra queste occupano il primo posto i sacramenti, che servono a santificare gli uomini: e il principale dei sacramenti è il sacramento dell'Eucaristia, che contiene Cristo medesimo. Quindi il sacrilegio commesso contro questo sacramento è il più grave di tutti. - Subito dopo i sacramenti vengono i vasi sacri, consacrati per ricevere i sacramenti; quindi le immagini sacre e le reliquie dei santi, nelle quali vengono in qualche modo onorate o disonorate le persone stesse dei santi. Poi vengono gli oggetti decorativi della chiesa e i paramenti dei ministri del culto. E finalmente i beni, mobili e immobili, destinati al sostentamento dei ministri. Chiunque dunque pecca contro una delle cose suddette commette un peccato di sacrilegio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 99 a. 3, ad arg. 1

La santità che si riscontra in tutte le cose sopra indicate [nel corpo] si presenta sotto aspetti diversi. Perciò la distinzione esistente tra le cose sacre non è soltanto materiale, bensì formale.

IIª IIª q. 99 a. 3, ad arg. 2

Nulla impedisce che due cose sotto un certo aspetto appartengano a una medesima specie, e sotto un altro appartengano a specie diverse: se Socrate, p. es., è bianco, e Platone è nero, convengono entrambi nella specie dell'animalità, ma differiscono nella specie del colore. E così è possibile che due peccati differiscano specificamente per la materia dei loro atti, ma coincidano nell'unica ragione formale di sacrilegio: picchiare una monaca, p. es., è sacrilegio come fornicare con essa.

IIª IIª q. 99 a. 3, ad arg. 3

Qualsiasi peccato commesso da una persona sacra è materialmente, e in un certo qual modo indirettamente, un sacrilegio: per cui S. Girolamo [Bernardo, De consid. 2, 13] afferma che «le frivolezze in bocca a un sacerdote sono un sacrilegio, o una bestemmia». Formalmente però e propriamente sono sacrilegi solo quei peccati che una persona sacra commette direttamente contro la propria consacrazione: come quando ad es. una vergine consacrata a Dio commette fornicazione; e lo stesso si dica per gli altri peccati.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la pena del sacrilegio non debba essere pecuniaria. Infatti:

IIª IIª q. 99 a. 4, arg. 1

Non si è soliti imporre una pena pecuniaria per un delitto capitale. Ma il sacrilegio è un delitto capitale: infatti le leggi civili lo puniscono con la pena di morte. Quindi il sacrilegio non va punito con una pena pecuniaria.

IIª IIª q. 99 a. 4, arg. 2

Un medesimo peccato non va punito due volte, poiché sta scritto [Na 1, 9]: «Non sopravverrà due volte la sciagura». Ora, la pena propria del sacrilegio è la scomunica: scomunica maggiore per le violenze contro una persona sacra, e per l'incendio o lo scasso di una chiesa; scomunica minore per gli altri sacrilegi. Perciò il sacrilegio non va punito con una multa.

IIª IIª q. 99 a. 4, arg. 3

L'Apostolo così scriveva [1 Ts 2, 5]: «Non abbiamo avuto pensieri di cupidigia ». Ma esigendo una pena pecuniaria per la violazione di cose sacre si può dare occasione a ciò. Quindi tale pena non è conveniente per il sacrilegio.

IIª IIª q. 99 a. 4. SED CONTRA:

Nei Canonici [Decr. di Graz. 2, 17, 4, 20] si legge: «Se uno con insolenza o con orgoglio strappa a forza uno schiavo fuggitivo dai portici della chiesa, pagherà novecento soldi». E poche righe più in basso: «Chiunque sarà riscontrato reo di sacrilegio pagherà trecento libbre di argento purissimo».

IIª IIª q. 99 a. 4. RESPONDEO:

Nell'infliggere la pena si devono tenere presenti due cose. Primo, la proporzione, affinché la pena sia giusta: si richiede cioè che «con quelle stesse cose per cui uno pecca, con esse sia poi castigato», come si legge [Sap 11, 16]. E sotto questo aspetto la pena conveniente al sacrilegio, il quale fa ingiuria alle cose sacre, è la scomunica, mediante la quale uno viene privato di esse. - Secondo, si deve tenere presente l'utilità: infatti le pene sono date come medicine, affinché gli uomini spaventati da esse desistano dalla colpa. Ora, il sacrilegio che non rispetta le cose sacre non Pare che possa essere distolto efficacemente dalla colpa con la privazione

delle cose sacre, che egli disprezza. Quindi dalle leggi civili viene applicata la pena di morte, e dalla Chiesa, che non infligge mai la morte corporale, viene applicata una pena pecuniaria: affinché gli uomini si astengano dai sacrilegi almeno a motivo delle pene temporali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 99 a. 4, ad arg. 1

La Chiesa non infligge la pena di morte, ma la sostituisce con la scomunica.

IIª IIª q. 99 a. 4, ad arg. 2

È necessario infliggere due castighi quando uno non basta per distogliere dal peccato. E così fu necessario aggiungere alla scomunica una pena temporale, per reprimere coloro che disprezzano le realtà spirituali.

IIª IIª q. 99 a. 4, ad arg. 3

Se il danaro venisse estorto senza una causa ragionevole, ciò potrebbe essere occasione di cupidigia, ma se è richiesto per correggere dei colpevoli, allora la cosa ha un'utilità evidente. Per cui non rientra nelle occasioni di cupidigia.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La simonia](#)

Questione 100

Proemio

Ed eccoci a parlare della **simonia**.

Su questo tema svolgeremo sei argomenti:

- [1. Che cosa sia la simonia;](#)
- [2. Se sia lecito ricevere danaro per i sacramenti;](#)
- [3. Se sia lecito riceverne per delle attività spirituali;](#)
- [4. Se sia lecito vendere i beni annessi alle cose spirituali;](#)
- [5. Se renda simoniaci soltanto il compenso in danaro, oppure anche la prestazione personale in parole e in opere;](#)
- [6. Le pene contro la simonia.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la simonia non sia «la **deliberata volontà** di comprare o di vendere cose spirituali, o beni annessi a cose spirituali» **Alberto Magno**. Infatti:

Iª IIª q. 100 a. 1, arg. 1

La simonia è una delle tante eresie, poiché nei **Canoni** [Graziano] si legge: «**È più tollerabile l'empia eresia di Macedonio, e di coloro che con lui impugnano lo Spirito Santo, che quella dei simoniaci. Quelli infatti delirando affermano che lo Spirito Santo è una creatura e schiavo del Padre e del Figlio, ma questi addirittura riducono lo Spirito Santo a uno schiavo di loro stessi. Infatti solo chi è padrone di una cosa può venderla, se vuole: si tratti di uno schiavo o di qualsiasi altra cosa da lui posseduta**». Ora,

una colpa contro la fede, come anche la fede stessa, non si produce nella **volontà**, ma nell'**intelletto**, come si è visto sopra [q. 10, a. 2]. Quindi nella definizione della simonia **non si deve parlare di volontà**.

II^a II^a q. 100 a. 1, arg. 2

Peccare deliberatamente è peccare per malizia, che equivale a peccare contro lo Spirito Santo. Se quindi la simonia è una deliberata volontà di peccare, **ne segue che è sempre un peccato contro lo Spirito Santo**.

II^a II^a q. 100 a. 1, arg. 3

Nulla è più spirituale del regno dei cieli. Eppure comprare il regno dei cieli è una cosa lecita, come risulta da quelle parole di S. Gregorio: «Il regno dei cieli vale tutto ciò che tu possiedi». Perciò la simonia non consiste nel proposito di comprare cose spirituali.

II^a II^a q. 100 a. 1, arg. 4

Il termine simonia deriva da Simon Mago, del quale si legge [Atti 8, 18 s.] che «offrì danaro agli Apostoli» per acquistare un potere spirituale, cioè «quello di poter conferire lo Spirito Santo a coloro a cui imponeva le mani». Ma dalla Scrittura non risulta che egli abbia voluto vendere qualcosa. Quindi la simonia non è la volontà di vendere qualcosa di spirituale.

II^a II^a q. 100 a. 1, arg. 5

Oltre alla compravendita ci sono molte altre commutazioni volontarie di beni, quali ad esempio la permuta e la transazione. Perciò la simonia non è definita in modo esauriente.

II^a II^a q. 100 a. 1, arg. 6

Tutto ciò che è annesso allo spirituale è sempre spirituale. Quindi è superfluo aggiungere: «o beni annessi a cose spirituali».

II^a II^a q. 100 a. 1, arg. 7

Secondo alcuni il Papa non può commettere simonia. Ma egli può comprare o vendere beni spirituali. Perciò la simonia non è la volontà di comprare o di vendere cose spirituali, o beni annessi a cose spirituali.

II^a II^a q. 100 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma: «Nessun fedele ignora che comprare o vendere l'altare, le decime e lo Spirito Santo costituisce l'eresia simoniaca».

II^a II^a q. 100 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già spiegato [I-II, q. 18, a. 2], un atto è cattivo nel suo genere per il fatto che cade su una materia indebita. Ora, le cose spirituali sono materia indebita di una compravendita per tre motivi:

- **primo**, perché **un bene spirituale in nessun modo può essere compensato** con una mercede temporale: come dicono i **Proverbi 3, 15**, a proposito della sapienza: «Essa è più preziosa delle perle, e neppure l'oggetto più caro la uguaglia». E così S. Pietro, condannando nella sua radice l'iniquità di Simon Mago, gli disse, **Atti 8, 20**: «Il tuo danaro vada con te in perdizione, perché hai osato pensare di acquistare con il danaro il dono di Dio».

- **Secondo**, perché la materia debita di una vendita può essere solo ciò di cui il venditore è padrone, come risulta evidente in base al testo citato in principio. **Ora, i prelati della Chiesa non sono padroni, ma**

amministratori delle cose sacre, come dice S. Paolo 1Cor 4, 1: «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo, e amministratori dei misteri di Dio».

- **Terzo**, perché la **vendita** ripugna all'origine dei beni spirituali, che derivano dalla **gratuita** volontà di Dio. Per cui il Signore, **Matteo 10, 8**, dice: **«Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date»**. E così l'uomo, vendendo o comprando cose spirituali, **manca di rispetto a Dio e alle cose divine**. Quindi pecca contro la religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 100 a. 1, ad arg. 1

Come la religione consiste nel protestare la fede che però talvolta uno non ha nel cuore, così anche i vizi opposti alla religione implicano una manifestazione di incredulità sebbene quest'ultima non sempre abbia guadagnato la mente. In base a ciò dunque, stando alle manifestazioni esterne, **la simonia viene considerata un'eresia**: poiché per il fatto che uno vende i doni dello Spirito Santo in qualche modo dichiara di essere padrone di tali doni spirituali; il che è eretico. Si deve però notare che Simon Mago, oltre ad aver voluto «comprare col danaro dagli Apostoli la grazia dello Spirito Santo», affermava, come riferisce S. Isidoro [Etym. 8, 5], che il mondo non era stato creato da Dio, ma «da una potenza superiore». Ed è in questo senso che i Simoniaci sono elencati fra gli altri eretici, come si può vedere nel libro di S. Agostino sulle eresie [De Haeres. 1].

IIª IIª q. 100 a. 1, ad arg. 2

Abbiamo già visto sopra [q. 58, a. 4] che sia la giustizia che tutte le sue parti, e per conseguenza tutti i vizi contrari, risiedono nella volontà. Per questo la simonia va definita come un vizio della volontà. - Si aggiunge poi «deliberata» per indicare l'atto della scelta, che è l'elemento principale nella virtù e nel vizio. **Non è detto però che chiunque pecca deliberatamente peccchi contro lo Spirito Santo, bensì solo chi sceglie deliberatamente il peccato disprezzando quanto giova a ritrarre gli uomini dal peccare**, come sopra [q. 14, a. 1] si è visto.

IIª IIª q. 100 a. 1, ad arg. 3

Quando uno dà per amor di Dio ciò che possiede, si dice che compera o acquista il regno dei cieli prendendo il termine «comprare» nel senso lato di meritare. Ma non si tratta di una compera nel pieno significato della parola. Sia perché, come dice S. Paolo [Rm 8, 18], «né le sofferenze del momento presente», né altri doni o opere nostre, «sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi». Sia perché il merito non consiste principalmente nel dono, o nell'atto, o nel travaglio esterno, ma nelle disposizioni interiori.

IIª IIª q. 100 a. 1, ad arg. 4

Simon Mago voleva comprare quel potere spirituale per poi farne commercio: infatti nei Canonici [Decr. di Graz. 2, 1, 3, 8] si legge che «Simon Mago voleva comprare il dono dello Spirito Santo per arricchirsi con la vendita dei miracoli che avrebbe fatto con esso». Perciò quelli che vendono le cose spirituali assomigliano a Simon Mago nelle intenzioni, mentre quelli che le comprano gli assomigliano nelle azioni. Coloro poi che le vendono, nei loro atti imitano piuttosto Giezi, discepolo di Eliseo, di cui la Scrittura [2 Re 5, 20 ss.] racconta che accettò del danaro dal lebbroso guarito. Perciò i venditori dei beni spirituali, oltre che Simoniaci, potrebbero anche essere detti Giezi.

IIª IIª q. 100 a. 1, ad arg. 5

Sotto il termine «compravendita» si intendono tutti i contratti non gratuiti. Quindi, secondo le leggi, non si possono fare con la sola intesa delle parti interessate, senza pericolo di simonia, permutate o transazioni a

proposito di prebende o di benefici ecclesiastici. Il prelato può tuttavia fare d'ufficio queste permutazioni per motivi di utilità, o di necessità.

IIª IIª q. 100 a. 1, ad arg. 6

Come l'anima può vivere da se stessa, mentre il corpo vive per la sua unione con l'anima, così ci sono delle cose che sono spirituali per se stesse, come i sacramenti, e ci sono delle cose che sono dette spirituali perché sono unite con quelle. E così si spiegano le parole dei Canonici [Decr. di Graz. 2, 1, 3, 7]: «Certi beni spirituali non possono sussistere senza le realtà corporali, come neppure l'anima può vivere corporalmente senza il corpo».

IIª IIª q. 100 a. 1, ad arg. 7

Il Papa può incorrere nel peccato di simonia come qualsiasi altro uomo: anzi, il peccato è tanto più grave quanto più alto è il posto che una persona occupa. Sebbene infatti le cose della Chiesa appartengano a lui come all'amministratore principale, non gli appartengono però come a un padrone, o a un possidente. Se egli quindi per un bene spirituale riceve del danaro derivante dalle rendite di una chiesa, non è esente dal peccato di simonia. E così pure egli potrebbe macchiarsi di simonia anche ricevendo da un laico del danaro non proveniente dai beni della Chiesa.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non sia sempre illecito dare del danaro per i sacramenti. Infatti:

IIª IIª q. 100 a. 2, arg. 1

Come vedremo nella Terza Parte [q. 63, a. 6; q. 68, a. 6; q. 73, a. 3], il battesimo è «la porta dei sacramenti». Ma in qualche caso Pare che sia lecito dare del danaro per il battesimo: p. es. quando il sacerdote non volesse battezzare gratuitamente un bambino moribondo. Quindi non è sempre illecito comprare o vendere i sacramenti.

IIª IIª q. 100 a. 2, arg. 2

Il più grande dei sacramenti è l'Eucaristia, che viene consacrata nella messa. Ma per celebrare le messe alcuni sacerdoti riscuotono prebende o accettano danaro. A maggior ragione, quindi, è lecito comprare o vendere gli altri sacramenti.

IIª IIª q. 100 a. 2, arg. 3

Il sacramento della penitenza è strettamente obbligatorio, e consiste soprattutto nell'assoluzione. Ma nell'assolvere da certe scomuniche si esige del danaro. Quindi non è sempre illecito comprare o vendere i sacramenti.

IIª IIª q. 100 a. 2, arg. 4

La consuetudine fa sì che non siano peccati cose che altrimenti sarebbero peccaminose: per cui S. Agostino [Contra Faustum 22, 47] può dire che avere più mogli «non era un peccato quando era una consuetudine». Ma in certi luoghi è consuetudine che nelle consacrazioni dei vescovi, nelle benedizioni degli abati e nelle ordinazioni dei chierici si dia qualcosa per il crisma, per l'olio santo e per altre cose del genere. Per cui ciò non può essere illecito.

IIª IIª q. 100 a. 2, arg. 5

Può capitare che uno in maniera peccaminosa impedisca a un altro l'assunzione all'episcopato o a qualche altra dignità. Ora, a tutti è lecito riscattarsi dall'ingiustizia. Quindi in tal caso è lecito dare del danaro per l'episcopato, o per altre dignità ecclesiastiche.

IIª IIª q. 100 a. 2, arg. 6

Il matrimonio è un sacramento. Eppure c'è chi versa danaro per il matrimonio. Quindi è lecito far pagare i sacramenti.

IIª IIª q. 100 a. 2. SED CONTRA:

Nei Canonici [Graziano] si legge: «Chi dietro versamento di danaro avrà consacrato qualcuno, sia deposto dall'ufficio sacerdotale».

IIª IIª q. 100 a. 2. RESPONDEO:

I sacramenti della nuova legge sono sommamente spirituali, essendo essi la causa della grazia spirituale, che non può essere valutata a prezzo di danaro e che per definizione non può non essere data gratuitamente. I sacramenti però sono amministrati dai ministri della Chiesa, che il popolo ha il dovere di mantenere, secondo le parole dell'Apostolo, **1Corinti 9, 13**: «Non sapete che coloro che celebrano il culto traggono il vitto dal culto, e coloro che attendono all'altare hanno parte dell'altare?». Così dunque dobbiamo concludere che ricevere il danaro per la grazia spirituale dei sacramenti è un peccato di simonia, che non può essere giustificato da alcuna consuetudine: poiché «la consuetudine non può mai pregiudicare la legge naturale, o quella divina» [Decretales]. Per danaro poi si deve intendere «tutto ciò che può essere valutato a prezzo di danaro», come precisa il Filosofo [Ethic. 4, 1]. - Invece non è simonia e non è peccato ricevere qualcosa per il sostentamento di coloro che amministrano i sacramenti, seguendo le norme della Chiesa e le consuetudini legittime: infatti queste offerte non vengono ricevute come una paga, ma come un contributo imposto dalla necessità. Per cui, commentando quel passo di S. Paolo, **1Timoteo 5, 17**: «I presbiteri che esercitano bene la presidenza», ecc., **S. Agostino** afferma: «Ricevano il necessario sostentamento dal popolo, e dal Signore la ricompensa del loro ministero».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 100 a. 2, ad arg. 1

In caso di necessità chiunque può battezzare. E poiché non si deve peccare per nessun motivo, nel caso in cui il sacerdote non volesse battezzare gratuitamente si deve agire come se egli non ci fosse. Per cui in questo caso potrebbe battezzare il bambino o il suo tutore, o un'altra persona qualunque. - Uno potrebbe però lecitamente pagare al sacerdote l'acqua battesimale, che è un puro elemento corporeo. Se invece a chiedere il battesimo fosse un adulto, e ci fosse un imminente pericolo di morte, e il sacerdote si rifiutasse di battezzarlo senza danaro, egli dovrebbe possibilmente farsi battezzare da un'altra persona. E se non potesse ricorrere ad altri, **in nessun modo dovrebbe pagare per il battesimo**, ma piuttosto morire senza battesimo: poiché la mancanza del sacramento sarebbe supplita dal **battesimo di desiderio**..

IIª IIª q. 100 a. 2, ad arg. 2

Il sacerdote non accetta il danaro come paga per la consacrazione dell'Eucaristia o per la celebrazione della messa, il che sarebbe simonia, ma come contributo per il suo **sostentamento**, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

IIª IIª q. 100 a. 2, ad arg. 3

Dagli scomunicati che vengono assolti si esige del danaro non come paga dell'assoluzione, il che sarebbe simoniaco, ma come **pena della colpa precedente** per cui essi furono scomunicati.

IIª IIª q. 100 a. 2, ad arg. 4

Come si è visto sopra, «la consuetudine non può mai pregiudicare la legge naturale o quella divina», che proibisce la simonia. Se quindi per consuetudine si esigesse qualcosa come compenso di un bene spirituale, con l'intenzione di comprare o di vendere, si commetterebbe simonia: specialmente poi se lo si esigesse contro la volontà del contribuente. Se invece si riceve qualcosa come tributo imposto da una consuetudine legittima, non c'è simonia: però quando manca l'intenzione di comprare o di vendere, e si intende soltanto rispettare la consuetudine; il che vale soprattutto quando uno dà spontaneamente. Ma in tutti questi casi bisogna evitare con cura tutto ciò che abbia l'aspetto di simonia o di cupidigia, secondo l'ammonizione dell'Apostolo, **1 Tessalonesi 5, 22**: «Astenetevi da ogni cosa che abbia parvenza di male».

IIª IIª q. 100 a. 2, ad arg. 5

Sarebbe simonia ricorrere al danaro prima che uno abbia acquistato il diritto all'episcopato, o a qualsiasi altra dignità o prebenda, mediante l'elezione o la nomina, per rimuovere gli ostacoli degli oppositori: infatti così uno verrebbe a prepararsi col danaro la via per ottenere qualcosa di spirituale. Ma dopo che uno ha acquistato tale diritto è lecito rimuovere col danaro gli ostacoli ingiustificati.

IIª IIª q. 100 a. 2, ad arg. 6

Alcuni affermano che nel caso del matrimonio sarebbe lecito dare del danaro, poiché in esso non verrebbe conferita la grazia. - Ma ciò non è affatto vero, come vedremo nella Terza Parte [cf. Suppl. q. 42, a. 3]. Perciò dobbiamo rispondere diversamente, e cioè che il matrimonio non è soltanto un **sacramento** della Chiesa, ma anche un **compito naturale**. Quindi **è lecito dare del danaro per il matrimonio in quanto è un compito naturale, mentre è illecito darlo in quanto è un sacramento della Chiesa**. Ed è per questo che i Canonici [Decretales 5, 3, 9] proibiscono di esigere qualcosa per la benedizione delle nozze.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che sia lecito dare e ricevere del danaro per **atti di ordine spirituale**. Infatti:

IIª IIª q. 100 a. 3, arg. 1

L'esercizio del dono profetico è un atto spirituale. Eppure nell'antico Testamento, **1 Sam 9, 7 s.; 1 Re 14, 3**, per l'esercizio della profezia si usava dare un compenso. Quindi è lecito dare e ricevere del danaro per un atto di ordine spirituale.

IIª IIª q. 100 a. 3, arg. 2

La preghiera, la predicazione e la lode divina sono degli atti eminentemente spirituali. Ma per impetrare il **suffragio delle preghiere** si usa dare del danaro alle persone sante, seguendo l'ammonimento del Signore, **Luca 16, 9**: «Procuratevi amici con la disonesta ricchezza». Inoltre **ai predicatori che seminano il bene spirituale** sono dovuti i soccorsi temporali, come dice l'Apostolo, **1 Corinti 9, 11**. Infine a **coloro che cantano le lodi di Dio** nell'ufficio ecclesiastico e ai partecipanti alle processioni viene dato un **compenso**: anzi, talora vengono assegnate per questo delle **rendite annue**. È lecito quindi ricevere un compenso per degli atti di ordine spirituale.

IIª IIª q. 100 a. 3, arg. 3

La scienza non è meno spirituale dell'autorità. Ma per l'uso della scienza è lecito ricevere del danaro: all'avvocato, p. es., è lecito vendere il suo giusto patrocinio, come al medico è lecito vendere il suo consiglio e al maestro il suo insegnamento. Quindi per lo stesso motivo è lecito a un prelado ricevere qualcosa per l'uso della sua autorità spirituale, cioè per le correzioni, le dispense o altre cose del genere.

IIª IIª q. 100 a. 3, arg. 4

La vita religiosa è uno stato di perfezione spirituale. Ma in certi monasteri i religiosi esigono qualcosa dai postulanti per accettarli. Quindi è lecito esigere un compenso per cose di ordine spirituale.

IIª IIª q. 100 a. 3. SED CONTRA:

Nei Canonici [Graziano] si legge: «Tutto ciò che viene elargito dalla consolazione della grazia invisibile non deve essere mai venduto per un guadagno o per un compenso qualsiasi». Ma tutti i beni spirituali di cui stiamo parlando sono elargiti dalla grazia invisibile. Quindi non è lecito venderli per un guadagno o per dei compensi.

IIª IIª q. 100 a. 3. RESPONDEO:

Come i sacramenti sono detti spirituali perché conferiscono la grazia, così anche altre cose sono dette spirituali perché derivano dalla grazia, che è spirituale, o ad essa dispongono. Queste cose però vengono elargite attraverso il ministero di uomini che devono essere mantenuti dal popolo al quale essi amministrano i beni spirituali, secondo l'osservazione di S. Paolo, **1Corinti 9,7**: «Chi mai presta servizio militare a proprie spese? O chi fa pascolare un gregge senza cibarsi del latte del gregge?». Quindi è un atto di simonia vendere o comprare **ciò che di spirituale si trova in questi atti**, mentre è cosa lecita prendere o dare un **compenso per il sostentamento** di chi impartisce i beni spirituali, seguendo le norme della Chiesa e le consuetudini legittime. Si deve però escludere l'intenzione di comprare e di vendere, e non si deve costringere chi non vuol dare ricorrendo alla sottrazione dei beni spirituali da impartire. Ciò infatti darebbe alla cosa l'aspetto di un commercio. - Una volta però che i beni spirituali sono stati impartiti gratuitamente, è lecito in seguito esigere, con l'intervento dell'autorità superiore, da chi può ma non vuole, le contribuzioni stabilite e consuete.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 100 a. 3, ad arg. 1

Come dice **S. Girolamo**, certe offerte erano date ai **veri profeti** per il loro **sostentamento**, non per pagare l'esercizio del dono profetico; i **falsi profeti** invece vi cercavano un **guadagno**.

IIª IIª q. 100 a. 3, ad arg. 2

Coloro che fanno l'elemosina ai poveri per ottenere il suffragio delle loro preghiere non lo fanno con l'intenzione di pagare la preghiera, ma **con una beneficenza gratuita intendono sollecitare le anime dei poveri a pregare per loro generosamente e caritatevolmente**. - Ai predicatori poi vanno dati dei beni temporali per il loro mantenimento, non per pagare la predicazione. Da cui le parole della Glossa: «È imposto dalla necessità accettare di che vivere, ed è imposto dalla carità offrirlo: e tuttavia il Vangelo non è una cosa venale, così da essere predicato per questo. Se infatti lo si vendesse a questo scopo, si venderebbe una cosa di valore a un prezzo vile». - Parimenti anche **le elargizioni di beni temporali che si fanno a coloro che lodano Dio con l'ufficio divino, sia per i vivi che per i morti, non sono date come paga, ma come contributo per il mantenimento**. Ed è con questa intenzione che vengono accettate le elemosine che si è soliti dare per certi trasporti funebri. Se però queste cose vengono fatte in seguito a un contratto, oppure con l'intenzione di comprare o di vendere, sono atti di simonia. **Perciò sarebbe illecito che in una chiesa venisse stabilita la norma di non fare il trasporto funebre se non viene pagata una certa quota: poiché con tale norma si eliminerebbe la possibilità di prestare gratuitamente ad alcuni questo servizio di carità**. La norma sarebbe invece più lecita se si stabilisse che a tutti coloro che daranno una certa elemosina verrà usato un certo trattamento particolare: così infatti non si eliminerebbe la possibilità di concederlo anche ad altri. Inoltre, mentre la prima norma si presenta come un'imposizione, la seconda si presenta invece come un compenso gratuito.

IIª IIª q. 100 a. 3, ad arg. 3

Colui al quale è stato affidato un potere spirituale è obbligato dal suo ufficio a esercitare l'autorità ricevuta; e per il suo **sostentamento** ha dei proventi dalle **rendite ecclesiastiche**. Se quindi uno accettasse qualcosa per l'esercizio della sua autorità spirituale mostrerebbe non l'intenzione di esercitare le funzioni inerenti per dovere all'ufficio da lui accettato, ma di vendere l'esercizio stesso della grazia spirituale. **Per cui non è lecito ai superiori percepire un compenso per una qualsiasi dispensa; né per il fatto che delegano ad altri le loro funzioni;** e neppure perché **correggono i loro sudditi**, o perché si astengono dal correggerli. Tuttavia possono ricevere le provvigioni quando visitano i loro sudditi, non come paga del loro intervento disciplinare, ma come doveroso contributo. **Chi invece possiede la scienza, non riceve per questo un ufficio che lo obblighi a comunicarla agli altri. Quindi egli può ricevere lecitamente la paga del suo insegnamento o del suo consiglio,** non come se volesse vendere la verità o la scienza, ma per prestare la sua opera. - Se però egli fosse tenuto a ciò per ufficio, allora mostrerebbe di voler vendere la verità: per cui peccerebbe gravemente. Come è evidente nel caso di coloro che in certe chiese sono deputati a insegnare ai chierici e agli altri poveri della città, per il quale insegnamento vengono dotati di un beneficio ecclesiastico: costoro non possono ricevere nulla, né per l'insegnamento, né per la celebrazione o l'omissione di certe solennità.

IIª IIª q. 100 a. 3, ad arg. 4

Per l'ingresso in monastero non è lecito esigere o percepire qualcosa come compenso. **Se però il monastero è così povero** da non bastare a nutrire un così gran numero di persone, pur concedendo **il libero ingresso in monastero è lecito ricevere qualcosa per il vitto di colui che chiede di essere ricevuto,** sempre che le risorse del monastero siano insufficienti. - Parimenti è lecito ricevere con più facilità una persona per la devozione che mostra verso il monastero facendo ad esso larghe elemosine; come pure è lecito, al contrario, sollecitare la devozione di una persona verso il proprio monastero mediante benefici temporali, per disporla a entrarvi; sebbene non sia lecito, a norma dei Canonici [Decr. di Graz. 2, 1, 2, 2], dare o ricevere qualcosa per l'entrata in monastero a modo di contratto.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che sia lecito accettare del danaro per i beni connessi con le cose spirituali. Infatti:

IIª IIª q. 100 a. 4, arg. 1

Tutti i beni temporali sono connessi con quelli spirituali: poiché **i beni temporali vanno cercati in vista di quelli spirituali.** Se quindi non è lecito vendere i beni annessi a quelli spirituali non si può vendere nulla. Il che è falso.

IIª IIª q. 100 a. 4, arg. 2

Nulla più dei vasi consacrati è connesso con le cose spirituali. Eppure è possibile vendere tali vasi per redimere i prigionieri, come afferma **S. Ambrogio**. Quindi è lecito vendere i beni che sono connessi con le cose spirituali.

IIª IIª q. 100 a. 4, arg. 3

Le cose connesse con i beni spirituali sono il **diritto di sepoltura**, il **diritto di patronato** e, per gli antichi, il **diritto di primogenitura** (inquantoché i primogeniti, prima della legge [mosaica], avevano l'ufficio di sacerdoti) e finalmente il **diritto di riscuotere le decime**. Ora, **Abramo** comprò da Efron per la sepoltura una spelunca doppia [cf. Gen 23, 8 ss.]. **Giacobbe**, da parte sua, comprò da Esaù il diritto di primogenitura [cf. Gen 25, 31 ss.]. E anche il diritto di patronato passa ad altri con la vendita, e viene concesso in feudo. Anche le decime poi furono in questo modo concesse a dei soldati, e possono essere riscattate. **Finalmente i prelati talora ritengono per sé i frutti delle prebende che devono conferire;** eppure le prebende sono connesse con delle cose spirituali. Quindi è lecito comprare e vendere beni connessi con cose spirituali.

IIª IIª q. 100 a. 4. SED CONTRA:

Il **Papa Pasquale II** [Graziano] afferma: «Uno potrebbe obiettare che chiunque vende una cosa con la quale è impossibile non venderne un'altra, non può non venderle entrambe. Perciò nessuno compri una chiesa, una prebenda, o qualsiasi altro bene ecclesiastico».

IIª IIª q. 100 a. 4. RESPONDEO:

Un bene può essere connesso con le cose spirituali in due modi:

- **Primo, come dipendente da esse:** nel modo in cui ad es. il possesso dei benefici ecclesiastici non è dato che a una persona investita di un ufficio clericale. Perciò questi beni non possono essere mai disgiunti dalle cose spirituali. Quindi in nessun modo può essere lecito venderli, poiché venderli significa mettere in vendita anche le cose spirituali connesse.

- **Ci sono invece dei beni che sono connessi con dei beni spirituali in quanto sono ad essi ordinati:** tali sono ad es. **il diritto di patronato**, che consiste nel presentare dei chierici ai benefici ecclesiastici, e **i vasi sacri**, ordinati all'uso dei sacramenti. Perciò questi beni non presuppongono le cose spirituali, ma piuttosto in ordine di tempo le precedono. Essi quindi possono in qualche modo essere venduti, non però in quanto sono connessi con dei beni spirituali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 100 a. 4, ad arg. 1

I beni temporali sono tutti connessi con quelli spirituali **sotto l'aspetto del fine**. Perciò essi in quanto beni temporali possono essere sempre venduti, mentre **non può mai essere venduta la loro connessione** con i beni spirituali.

IIª IIª q. 100 a. 4, ad arg. 2

Anche i vasi sacri sono annessi ai beni spirituali per il fine a cui sono ordinati. Per cui **non si può vendere la loro consacrazione**; invece **per le necessità della Chiesa e dei poveri** si può vendere la loro **materia**: purché, dopo aver pregato, vengano spezzati; poiché una volta spezzati non vanno più considerati vasi sacri, ma semplice metallo. Se infatti con la stessa materia venissero ricomposti dei vasi consimili, sarebbe necessario ripetere la consacrazione.

IIª IIª q. 100 a. 4, ad arg. 3

La spelonca doppia che **Abramo** comprò per la sepoltura non risulta che fosse una terra consacrata per seppellire. Perciò ad Abramo era lecito comprare quella terra per farvi un sepolcro: come anche adesso sarebbe lecito comprare un campo qualsiasi per costruirvi un cimitero o una chiesa. Tuttavia, siccome anche presso i pagani i luoghi deputati alla sepoltura erano considerati sacri, se Efron intendeva farsi pagare per il diritto di sepoltura, con la vendita egli commise peccato; non peccò invece Abramo nell'acquisto, poiché egli non intendeva comprare altro che un terreno profano. Del resto anche oggi, in caso di necessità, è lecito vendere o comprare un terreno dove un tempo c'era una chiesa, come sopra [ad 2] si è detto per la materia dei vasi sacri. - Oppure si potrebbe scusare Abramo dal peccato per il fatto che egli in tal modo preveniva un possibile affronto. Sebbene infatti Efron gli offrisse gratuitamente la sepoltura, tuttavia Abramo comprese che non avrebbe potuto accettarla senza arrecargli un'offesa. **Il diritto di primogenitura era dovuto a Giacobbe per un'elezione divina, secondo le parole di Malachia 1, 2 s.: «Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù**». Quindi Esaù, vendendo la primogenitura, commise peccato: non però Giacobbe nel comprarla, poiché egli intendeva prevenire contestazioni. **Il diritto di patronato di per sé non può essere né venduto né dato in feudo, ma passa ad altri col territorio che è venduto o concesso.** - Inoltre, come sopra [q. 87, a. 3] si è già notato, **il diritto spirituale [o ecclesiastico] di riscuotere le decime non viene mai concesso ai laici, ma solo si concedono loro dei beni temporali che vanno sotto il nome di decime.** A proposito poi del conferimento

dei **benefici** dobbiamo ritenere che se un vescovo ordina di sottrarre qualcosa dai proventi di un beneficio per destinarli ad usi pii prima di offrirlo a un titolare, non fa nulla di illecito. Se invece egli chiedesse una parte dei frutti del beneficio alla persona a cui lo ha offerto, è come se pretendesse da lui un compenso, per cui non eviterebbe il peccato di simonia.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che sia lecito **dare cose spirituali in compenso di prestazioni personali o verbali**. Infatti:

II^a II^a q. 100 a. 5, arg. 1

S. Gregorio afferma: «Coloro che sono addetti al servizio ecclesiastico è giusto che godano delle ricompense ecclesiastiche». Ma essere addetti ai servizi ecclesiastici rientra nelle **prestazioni personali**. Quindi è lecito conferire i benefici ecclesiastici per le prestazioni personali ricevute.

II^a II^a q. 100 a. 5, arg. 2

Se uno conferisce un beneficio ecclesiastico a una persona per i servizi da essa ricevuti, agisce per motivi carnali, come chi lo conferisce per motivi di parentela. Ma quest'ultima cosa non è un atto di simonia: poiché manca ogni rapporto di compravendita. Quindi non lo è neppure la prima.

II^a II^a q. 100 a. 5, arg. 3

Ciò che viene compiuto solo per accogliere la domanda di qualcuno è da considerarsi compiuto gratuitamente: quindi è esclusa la simonia, che consiste in una compravendita. Eppure il conferimento di un beneficio ecclesiastico per le preghiere di una persona è considerato una prestazione verbale. Quindi tali prestazioni non sono simoniache.

II^a II^a q. 100 a. 5, arg. 4

Gli ipocriti compiono atti spirituali per conseguire la lode degli uomini, lodi che rientrano nelle prestazioni di lingua, o verbali. Ma non per questo gli ipocriti sono detti simoniaci. Quindi con le prestazioni di lingua non si commette simonia.

II^a II^a q. 100 a. 5. SED CONTRA:

Il Papa Urbano II [Graziano] afferma: «Chiunque dà le cose ecclesiastiche non per lo scopo per cui furono istituite, ma le dà o le riceve per il proprio guadagno, dietro prestazioni verbali, personali o di danaro, è simoniaco».

II^a II^a q. 100 a. 5. RESPONDEO:

Come sopra [a. 2] si è detto, col termine danaro si intende «qualunque cosa che possa essere valutata in danaro». Ora, è evidente che la **prestazione** di un uomo è ordinata a un servizio che può essere valutato in danaro: infatti i servitori vengono assunti in seguito a una mercede pecuniaria. Perciò dare una **cosa** [o dignità] **spirituale** per un servizio di ordine temporale prestato, o da prestarsi, **equivale a conferire tale cosa per il danaro, dato o promesso, col quale si può valutare tale prestazione**. Parimenti il fatto che vengano accolte le istanze presentate per ottenere un favore di ordine temporale è ordinato a un vantaggio che può essere valutato in danaro. Perciò, come si commette simonia accettando danaro o qualsiasi altro bene esterno, che rientra nelle «**prestazioni in danaro**», così la si commette anche con le «**prestazioni verbali**», o con quelle «**personali**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 100 a. 5, ad arg. 1

Se un chierico rende a un prelato delle **prestazioni personali oneste e ordinate** alle sue **funzioni spirituali**, cioè al bene della Chiesa o a vantaggio dei suoi ministri, dallo zelo stesso usato in questo servizio è reso degno di un beneficio ecclesiastico, come anche da altre eventuali opere di bene. Perciò qui non vi è un compenso per una prestazione personale. E questo è appunto il caso di cui parla S. Gregorio. - **Se invece si tratta di una prestazione personale disonesta o ordinata a interessi terreni**, come nel caso in cui costui avesse servito il prelato a vantaggio dei suoi parenti, o del suo patrimonio, o per altre cose del genere, **allora si avrebbe un compenso per una prestazione personale, e quindi un atto di simonia.**

IIª IIª q. 100 a. 5, ad arg. 2

Se si conferisce gratuitamente una **dignità spirituale** a qualcuno per motivi di parentela, o di qualsiasi altra affezione carnale, **il conferimento è certamente illecito** e carnale, **ma non è simoniaco: poiché nel caso non si percepisce nulla**, e quindi ciò non rientra nel contratto di compravendita, sul quale si fonda la simonia. Se uno invece conferisce un beneficio ecclesiastico a una persona con l'intenzione, tacita o espressa, di **provvedere indirettamente ai propri parenti**, allora la simonia è evidente.

IIª IIª q. 100 a. 5, ad arg. 3

Prestazioni verbali o di lingua si dicono o le **lodi che ottengono il favore umano**, il quale può essere ottenuto col danaro, oppure anche le suppliche con le quali si può ottenere tale favore, o evitare il disfavore.

- **Se quindi uno mira principalmente a questo, commette simonia.** Ora, **tale pare essere precisamente il caso di chi esaudisce delle suppliche fatte per un indegno.** Per cui tale atto è simoniaco.

- **Se invece vengono fatte delle suppliche per una persona meritevole**, il loro accoglimento non è un atto di simonia: poiché esistono i giusti motivi per conferire incarichi o beni spirituali a chi viene così raccomandato. **Tuttavia la simonia può esserci nell'intenzione**, se uno concede la cosa mosso non dal valore della persona, ma dal favore umano.

- **Se invece uno facesse richiesta per se medesimo**, per ottenere un ufficio con cura d'anime, ne sarebbe reso indegno dalla sua stessa **presunzione**, e quindi le sue suppliche sarebbero per un indegno. Uno però può chiedere lecitamente, se è nel bisogno, un beneficio ecclesiastico senza cura d'anime.

IIª IIª q. 100 a. 5, ad arg. 4

L'ipocrita per la lode cercata non dà qualcosa di spirituale, ma solo delle apparenze: egli quindi non compra, ma piuttosto ruba furtivamente la lode umana. Perciò il suo peccato non rientra nel vizio della simonia.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non sia giusto che i **simoniaci siano puniti con la privazione di quanto hanno acquistato per via simoniaca.** Infatti:

IIª IIª q. 100 a. 6, arg. 1

Si commette simonia per il fatto che si acquistano dei beni spirituali dietro compenso. Ma ci sono dei beni spirituali che non si possono più perdere, una volta ricevuti: come il carattere che viene impresso con la consacrazione. Quindi non è giusto che uno sia punito con la privazione di quanto ha acquistato per via simoniaca.

IIª IIª q. 100 a. 6, arg. 2

Talora può capitare che un vescovo eletto per via simoniaca comandi a un suddito di ricevere gli ordini da lui: e Pare che il suddito sia tenuto a ubbidirgli, finché la Chiesa lo tollera. D'altra parte nessuno può ricevere una cosa da chi non ha il potere di conferirla. Quindi un vescovo non perde l'autorità episcopale per averla acquistata in maniera simoniaca.

II^a II^a q. 100 a. 6, arg. 3

Nessuno deve essere punito per delle cose fatte a sua insaputa e contro la sua volontà: poiché la punizione è dovuta al peccato, che è un atto volontario, come si è visto in precedenza [I-II, q. 74, aa. 1, 2; q. 87, a. 7]. Ora, capita talvolta che uno ottenga in maniera simoniaca un bene spirituale procuratogli da altri a sua insaputa e contro la sua volontà. Perciò egli non va punito con la privazione del bene a lui conferito.

II^a II^a q. 100 a. 6, arg. 4

Nessuno deve trarre un vantaggio dal proprio peccato. Ma se chi ha ricevuto un beneficio ecclesiastico per via simoniaca lo restituisse, questo potrebbe andare a vantaggio di coloro che parteciparono al suo peccato: come nel caso in cui il superiore e tutto il collegio elettivo avessero acconsentito alla simonia. Quindi non sempre è doveroso restituire ciò che fu acquistato per via simoniaca.

II^a II^a q. 100 a. 6, arg. 5

Capita che alcuni siano ricevuti in un dato monastero per via simoniaca, facendovi poi la professione solenne. Ora, nessuno deve essere sciolto dall'obbligo dei voti per una colpa commessa. Perciò uno non deve essere dimesso dal monastero per il fatto che vi è entrato per via simoniaca.

II^a II^a q. 100 a. 6, arg. 6

In questo mondo non va mai inflitta una punizione esterna per i sentimenti interni del cuore, di cui Dio solo è giudice. Ma si commette simonia anche solo con l'intenzione o con la volontà: di volontà infatti si parla nella sua definizione, come si è detto [a. 1, ad 2]. Quindi non sempre uno deve essere privato di quanto possiede per via simoniaca.

II^a II^a q. 100 a. 6, arg. 7

È più vantaggioso essere promossi a incarichi superiori che rimanere in quelli già ricevuti. Ma talora i simoniaci, per una dispensa, vengono promossi a incarichi superiori. Quindi non sempre devono essere privati di quelli ricevuti.

II^a II^a q. 100 a. 6. SED CONTRA:

Nei Canonici [Graziano] si legge: «Chi è già stato ordinato non ottenga alcun giovamento dall'ordinazione o dalla promozione mercanteggiata, ma sia allontanato dalla dignità o dall'incarico acquistato col danaro».

II^a II^a q. 100 a. 6. RESPONDEO:

Nessuno può lecitamente ritenere quanto ha acquistato contro la volontà del padrone legittimo: se un amministratore, p. es., desse a qualcuno parte dei beni del suo padrone contro la sua volontà, chi li ha ricevuti non potrebbe ritenerli lecitamente. Ora il Signore, di cui i prelati delle varie chiese sono gli amministratori e i ministri, ha espressamente comandato che i beni spirituali siano dati gratuitamente, **Matteo 10, 8:** «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date». Perciò chi ha conseguito una qualsiasi realtà spirituale mediante un compenso, non può ritenerla lecitamente. Inoltre i simoniaci, sia quelli che vendono, sia quelli che comprano i beni spirituali, come anche gli stessi mediatori, sono puniti anche con altri castighi:

con la deposizione e con l'infamia, se sono chierici; con la scomunica, se sono laici, come risulta dai Canonici [l. cit.].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 100 a. 6, ad arg. 1

Chi riceve per via simoniaca un **ordine sacro** ne riceve **il carattere per l'efficacia** del sacramento, ma non ne riceve **la grazia, né la facoltà di esercitarlo, poiché ne ha ricevuto il carattere per una specie di furto contro il volere del Signore, che ne è il vero padrone**. Perciò egli è sospeso di diritto: in foro interno, per cui non può esercitare l'ordine ricevuto, e in foro esterno, per cui **nessuno può comunicare con lui nell'esercizio dell'ordine**. E questo qualunque sia la colpa: pubblica od occulta. E neppure può reclamare il danaro dato in maniera disonesta: sebbene l'altro lo ritenga ingiustamente. - Se poi uno è simoniaco per aver conferito un ordine, oppure per aver dato o ricevuto un beneficio, o fatto da mediatore in maniera simoniaca, allora se la cosa è pubblica è sospeso di diritto, sia in foro interno che in foro esterno; se invece la cosa è occulta è sospeso soltanto in foro interno, ma non rispetto agli altri.

IIª IIª q. 100 a. 6, ad arg. 2

Uno non deve piegarsi a ricevere un ordine sacro da un vescovo di cui conosce la promozione simoniaca, non badando né al suo precetto, né alla scomunica. E se ne riceve l'ordinazione non riceve la facoltà di esercitare l'ordine, anche se non sapeva che il vescovo era simoniaco, **ma ha bisogno di una dispensa**. - Alcuni però dicono che se l'interessato non può dimostrare che il vescovo è simoniaco, deve ubbidire ricevendo gli ordini, ma non deve esercitarli senza una dispensa. Tale opinione è però priva di fondamento. Poiché nessuno può ubbidire a una persona per cooperare con essa in un'azione illecita. Ora, **chi è sospeso di diritto, sia in foro interno che in foro esterno, conferisce gli ordini illecitamente**. Quindi per nessun motivo uno può cooperare con lui ricevendone gli ordini. - Se invece uno non è sicuro, non deve credere che il vescovo sia in peccato: quindi deve ricevere gli ordini in buona coscienza. Se però il vescovo fosse simoniaco non per la simonia della sua promozione, ma per altri motivi, allora è possibile ricevere da lui gli ordini sacri, se il peccato è occulto: perché allora, come si è già notato [ad 1], egli non è sospeso in foro esterno, ma solo in foro interno.

IIª IIª q. 100 a. 6, ad arg. 3

Il fatto che uno venga privato di ciò che ha ricevuto non è soltanto la punizione di un peccato, ma talora è anche un **effetto dell'acquisto disonesto: tale è il caso, p. es., di chi compra una cosa da chi non ha il diritto di venderla**. Per cui se uno scientemente e volontariamente riceve in modo simoniaco un ordine sacro o un beneficio ecclesiastico, non solo viene privato di ciò che ha ricevuto, così da essere costretto a cessare dall'esercizio dell'ordine e a restituire il beneficio con i frutti già percepiti, **ma è anche punito con la pubblica infamia, ed è tenuto a restituire non solo i frutti percepiti, bensì anche quelli che un possessore diligente avrebbe potuto ricavarne** (il che però va inteso dei frutti che rimangono una volta detratte le spese fatte per ottenerli, ed eccettuati i frutti che fossero già stati spesi a vantaggio della chiesa). - Se uno invece è stato promosso in maniera simoniaca senza volerlo e senza saperlo, per l'interessamento di altri, viene certamente privato dell'esercizio dell'ordine ed è tenuto a restituire il beneficio con i frutti che rimangono, ma non è tenuto a restituire i frutti consumati, poiché era un possessore in buona fede. Diverso però è il caso se a versare maliziosamente il danaro per la promozione fu un suo nemico; oppure se egli espressamente fece opposizione. Allora infatti egli non è tenuto a rinunciare; a meno che in seguito non abbia acconsentito al contratto, pagando la somma promessa.

IIª IIª q. 100 a. 6, ad arg. 4

Il danaro, i possessi e i frutti ricevuti per via simoniaca devono essere restituiti alla chiesa che ne ha subito l'ingiusta manomissione, anche se il prelato o altri membri del clero di tale chiesa ne furono colpevoli: poiché il loro peccato non deve nuocere agli altri. Tuttavia, per quanto è possibile, si deve fare in modo che i

responsabili non ne abbiamo un vantaggio. - Se poi la colpa ricade sul prelado e su tutto il clero, col permesso dei superiori si deve erogare tutto ai poveri, o a un'altra chiesa.

II^a II^a q. 100 a. 6, ad arg. 5

Se qualcuno è stato ricevuto in un dato monastero in maniera simoniaca, è tenuto a uscirne. E se la simonia fu commessa col suo consenso dopo il Concilio ecumenico [Lat. IV], deve essere espulso dal suo monastero senza speranza di rientrarvi, ed essere posto a fare perpetua penitenza in una regola più rigorosa; oppure, se non esiste un ordine più rigido, in un'altra casa del medesimo ordine. - Se invece il fatto risale a prima del Concilio, il responsabile deve essere confinato in un'altra casa del medesimo ordine. E se ciò non è possibile deve essere tenuto, attraverso una dispensa, nel suo stesso monastero, perché non vada girovagando per il mondo, dopo essere stato però rimosso dal suo posto precedente e assegnato a posti più bassi. Se tuttavia uno è stato ricevuto in maniera simoniaca a sua insaputa, sia prima che dopo il Concilio, dopo aver rinunciato può essere di nuovo accolto, con i mutamenti di luogo a cui abbiamo accennato.

II^a II^a q. 100 a. 6, ad arg. 6

Davanti a Dio **basta l'intenzione a rendere simoniaci**; però quanto alla pena ecclesiastica esterna uno non è punito per questo come simoniaco così da dover rinunciare, ma è [solo] tenuto a pentirsi della sua cattiva intenzione.

II^a II^a q. 100 a. 6, ad arg. 7

Soltanto il Papa può dispensare il beneficiario che è simoniaco in maniera consapevole. Negli altri casi invece può dispensare anche il vescovo: a patto però che prima si rinunci alle cose avute per via simoniaca. Allora il simoniaco riceverà la **dispensa**: o la **piccola** dispensa, che lo ammette alla comunione laica; o quella **grande**, che gli concede di rimanere nel proprio ordine in un'altra chiesa dopo la penitenza; o quella **maggiore**, che gli concede di rimanere nella medesima chiesa, ma negli ordini minori; o addirittura la **massima**, che gli permette anche l'esercizio degli ordini maggiori, senza però la facoltà di ottenere prelature.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La pietà](#)

Questione 101

Proemio

Dopo la religione è logico trattare della **pietà**. I vizi opposti saranno messi in evidenza dallo studio di essa.

Sull'argomento quattro sono i quesiti:

- [1. Quali siano le persone cui si estende;](#)
- [2. Quali i suoi compiti;](#)
- [3. Se la pietà sia una speciale virtù;](#)
- [4. Se per motivi religiosi si possano trascurare i doveri della pietà.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la pietà non si estenda a persone umane determinate. Infatti:

I^a II^a q. 101 a. 1, arg. 1

S. Agostino insegna che «col termine pietà si è soliti intendere propriamente il culto di Dio, che i greci chiamano eusebeia». Ora, il culto di Dio non si riferisce a degli uomini, ma solo a Dio. Quindi la pietà non si estende a persone umane determinate.

II^a II^a q. 101 a. 1, arg. 2

S. Gregorio scrive: «La pietà nel suo giorno offre un convito, poiché riempie il cuore con le opere di misericordia». Ma le opere di misericordia vanno offerte a tutti, come nota S. Agostino. Quindi la pietà non si estende a certe persone in particolare.

II^a II^a q. 101 a. 1, arg. 3

Come insegna il **Filosofo**, oltre alla consanguineità e la concittadinanza ci sono tra gli uomini molti altri legami; e su uno qualsiasi di essi si può fondare l'**amicizia**. Amicizia che pare identificarsi con la virtù della pietà, stando alle parole della **Glossa** su quel testo di S. Paolo, **2Timoteo 3,5**: «con la parvenza della pietà» *[1 Or sappi questo: negli ultimi giorni verranno tempi difficili; 2 perché gli uomini saranno egoisti, amanti del denaro, vanagloriosi, superbi, bestemmiatori, ribelli ai genitori, ingrati, irreligiosi, 3 insensibili, sleali, calunniatori, intemperanti, spietati, senza amore per il bene, 4 traditori, sconsiderati, orgogliosi, amanti del piacere anziché di Dio, 5 aventi l'apparenza della pietà, mentre ne hanno rinnegato la potenza.].* Perciò la pietà non si estende ai soli consanguinei e concittadini.

II^a II^a q. 101 a. 1. SED CONTRA:

Cicerone ha scritto: «La pietà è l'esatto compimento dei nostri doveri verso i parenti e i benefattori della patria».

II^a II^a q. 101 a. 1. RESPONDEO:

Un uomo diviene debitore di altri in più modi, secondo i loro gradi di **dignità** e secondo i diversi **benefici** che ne ha ricevuti. Ora, da ambedue i punti di vista **Dio** è al primo posto, perché infinitamente grande, e causa prima per noi dell'**essere** e dell'**agire**. Al secondo posto invece, come principi dell'**essere** e dell'**agire**, vengono i **genitori** e la **patria**, dai quali e nella quale siamo nati e siamo stati allevati. Così dunque, dopo che a Dio, l'uomo è debitore ai genitori e alla patria. Quindi come spetta alla **religione** prestare culto a Dio, così subito dopo **spetta alla pietà prestare ossequi ai genitori e alla patria**. Ma nell'ossequio verso i genitori è incluso quello relativo a tutti i consanguinei: poiché la loro consanguineità dipende dai nostri genitori, come nota il **Filosofo**. Dell'ossequio poi verso la patria partecipano sia i compatrioti, sia gli amici di essa. **Quindi la pietà si estende principalmente a queste persone.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 101 a. 1, ad arg. 1

Il più include anche il meno. Quindi il culto dovuto a Dio include anche, come elemento particolare, il culto dovuto ai genitori. Da cui le parole della Scrittura, **Malachia 1,6**: «Se io sono padre, dov'è l'onore che mi spetta?». Per questo il termine pietà si riferisce pure al culto verso Dio.

II^a II^a q. 101 a. 1, ad arg. 2

Come spiega **S. Agostino**, «il termine pietà viene usato spesso anche per le opere di misericordia. E penso che ciò sia derivato dal fatto che Dio le ha comandate in una maniera specialissima, fino a protestare di preferirle persino ai sacrifici. E da questo uso si è passati ad attribuire la pietà a Dio stesso».

II^a II^a q. 101 a. 1, ad arg. 3

I legami che abbiamo con la parentela e con i concittadini sono più connessi che non altri legami con il principio del nostro essere. Per questo il termine pietà conviene maggiormente ad essi.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la pietà non provveda al **sostentamento dei genitori**. Infatti:

II^a II^a q. 101 a. 2, arg. 1

Il precetto del decalogo che si riferisce alla pietà suona così, **Esodo 20, 12**: «**Onora il padre e la madre**». Quindi vi si comanda solo una prestazione di **onore**. Quindi alla pietà non spetta di provvedere al **sostentamento dei genitori**.

II^a II^a q. 101 a. 2, arg. 2

Per coloro che è tenuto a sostentare uno deve anche tesoreggiare. Invece l'Apostolo, **2Corinti 12, 14**, afferma che «**i figli non devono tesoreggiare per i genitori**». Quindi essi in virtù della pietà non sono tenuti a sostentarli.

II^a II^a q. 101 a. 2, arg. 3

La pietà non si estende solo ai genitori, ma anche agli altri parenti e ai compatrioti, come si è già notato [a.1]. Ora, non si è tenuti a sostentare tutti i parenti e tutti i compatrioti. Quindi neppure si è tenuti a sostentare i genitori.

II^a II^a q. 101 a. 2. SED CONTRA:

Il Signore nel Vangelo, **Matteo 15, 3 ss.**, [Allora vennero a Gesù da Gerusalemme dei farisei e degli scribi, e gli dissero: **2** «Perché i tuoi discepoli trasgrediscono la tradizione degli antichi? Poiché non si lavano le mani quando prendono cibo». **3** Ma egli rispose loro: «E voi, perché trasgredite il comandamento di Dio a motivo della vostra tradizione? **4** Dio, infatti, ha detto: "Onora tuo padre e tua madre"; e: "Chi maledice padre o madre sia punito con la morte". **5** Voi, invece, dite: "Se uno dice a suo padre o a sua madre: 'Quello con cui potrei assisterti è dato in offerta a Dio', **6** egli non è più obbligato a onorare suo padre o sua madre". Così avete annullato la parola di Dio a motivo della vostra tradizione.] rimprovera i Farisei perché ritraevano i figli dal provvedere al sostentamento dei genitori.

II^a II^a q. 101 a. 2. RESPONDEO:

Due sono le prestazioni a cui hanno diritto i genitori:

- la **prima** essenziale, la seconda accidentale. **Essenzialmente** essi hanno diritto a quanto esige la paternità come tale: cioè, essendo il padre in uno stato di superiorità, in quanto causa del figlio, da questo gli è dovuto **rispetto e obbedienza**.

- **Accidentalmente** però il padre ha anche il diritto di ricevere qualcosa per quanto gli può capitare: **se è infermo**, p. es., ha diritto a essere visitato e assistito, **se è povero** a essere sostentato; e così via. E tutte queste cose rientrano nell'ossequio dovuto. Per cui **Cicerone** afferma che la pietà offre «prestazioni» e «culto»: riferendo le prestazioni all'ossequio, e il culto al rispetto o all'onore; poiché, secondo **S. Agostino**,

«noi possiamo dire di avere un culto per quelle persone che onoriamo spesso col ricordo e con la nostra assistenza».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 101 a. 2, ad arg. 1

Come spiega il Signore nel Vangelo, nell'onore verso i genitori è inclusa ogni prestazione a favore di essi. E ciò perché il sostentamento è strettamente dovuto al padre in forza della sua anzianità.

II^a II^a q. 101 a. 2, ad arg. 2

Essendo il padre causa o principio, a differenza del figlio, che è una realtà derivata da un principio, **di per sé spetta al padre provvedere ai figli**: per cui egli deve sostentarli non solo in un dato momento, ma per tutta la vita, **il che viene fatto «tesoreggiando»**. Però capita accidentalmente che il figlio debba dare qualcosa al padre; e ciò per una necessità contingente in cui è tenuto a provvedere, non comunque a tesoreggiare come per un tempo indefinito: **poiché per natura i figli succedono ai genitori, e non viceversa**.

II^a II^a q. 101 a. 2, ad arg. 3

Come scrive **Cicerone**, il culto e le prestazioni sono dovuti a tutti «i consanguinei e a tutti i benefattori della patria», **ma non a tutti ugualmente, bensì in maniera speciale ai genitori, e agli altri in proporzione alle proprie possibilità e ai loro diritti**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la pietà non sia una virtù speciale distinta dalle altre. Infatti:

II^a II^a q. 101 a. 3, arg. 1

La prestazione di ossequio e riverenza verso qualcuno procede dall'**amore**. Ma tale è il compito della **pietà**. Quindi tale virtù non è distinta dalla **carità**.

II^a II^a q. 101 a. 3, arg. 2

Prestare il culto a Dio è proprio della religione. Ma anche la pietà offre un culto a Dio, come nota S. Agostino. **Quindi la pietà non si distingue dalla religione**.

II^a II^a q. 101 a. 3, arg. 3

La pietà che ha il compito di prestare omaggio alla patria pare identificarsi con la **giustizia legale**, che ha per oggetto il bene comune. Però la **giustizia legale** è una virtù generale, come spiega il Filosofo. Quindi la pietà non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 101 a. 3. SED CONTRA:

Cicerone la enumera fra le parti della giustizia.

II^a II^a q. 101 a. 3. RESPONDEO:

Una virtù è specificamente distinta per il fatto che riguarda un oggetto da un punto di vista speciale. Ora, essendo compito della giustizia rendere ad altri ciò che è loro dovuto, dove c'è un'obbligazione speciale verso una data persona, là si riscontra anche una virtù speciale. Ora una persona, per il fatto che è per natura **causa o principio** della nostra esistenza e del nostro vivere, merita dei **riguardi speciali**. E la pietà ha di

mira precisamente questo principio, in quanto presta servizi e venerazione ai genitori, alla patria e a quanti vi sono ordinati. **Perciò la pietà è una virtù speciale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 101 a. 3, ad arg. 1

Come la religione è una testimonianza della fede, della speranza e della carità, che sono le virtù principali con cui l'uomo è ordinato a Dio, così anche **la pietà è una testimonianza della carità che uno nutre verso i genitori e la patria.**

II^a II^a q. 101 a. 3, ad arg. 2

Dio è principio della nostra esistenza e del nostro vivere in maniera molto superiore ai genitori e alla patria. Perciò **la virtù della religione**, che presta il culto a Dio, è distinta dalla **pietà**, che **lo presta ai genitori e alla patria**. Ma le cose che si riferiscono alle creature vengono attribuite a Dio per una certa sovraeminenza e causalità, come spiega Dionigi. Così dunque il culto di Dio prende il nome di pietà: come anche Dio stesso è detto in maniera eminente nostro Padre.

II^a II^a q. 101 a. 3, ad arg. 3

La pietà riguarda la patria in quanto è un certo **principio della nostra esistenza**; invece la giustizia legale mira al bene della patria in quanto è un **bene comune**. Per cui la giustizia legale, a differenza della pietà, è una virtù di ordine generale.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che per motivi religiosi si possano trascurare i doveri verso i genitori. Infatti:

II^a II^a q. 101 a. 4, arg. 1

Nel Vangelo, **Luca 14, 26**, si legge: «Se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo». Per cui viene detto, **Matteo 4, 22**, a lode di Giacomo e di Giovanni, che essi «lasciate le reti e il padre seguirono Cristo». Ai figli di Levi poi la Scrittura, **Deuteronomio 33, 9**, attribuisce questo merito: «A lui che dice del padre e della madre: Io non li ho visti; che non riconosce i suoi fratelli e ignora i suoi figli. Essi osserveranno la tua parola». Ora, per misconoscere i genitori e gli altri parenti, oppure per odiarli, è necessario omettere i doveri della pietà. Quindi tali doveri vanno trascurati per motivi di religione.

II^a II^a q. 101 a. 4, arg. 2

Nel Vangelo, **Matteo 8, 21 s.; Luca 9, 59 s.**, si legge ancora che a un tale che gli chiedeva: «Permettimi prima di andare a seppellire mio padre», il Signore rispose: «Lascia che i morti seppelliscano i loro morti. Tu va' e annunzia il regno di Dio», che è un compito della religione, mentre il seppellimento dei genitori è un compito della pietà. Quindi per motivi religiosi i doveri di pietà vanno tralasciati.

II^a II^a q. 101 a. 4, arg. 3

Dio è per eccellenza nostro Padre. Ora, come con i doveri della pietà curiamo il culto dei genitori, così con la religione curiamo il culto di Dio. Quindi per il culto religioso vanno trascurati i doveri della pietà.

II^a II^a q. 101 a. 4, arg. 4

I religiosi in forza dei loro voti, che non è lecito trasgredire, sono tenuti alle prescrizioni delle loro regole. E queste proibiscono di soccorrere i genitori: sia per la povertà, che li priva dei loro beni, sia per l'obbedienza, poiché non viene loro concesso di uscire dal chiostro senza il permesso dei superiori. Quindi per motivi religiosi si devono omettere i doveri di pietà verso i genitori.

II^a II^a q. 101 a. 4. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 15, 3 ss.**, il Signore ha rimproverato i Farisei perché insegnavano a sottrarsi agli obblighi verso i genitori per motivi religiosi.

II^a II^a q. 101 a. 4. RESPONDEO:

La religione e la pietà sono due virtù. Ora, **una virtù non può mai essere contraria e incompatibile con un'altra virtù**: poiché secondo il **Filosofo** il bene non è mai contrario al bene. Quindi non è possibile che la pietà e la religione si ostacolino a vicenda, al punto che l'atto dell'una impedisca l'esercizio dell'altra. Infatti l'atto di ogni virtù, come si è già visto sopra **[I-II, q. 18, a. 3]**, è limitato dalle debite circostanze: trascurando le quali l'atto non è più virtuoso, ma peccaminoso. Quindi è compito della pietà prestare ai genitori servizi e riguardi secondo la debita misura. Ma non è una misura giusta che un uomo attenda al culto dei genitori più che al culto di Dio: poiché, come insegna **S. Ambrogio**, **«la pietà verso Dio è superiore agli impegni verso la parentela»**. Se quindi il culto dei genitori ci distogliesse dal culto di Dio, non dovremmo attendere ulteriormente ai doveri verso di essi mettendoci contro Dio. Da cui l'esortazione di **S. Girolamo**: **«Calpesta pure tuo padre, calpesta tua madre, e va'avanti, anzi vola verso il vessillo della croce. Questa crudeltà è il colmo della pietà»**. Perciò in questi casi bisogna tralasciare i doveri verso i genitori per il culto di Dio. - **Se invece prestando l'ossequio dovuto ai genitori non veniamo distolti dal culto suddetto, siamo nell'ambito della pietà**. E così non si dovrà tralasciare la pietà per la religione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 101 a. 4, ad arg. 1

S. Gregorio spiega le riferite parole del Signore dichiarando che **«quando i genitori ci sono di ostacolo nelle vie di Dio, li dobbiamo misconoscere con l'odio e con la fuga»**. Se infatti i nostri genitori ci spingono al peccato, o ci ritraggono dal culto di Dio, sotto questo aspetto li dobbiamo abbandonare e odiare. E in questo senso si dice che i figli di Levi ignorarono la loro parentela: poiché, come si narra nell'**Esodo 32, 26 ss.**, non ne ebbero misericordia, stando al comando di Dio, quando essa cadde nell'idolatria. - Invece Giacomo e Giovanni vengono lodati perché seguirono il Signore dopo aver abbandonato il padre non perché il padre li spingesse al male, ma poiché ritenevano che egli potesse far fronte alla vita in un'altra maniera, mentre essi seguivano Cristo.

II^a II^a q. 101 a. 4, ad arg. 2

Il Signore, come spiega il **Crisostomo**, proibì a quel discepolo di andare a seppellire suo padre poiché **«voleva risparmiargli molti mali, cioè i pianti, i gemiti e tutte le preoccupazioni connesse. Infatti dopo la sepoltura era necessario esaminare il testamento, fare la divisione dell'eredità e altre cose del genere. Ma specialmente lo fece poiché c'erano altri che potevano interessarsi di quel seppellimento»**. Oppure, come dice S. Cirillo [In Lc 9, 59], «quel discepolo non chiese di andare a seppellire il padre già morto, ma di poterlo assistere nella vecchiaia fino alla sepoltura. E il Signore non lo permise, essendoci altri parenti che potevano attendere a tale assistenza».

II^a II^a q. 101 a. 4, ad arg. 3

Ciò che la pietà ci comanda di fare per i genitori dobbiamo riferirlo a Dio, come anche le altre opere di misericordia che prestiamo al prossimo, secondo le parole del Signore, **Matteo 25, 40**: **«Tutto ciò che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli, l'avete fatto a me»**. Se quindi i nostri genitori hanno necessità del

nostro aiuto, non avendo altro sostegno, ed essi non ci spingono a fare cose contrarie a Dio, **non dobbiamo abbandonarli per motivi di religione**. Se invece non possiamo attendere alla loro cura senza peccato, oppure se essi possono fare a meno del nostro soccorso, allora è lecito tralasciare gli obblighi verso di loro per attendere maggiormente agli interessi religiosi.

II^a II^a q. 101 a. 4, ad arg. 4

Il caso di chi è ancora nel secolo è diverso da quello di chi ha già professato in una religione. Infatti chi è nel secolo, se ha i genitori che non possono fare a meno del suo aiuto, non deve entrare in religione: poiché violerebbe il precetto che impone di onorarli. - Sebbene alcuni dicano che anche in questo caso uno potrebbe abbandonarli, affidandoli al soccorso di Dio. Ma se uno riflette bene, ciò **sarebbe un tentare Dio**: poiché in tal modo, sapendo per la saggezza umana come agire, **si esporrebbero i genitori al pericolo nella speranza dell'aiuto di Dio**. Se però i genitori hanno di che vivere, uno potrebbe entrare in religione abbandonando i suoi. Poiché i figli non sono tenuti a sostentare i genitori se non in caso di necessità, come si è detto sopra [ad 3; a. 2, ad 2]. Invece **chi è già professore di una religione è considerato ormai come morto al mondo**. Quindi **per soccorrere i genitori non deve abbandonare il chiostro**, nel quale si è sepolto con Cristo, immischiandosi di nuovo negli affari temporali. Tuttavia, salvando l'obbedienza verso i suoi prelati e lo stato della propria religione, è tenuto a ingegnarsi piamente per trovare il modo di soccorrere i propri genitori.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Osservanza o rispetto

Questione 102

Proemio

Passiamo ora a parlare dell'osservanza e delle sue specie. Di riflesso si conosceranno così i vizi contrari. A proposito del rispetto, o osservanza, esamineremo questi tre punti:

- 1. Se l'osservanza, o rispetto, sia una virtù specificamente distinta dalle altre;**
- 2. Che cosa sia questa osservanza;**
- 3. Il confronto tra essa e la pietà.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'osservanza o rispetto non sia una **virtù specificamente distinta** dalle altre. Infatti:

I^a II^a q. 102 a. 1, arg. 1

Le virtù si distinguono in base al loro oggetto. Ma l'oggetto dell'osservanza non è distinto dall'oggetto della pietà. Infatti **Cicerone** afferma che «il rispetto consiste nell'ossequio e nella deferenza che vengono usati verso uomini superiori in dignità». Ma anche la pietà presta ossequio e deferenza ai genitori, che sono superiori in dignità. Quindi l'osservanza, o rispetto, non è una virtù distinta dalla pietà.

II^a II^a q. 102 a. 1, arg. 2

Come si deve prestare onore e usare deferenza verso gli uomini costituiti in dignità, così lo si deve fare anche verso coloro che eccellono nella scienza e nella virtù. Ora, non esiste una virtù speciale fatta per rendere onore e deferenza alle persone virtuose e sapienti. Quindi neppure è una virtù specificamente distinta quella che ci porta a prestare deferenza e onore alle persone che ci sono superiori in dignità.

II^a II^a q. 102 a. 1, arg. 3

Agli uomini costituiti in autorità si devono molte cose che siamo tenuti a rendere per legge; e vi accenna S. Paolo in quel testo, **Romani 13,7**: «**Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo il tributo**», ecc. Ma le cose a cui siamo tenuti per legge appartengono alla giustizia legale, oppure alla virtù specifica della giustizia. Perciò l'osservanza non è per se stessa una virtù specificamente distinta dalle altre.

II^a II^a q. 102 a. 1. SED CONTRA:

Cicerone enumera l'osservanza, o rispetto, tra le altre parti della giustizia, che sono virtù speciali.

II^a II^a q. 102 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già notato [*q. 101, a. 1*], le virtù vanno distinte seguendo i medesimi gradi di dignità delle varie persone alle quali dobbiamo qualcosa. Ora, come il nostro padre carnale partecipa la natura di principio, che nella sua universalità è in Dio, così **anche le persone che hanno un compito direttivo su di noi sono partecipi in qualche modo della paternità**. Poiché il padre è principio o causa della generazione, dell'educazione, della formazione intellettuale e di quanto appartiene al perfetto sviluppo della vita umana, **ma anche la persona costituita in autorità è quasi principio del nostro vivere per certe determinate cose**: come il **capo dello stato** è principio negli affari civili, il **capo dell'esercito** nelle cose di guerra, **l'insegnante** in quelle di scuola, e così via. E così tutte queste persone vengono denominate padri, data la somiglianza dei compiti. **In tal senso p. es. si espressero i servi di Naaman**, come riferisce la Scrittura, **2Re 5,13**: «**Padre, se il profeta ti avesse ordinato di fare una cosa difficile**», ecc. Quindi come al disotto della religione, che ha il compito di tributare un culto a Dio, troviamo immediatamente la pietà, che ci fa ossequianti ai genitori, così **al disotto della pietà troviamo l'osservanza, con la quale tributiamo ossequio e rispetto alle autorità**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 102 a. 1, ad arg. 1

Anche la religione, come si è già detto [*q. 101, a. 3, ad 2*], è una **pietà di ordine superiore**, e tuttavia la pietà propriamente detta è distinta dalla religione. Parimenti la pietà può presentarsi come un'**osservanza di ordine superiore**, e tuttavia l'osservanza in senso stretto è distinta dalla pietà.

II^a II^a q. 102 a. 1, ad arg. 2

Per il fatto che uno è costituito in autorità non solo ha una superiorità sugli altri, ma ha pure il potere di **governare i suoi sudditi**. Perciò egli allora riveste la natura di principio, quale guida di altri. Invece per il fatto che uno eccelle nella scienza o nella virtù non riveste la natura di principio rispetto agli altri, ma ha solo un valore in se medesimo. **Per questo c'è una virtù speciale che ha il compito di prestare onore e ossequio alle autorità costituite**. - Siccome però la scienza, la virtù e altre simili perfezioni rendono una persona capace di autorità, il rispetto che si ha verso chiunque per la sua eccellenza si riduce a questa medesima virtù.

II^a II^a q. 102 a. 1, ad arg. 3

La **giustizia** come virtù specifica ha il compito di **rendere con perfetta uguaglianza** quanto è dovuto a ciascuno. Ma questa uguaglianza non può aversi nei riguardi delle persone virtuose, e di coloro che esercitano bene la loro autorità: come neppure riguardo a Dio o ai genitori. E così tale compito spetta a una **virtù annessa**, non già alla virtù specifica della giustizia, che è una virtù cardinale. - Quanto poi alla giustizia legale essa abbraccia gli atti di tutte le virtù, come si è detto sopra [q. 58, aa. 5, 6].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'osservanza non abbia il compito di prestare **rispetto e onore a coloro che sono costituiti in autorità**. Infatti:

II^a II^a q. 102 a. 2, arg. 1

Come nota S. Agostino, noi rispettiamo quelle persone che abbiamo in onore: dal che risulta che il rispetto e l'onore sono la stessa cosa. Perciò non è esatto dire che l'osservanza ha il compito di rendere alle persone costituite in dignità rispetto e onore.

II^a II^a q. 102 a. 2, arg. 2

La giustizia ha il compito di rendere quanto è dovuto. Quindi anche l'osservanza, che è tra le parti della giustizia. Ma non a tutti quelli che sono costituiti in autorità siamo tenuti a rendere rispetto e onore, bensì solo ai nostri superiori. Quindi non è esatto affermare che l'osservanza ha il compito indicato.

II^a II^a q. 102 a. 2, arg. 3

Ai nostri superiori costituiti in autorità non solo dobbiamo l'onore, ma anche il timore e la presentazione di determinate offerte, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 13,7**: «**Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi il tributo il tributo; a chi le tasse le tasse; a chi il timore il timore; a chi il rispetto il rispetto**». Inoltre dobbiamo ad essi riverenza e sottomissione, come dice altrove, **Ebrei 13, 17**, l'Apostolo: «**Obbedite ai vostri capi e state loro sottomessi**». Perciò non è giusto concludere che l'osservanza ha il compito di prestare il rispetto e l'onore.

II^a II^a q. 102 a. 2. SED CONTRA:

Cicerone insegna che «l'osservanza è la virtù mediante la quale si presta **rispetto e onore** alle persone che ci sono superiori in autorità».

II^a II^a q. 102 a. 2. RESPONDEO:

Le persone costituite in autorità hanno il compito di governare i sudditi. Ma governare significa muovere qualcuno verso il debito fine: come fa il pilota che governa la nave conducendola al porto. Ora, chi muove ha sempre una superiorità e un potere rispetto a ciò che è mosso. Perciò in chi è costituito in autorità si deve considerare innanzitutto l'**eccellenza del suo stato**, che implica un **potere sui sudditi**, e in secondo luogo il **compito del governare**. Ora, a causa della loro eccellenza è dovuto a tali persone **l'onore**, che è appunto il riconoscimento della superiorità di qualcuno. Invece a causa del compito di governare è dovuto ai superiori il **rispetto**, che consiste in un certo **ossequio**, per cui si **ubbidisce** al loro comando e **si offre qualcosa in cambio dei loro benefici**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 102 a. 2, ad arg. 1

Nel rispetto non è incluso soltanto l'onore, ma anche tutti gli altri atti doverosi di subordinazione verso un'altra persona.

II^a II^a q. 102 a. 2, ad arg. 2

Come sopra [q. 80] si è detto, il debito è di due specie. C'è il debito legale, a rendere il quale si è tenuti per legge. E in questo senso siamo tenuti a rendere onore e rispetto a coloro che sono costituiti in autorità sopra di noi. - C'è poi il debito morale, dovuto per un senso di onestà. E in quest'altro senso siamo tenuti a prestare rispetto e onore alle autorità costituite anche se non siamo loro sudditi.

II^a II^a q. 102 a. 2, ad arg. 3

Alle autorità è dovuto l'onore a causa del loro alto grado di dignità, e il timore a causa del loro potere di coercizione. Invece per la loro funzione di governo è loro dovuta l'obbedienza, che fa muovere i sudditi al comando dei superiori, e i tributi, che sono come la paga del loro lavoro.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'osservanza sia una virtù superiore alla pietà. Infatti:

II^a II^a q. 102 a. 3, arg. 1

Il capo dello stato, a cui sono dovuti i doveri dell'osservanza, sta al padre, che è onorato dalla virtù della pietà, come un governante universale sta a un governante particolare: infatti la famiglia, che è governata dal padre, è parte dello stato, che è sotto il governo del principe. Ma una virtù più universale è superiore, e gli esseri inferiori le sono maggiormente sottoposti. Quindi l'osservanza è una virtù superiore alla pietà.

II^a II^a q. 102 a. 3, arg. 2

Le autorità hanno cura del **bene comune**. Invece la parentela rientra nel **bene privato**, che deve essere **postposto a quello comune**: infatti molti vengono lodati per essersi esposti ai pericoli di morte per il bene comune. Quindi l'osservanza, che ha il compito di prestare un culto a coloro che sono costituiti in autorità, è superiore alla pietà, che presta un culto alle persone del proprio sangue.

II^a II^a q. 102 a. 3, arg. 3

Dopo che a Dio, l'onore e la riverenza sono dovuti alle persone virtuose. Ma questo compito spetta alla virtù dell'osservanza, come sopra [a. 1, ad 2] si è notato. Quindi l'osservanza è la prima virtù dopo la religione.

II^a II^a q. 102 a. 3. SED CONTRA:

I comandamenti della legge hanno per oggetto gli atti delle virtù. Ora, **immediatamente dopo i precetti della religione**, che sono inclusi nella prima tavola, **segue il comandamento che impone di onorare i genitori, e che riguarda la pietà**. Quindi la pietà in ordine di importanza segue immediatamente la religione.

II^a II^a q. 102 a. 3. RESPONDEO:

Alle persone costituite in autorità si possono **rendere omaggi sotto due punti di vista**.

- **Primo, in ordine al bene comune**: come quando uno sta al loro servizio nell'amministrazione dello stato. E ciò non rientra nell'osservanza, ma nella pietà, che ha il compito di prestare un culto non solo ai genitori, ma anche alla patria.

- **Secondo**, si può prestare ossequio alle autorità indirizzandolo **direttamente alla loro gloria e utilità personale**. E questo è il compito proprio dell'osservanza in quanto distinta dalla pietà. Perciò **il confronto fra le due virtù deve essere fatto guardando ai diversi rapporti che le persone ricordate hanno con noi, e che sono quindi l'oggetto dell'una e dell'altra virtù**. Ora, è evidente che i genitori e i congiunti sono a noi uniti con un vincolo più sostanziale, o naturale, che non le persone costituite in autorità: infatti è più connessa con la **natura**, o con **la nostra sostanza**, la **generazione** e l'**educazione**, di cui il padre è principio e causa, che non il governo esteriore, che ha il suo principio nelle autorità costituite. E così la pietà è superiore alla virtù dell'osservanza, rendendo essa un culto a persone più intime, verso le quali siamo più obbligati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 102 a. 3, ad arg. 1

Il capo dello stato sta al padre come una virtù universale sta a quella particolare **quanto al governo esteriore**, ma non **quanto alla causalità** che il padre esercita nella generazione. Sotto tale aspetto infatti egli può essere confrontato [solo] con la virtù divina, che produce nell'essere tutte le cose.

II^a II^a q. 102 a. 3, ad arg. 2

Il rispetto delle autorità in quanto ordinate **al bene comune** non rientra nell'osservanza, bensì nella **pietà**, come si è detto.

II^a II^a q. 102 a. 3, ad arg. 3

La prestazione dell'onore o del rispetto deve essere proporzionata non solo alle persone a cui viene offerta, ma anche alle persone che la offrono. **Sebbene quindi le persone virtuose**, considerate per se stesse, siano più degne di onore che i **genitori**, tuttavia i figli, per i benefici ricevuti e per i legami naturali, sono obbligati all'ossequio e all'onore verso i genitori più che verso gli estranei, per quanto virtuosi.

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

Questione 103

Proemio

Veniamo ora a trattare delle **parti dell'osservanza**:

- **Primo, della dulia, la quale rende ai superiori l'onore e gli altri doveri annessi;**
- **secondo, dell'obbedienza che esegue i loro ordini.**

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

- 1. Se l'onore consista in qualche cosa di spirituale o di materiale;**
- 2. Se sia dovuto soltanto ai superiori;**
- 3. Se la dulia, che ha il compito di rendere onore e deferenza ai superiori, sia una virtù specificamente distinta dalla latria;**
- 4. Se in essa si distinguano più specie.**

[Apocalisse 5,13]

Tutte le creature del cielo e della terra, sotto la terra e nel mare e tutte le cose ivi contenute, udii che dicevano:

«A Colui che siede sul trono e all'Agnello

lode, onore, gloria e potenza,

nei secoli dei secoli».

Apocalisse 7,12

«Amen! Lode, gloria, sapienza, azione di grazie, onore, potenza e forza al nostro Dio nei secoli dei secoli. Amen».]

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'onore non consista in qualcosa di corporale. Infatti:

I^a II^a q. 103 a. 1, arg. 1

L'onore è una prestazione di riverenza in riconoscimento della virtù, come risulta dalle parole del Filosofo. Ma una prestazione di riverenza è qualcosa di spirituale, poiché il riverire è un atto del timore, come sopra [q. 81, a. 2, ad 1] si è notato. Quindi l'onore è qualcosa di spirituale.

II^a II^a q. 103 a. 1, arg. 2

Secondo il **Filosofo**, «l'onore è il premio della virtù». Ora il premio della virtù, che consiste principalmente in atti spirituali, non può essere qualcosa di corporale: poiché il premio deve essere superiore al merito. Quindi l'onore non consiste in manifestazioni corporali.

II^a II^a q. 103 a. 1, arg. 3

L'onore è distinto sia dalla lode che dalla gloria. Ma la lode e la gloria consistono in qualcosa di esterno. Quindi l'onore deve consistere in qualcosa di interiore e spirituale.

II^a II^a q. 103 a. 1. SED CONTRA:

S. Girolamo, nel commentare quel testo di S. Paolo, **1Timoteo 5,17**: «**I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano trattati con doppio onore**», ecc., fa questa affermazione: «**Qui onore vuole indicare o l'elemosina o un compenso**». Ma l'una e l'altro sono di ordine corporale. Quindi l'onore consiste in qualcosa di corporale.

II^a II^a q. 103 a. 1. RESPONDEO:

L'onore implica un riconoscimento del valore di qualcuno: perciò gli uomini che vogliono essere onorati cercano dei riconoscimenti della propria eccellenza, come scrive il Filosofo.

- Ma questo riconoscimento può essere fatto o **dinanzi a Dio**, o dinanzi agli uomini. Perché sia fatto dinanzi a **Dio, «che pesa i cuori»**, **Proverbi 24,12**, basta certo la testimonianza della coscienza, per cui rispetto a Dio l'onore può limitarsi ai soli moti interiori del cuore: come quando uno ripensa alla grandezza di Dio, o a quella di altri dinanzi a Dio.

- Ma **dinanzi agli uomini** uno non può fare tale riconoscimento se non ricorrendo a dei **segni esterni**: cioè o alle **parole**, dichiarando il valore di una persona, oppure a dei **gesti**, ossia a inchini, accoglienze premurose e altre cose del genere; oppure anche a **donativi** di beni esteriori, ossia a regali e offerte, **erezione di statue** o altre simili cose. E da questo lato l'onore consiste in segni esterni e corporali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 103 a. 1, ad arg. 1

La riverenza, o rispetto, non si identifica con l'onore, ma da un lato essa è il principio e il movente che spinge a onorare, poiché si è spinti a onorare una persona per il rispetto o la riverenza che si ha verso di essa, e dall'altro è il fine dell'onore, poiché si onora una persona affinché gli altri ne abbiano riverenza.

II^a II^a q. 103 a. 1, ad arg. 2

Come lo stesso **Filosofo** aggiunge, l'onore non è il premio adeguato della virtù, però fra tutte le realtà umane e corporali nulla può essere più grande dell'onore: poiché allora le stesse realtà corporali diventano segni dimostrativi di una virtù eccellente. Ora, è doveroso che il bene e la bellezza vengano riconosciuti, secondo le parole evangeliche, **Matteo 5, 15**: «Non si accende una lucerna per metterla sotto il moggio, ma sopra il lucerniere, perché faccia luce a tutti quelli che sono nella casa». E in questo senso si dice che l'onore è il premio della virtù.

II^a II^a q. 103 a. 1, ad arg. 3

La lode si differenzia in due modi dall'onore:

- **Primo**, perché essa consiste soltanto nelle **parole**, mentre l'onore include anche certi **segni esterni**. E in questo senso la lode è inclusa nell'onore.

- **Secondo**, perché prestando l'onore noi diamo un **riconoscimento assoluto** della bontà di una persona, mentre con la lode ne facciamo un **riconoscimento in ordine a un fine**, cioè lodiamo chi agisce bene per il raggiungimento del fine; l'onore quindi, come nota il Filosofo, viene prestato anche agli esseri ottimi, che non sono ordinabili al fine, ma lo hanno già raggiunto. **La gloria poi è un effetto dell'onore e della lode**. Infatti dalla testimonianza della bontà di una persona tale bontà viene riconosciuta e resa chiara presso molti. E il termine gloria implica proprio questo: infatti gloria suona claria o chiarezza. Per cui **S. Ambrogio** in una Glossa afferma che la gloria è «una chiara notorietà accompagnata dalla lode».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'onore non sia propriamente dovuto a chi è superiore. Infatti:

II^a II^a q. 103 a. 2, arg. 1

Un angelo è superiore a qualsiasi uomo viatore, stando a quelle parole del Vangelo, **Matteo 11, 11**: «Il più piccolo nel regno dei cieli è più grande di Giovanni Battista». Ma l'angelo proibì a S. Giovanni l'atto di onore che l'apostolo voleva rendergli, come è scritto nell'**Apocalisse 22, 9**. Quindi l'onore non è riservato a chi è superiore.

II^a II^a q. 103 a. 2, arg. 2

L'onore, come si è detto [*a. prec., ob. 1; q. 63, a. 3*], va prestato a una persona come riconoscimento della sua virtù. Ma talora capita che i superiori non siano virtuosi. Quindi ad essi non va dato l'onore. Come non va dato ai demoni, che pure sono superiori a noi in ordine di natura.

II^a II^a q. 103 a. 2, arg. 3

L'Apostolo, **Romani 12, 10**, ammonisce: «Quanto all'onore ognuno prevenga l'altro». E S. **1Pietro 2, 17**: «Onorate tutti». Ma ciò non potrebbe verificarsi se l'onore fosse riservato ai superiori. Quindi l'onore non è riservato a chi è superiore.

II^a II^a q. 103 a. 2, arg. 4

Tobia, come si legge nella Scrittura, **Tobia 1, 16**, aveva «dieci talenti con i quali era stato onorato dal re». E in **Ester 6, 11**, si legge che Assuero onorò Mardocheo, e fece gridare dinanzi a lui: «Ciò avviene all'uomo che il re vuole onorare». Perciò l'onore viene reso anche agli inferiori. Quindi non è vero che l'onore è riservato ai superiori.

II^a II^a q. 103 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che l'onore è dovuto «agli ottimi».

II^a II^a q. 103 a. 2. RESPONDEO:

L'onore, come si è già detto [a. 1], non è altro che un riconoscimento del valore di una persona. Ora, il valore di una persona può essere considerato non solo in rapporto a chi presta l'onore, nel senso cioè che l'onorante sia superiore all'onorato, ma anche in se stesso, o in rapporto ad altri. E così l'onore è sempre dovuto a una persona per una qualche sua eccellenza o superiorità. Infatti non è necessario che chi viene onorato sia più eccellente di chi onora, ma basta che lo sia rispetto a qualcun altro; oppure anche rispetto all'onorante sotto un certo aspetto, e non in senso assoluto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 103 a. 2, ad arg. 1

- L'angelo proibì a S. Giovanni non un onore qualsiasi, ma l'onore dell'**adorazione di latria**, che è dovuto soltanto a Dio.

- Oppure rifiutò l'**onore di dulia** per mostrare la dignità del santo medesimo, in virtù della quale egli era stato da Cristo equiparato agli angeli, mediante la «speranza della gloria dei figli di Dio», **Romani 5,2**. Per cui l'angelo non voleva essere adorato da lui come superiore.

II^a II^a q. 103 a. 2, ad arg. 2

Se i prelati sono cattivi non vengono onorati per l'eccellenza della loro virtù, ma per l'eccellenza della loro dignità, per cui sono ministri di Dio. Inoltre in essi viene onorata tutta la collettività a cui presiedono. - I demoni invece sono cattivi in modo irrevocabile: e vanno trattati da nemici, piuttosto che onorati.

II^a II^a q. 103 a. 2, ad arg. 3

In chiunque si può sempre trovare qualcosa per poterlo considerare superiore, secondo l'insegnamento di S. Paolo, **Filippesi 2,3**: «Ciascuno consideri gli altri superiori a se stesso». Per questo tutti sono tenuti a prevenirsi reciprocamente col debito onore.

II^a II^a q. 103 a. 2, ad arg. 4

Le persone private talora vengono onorate dai re non perché siano superiori ad essi in **dignità**, ma per l'**eccellenza della loro virtù**. E in tal senso appunto furono onorati dai re sia Tobia che Mardocheo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **dulia** non sia una virtù speciale distinta dalla **latría**. Infatti:

IIª IIª q. 103 a. 3, arg. 1

A proposito di quell'espressione dei **Salmi 7, 1**: «**Signore mio Dio, in te mi rifugio**», la **Glossa** commenta: «**Signore dell'universo per la tua potenza, a cui si deve un culto di dulia; Dio per la tua creazione, a cui si deve il culto di latría**». Ma la virtù che si rivolge a Dio come Signore non è distinta da quella che lo ha di mira come Dio. Quindi la dulia non è una virtù distinta dalla latría.

IIª IIª q. 103 a. 3, arg. 2

Secondo il Filosofo, «essere amati pare qualcosa di simile all'essere onorati». Ma la virtù della carità con la quale si ama Dio è identica a quella con la quale si ama il prossimo. Perciò la dulia, con cui si onora il prossimo, non si distingue dalla latría, con cui si onora Dio.

IIª IIª q. 103 a. 3, arg. 3

Il moto dell'animo verso l'immagine è identico a quello verso la realtà [rappresentata]. Ma con la dulia **l'uomo viene onorato in quanto è immagine di Dio**, poiché nella Scrittura, **Sapienza 2, 22 s.**, si legge: «**Non credono alla ricompensa delle anime pure. Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura**». Quindi la dulia non è una virtù distinta dalla latría, che si riferisce a Dio.

IIª IIª q. 103 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che «**altra è la servitù dovuta agli uomini, secondo la quale l'Apostolo comanda ai servi di sottostare ai loro padroni, e che in greco si chiama dulia, altra invece è la latría, che è la sudditanza riguardante il culto di Dio**».

IIª IIª q. 103 a. 3. RESPONDEO:

Stando alle spiegazioni già date [**q. 101, a. 3**], dove c'è un'**obbligazione diversa** è necessario che vi sia pure una **virtù distinta** per soddisfarla. Ora, l'**obbligo di servire Dio** e quello di **servire l'uomo** hanno **motivazioni diverse**: come il dominio di Dio è diverso da quello dell'uomo. Infatti Dio ha il dominio universale e radicale di tutte le creature e di ciascuna di esse, che sono sottoposte totalmente al suo potere, mentre l'uomo ha una certa partecipazione del dominio di Dio, in quanto ha un determinato potere su un **altro uomo o su un'altra creatura**. Perciò la **dulia**, che ha il compito di prestare all'uomo il servizio a lui dovuto, è distinta dalla **latría**, che ha di mira il servizio corrispondente al dominio di Dio. Ed è una specie dell'osservanza. Poiché con l'osservanza noi onoriamo qualsiasi persona a noi superiore in dignità, mentre la dulia vera e propria è la virtù con cui i servi rendono omaggio ai loro padroni: infatti dulia in greco significa servitù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 103 a. 3, ad arg. 1

Come la **religione per eccellenza può dirsi pietà**, essendo Dio Padre per eccellenza, così la **latría per eccellenza può dirsi dulia**, in quanto Dio per eccellenza è Signore. Ma la creatura non può partecipare il potere di creare, in forza del quale si deve a Dio il culto di latría. E così la Glossa indicata distingue attribuendo a Dio la **latría in forza della creazione**, che non viene comunicata alle creature, e la **dulia in forza del suo dominio**, che invece viene partecipato ad esse.

IIª IIª q. 103 a. 3, ad arg. 2

Il motivo per cui dobbiamo amare il prossimo è Dio: infatti con la carità noi nel prossimo non amiamo che Dio stesso; è quindi con la stessa carità che amiamo Dio e il prossimo. Ci sono però altri tipi di amicizia, diversi dalla carità, fondati su altre motivazioni dell'amore umano. Parimenti, essendo diversi i motivi che spingono a servire e a onorare Dio e gli uomini, la virtù di latria non può essere identica alla dulia.

II^a II^a q. 103 a. 3, ad arg. 3

- Il moto dell'animo verso l'immagine in quanto è immagine si riferisce alla realtà rappresentata, ma non tutti i moti verso l'immagine la riguardano in quanto immagine. E così talora il moto dell'animo verso l'immagine è distinto da quello verso la realtà rappresentata. Dobbiamo quindi rispondere che l'onore o sottomissione di dulia mira direttamente a una certa **dignità propria dell'uomo**. Sebbene infatti in forza di tale dignità l'uomo sia a immagine e somiglianza di Dio, tuttavia non sempre nel prestare riverenza a una persona l'uomo indirizza tale atteggiamento a Dio in maniera attuale.

- Oppure si può rispondere che il moto dell'animo verso l'immagine si riferisce sempre in qualche maniera alla realtà che essa rappresenta, ma non è necessario che il moto verso quest'ultima abbracci anche l'immagine. Quindi la riverenza che viene prestata a un uomo in quanto immagine di Dio ridonda sempre su Dio in qualche maniera, mentre la riverenza che viene prestata alla divinità in nessun modo può appartenere alla sua immagine.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che vi siano **diverse specie di dulia**. Infatti:

II^a II^a q. 103 a. 4, arg. 1

La dulia ha il compito di onorare il prossimo. Ma il motivo per onorare le varie persone, cioè il re, i genitori e i maestri, è diverso, come nota il Filosofo. Poiché dunque la diversità dei motivi, ossia degli aspetti che l'oggetto presenta, determina specie diverse di virtù, è chiaro che la dulia si suddivide in varie virtù specificamente distinte.

II^a II^a q. 103 a. 4, arg. 2

Ciò che è intermedio differisce specificamente dagli estremi opposti: come il grigio dal bianco e dal nero. Ora, l'iperdulia è qualcosa di mezzo tra la dulia e la latria: essa infatti si rivolge a creature che hanno una speciale affinità con Dio, come alla Beata Vergine in quanto è madre di Dio. Perciò la dulia presenta due specie distinte: la dulia semplice e l'iperdulia.

II^a II^a q. 103 a. 4, arg. 3

Come nelle creature razionali si riscontra l'immagine di Dio, per cui esse sono oggetto di onore, così nelle creature irrazionali si riscontra il suo vestigio. Ma i termini «immagine» e «vestigio» implicano gradi diversi di somiglianza. Quindi in base a ciò si devono riscontrare anche specie diverse di virtù: specialmente se si pensa che noi prestiamo onore a certe creature prive di ragione, come al legno della santa Croce e ad altre cose del genere.

II^a II^a q. 103 a. 4. SED CONTRA:

La dulia e la latria si dividono per contrapposizione. Ma la latria non si suddivide in più specie. Quindi neppure la dulia.

II^a II^a q. 103 a. 4. RESPONDEO:

Al termine dulia si possono dare due significati:

- **Primo, in senso lato** essa indica il **rispetto che si ha verso chiunque** a causa di una qualsiasi eccellenza. E in questo senso **la dulia ha sotto di sé la pietà, l'osservanza** e qualsiasi altra virtù che dispone al rispetto verso l'uomo. Per cui presenta **specie diverse**.

- **Secondo, in senso stretto** essa indica la **disposizione del servo al rispetto verso il padrone**: infatti **dulia**, come si è detto [a. 3], significa **servitù**. E in questo senso la dulia **non si suddivide in diverse specie, ma è una tra le specie dell'osservanza**, di cui parla **Cicerone**: poiché diverso è il rispetto del servo verso il padrone, del soldato verso il comandante, del discepolo verso il maestro, e così via.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 103 a. 4, ad arg. 1

L'argomento è valido per la dulia in senso lato.

II^a II^a q. 103 a. 4, ad arg. 2

L'iperdulia è la specie principale della dulia presa in senso lato. Infatti la riverenza più grande è dovuta all'uomo per la sua affinità con Dio.

II^a II^a q. 103 a. 4, ad arg. 3

L'uomo non deve sottomissione né onore alcuno alle creature irrazionali considerate per se stesse, ma piuttosto tutte queste creature sono soggette all'uomo. Quanto poi all'onore che viene reso alla croce di Cristo, esso si identifica con l'onore che viene reso a Cristo: come la porpora del re, secondo il Damasceno, viene onorata per il medesimo onore che è dovuto al re.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> L'obbedienza](#)

Questione 104

Proemio

Passiamo quindi a parlare dell'**obbedienza**.

Sull'argomento si pongono sei quesiti:

- [1. Se un uomo sia tenuto a ubbidire a un altro uomo;](#)
- [2. Se l'obbedienza sia una speciale virtù;](#)
- [3. Confronto di essa con le altre virtù;](#)
- [4. Se a Dio si debba ubbidire in tutto;](#)
- [5. Se i sudditi sian tenuti a ubbidire in tutto ai loro superiori;](#)
- [6. Se i fedeli siano tenuti a ubbidire alle autorità civili.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che un uomo non sia tenuto a ubbidire a un altro uomo. Infatti:

I^a II^a q. 104 a. 1, arg. 1

Non si può fare nulla contro ciò che Dio ha istituito. Ora, per istituzione divina l'uomo deve essere governato dalla propria deliberazione, secondo le parole della Scrittura, **Siracide 15, 14**: «Dio da principio creò l'uomo e lo lasciò in balia del suo proprio volere». Quindi un uomo non è tenuto a ubbidire a un altro uomo.

II^a II^a q. 104 a. 1, arg. 2

Se uno fosse tenuto a ubbidire, dovrebbe tenere la volontà di chi comanda come regola del proprio agire. Ma soltanto la volontà di Dio, che è sempre retta, costituisce la regola dell'agire umano. Perciò l'uomo è tenuto a ubbidire soltanto a Dio.

II^a II^a q. 104 a. 1, arg. 3

I servizi tanto più sono graditi quanto più sono spontanei. Ma ciò che uno compie per dovere non è spontaneo. Se quindi uno fosse tenuto a ubbidire ad altri nel compiere le opere buone, per ciò stesso le opere imposte dall'obbedienza diventerebbero meno gradite. Quindi non si è tenuti a ubbidire a un altro uomo.

II^a II^a q. 104 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ebrei 13,17**: «Ubbidite ai vostri capi e state loro sottomessi».

II^a II^a q. 104 a. 1. RESPONDEO:

Come le attività degli esseri fisici derivano dalle loro capacità naturali, così anche le azioni umane derivano dalla volontà dell'uomo. Ora, per gli esseri fisici si esige che i corpi superiori muovano alle loro attività i corpi inferiori, in forza della virtù naturale più efficace che Dio loro concede. Perciò anche **nell'attività umana è necessario che i superiori con la loro volontà muovano gli inferiori, in forza dell'autorità che Dio ha loro conferito.** E questo muovere mediante la **ragione** e la **volontà è comandare.** Quindi, come l'ordine naturale istituito da Dio esige che tra gli esseri fisici ci sia subordinazione all'influsso degli esseri superiori, così la vita umana esige, per disposizione del diritto naturale e divino, che gli inferiori ubbidiscano ai loro superiori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 104 a. 1, ad arg. 1

Dio ha lasciato l'uomo in balia del suo proprio volere non perché gli sia lecito fare ciò che vuole, ma perché nel compiere quanto è dovuto egli non viene costretto da una necessità naturale, come le creature prive di ragione, bensì è guidato da una **libera scelta scaturita dalla propria deliberazione.** Come quindi tale deliberazione lo porta a fare le altre cose, così lo porta anche a ubbidire ai superiori: infatti, al dire di **S. Gregorio**: «quando ci sottomettiamo umilmente all'ordine di un altro, nel nostro cuore vinciamo noi stessi».

II^a II^a q. 104 a. 1, ad arg. 2

La volontà di Dio è la prima norma che deve regolare tutte le volontà create, ma ad essa ciascuna si avvicina di più o di meno secondo l'ordine stabilito da Dio. Per questo la volontà di un uomo che comanda può essere come una norma secondaria del volere di chi è tenuto a ubbidire.

II^a II^a q. 104 a. 1, ad arg. 3

Una cosa può essere spontanea in due modi. Primo, dalla parte dell'azione stessa compiuta, cioè nel senso che uno non è obbligato a farla. Secondo, dalla parte di chi la compie: nel senso cioè che uno la compie con volontà libera. Ora, un atto è virtuoso, lodevole e meritorio soprattutto in quanto deriva dalla volontà. Perciò, pur essendo doveroso ubbidire, se si ubbidisce con prontezza di volontà non per questo viene diminuito il merito: specialmente poi nei confronti di Dio, il quale vede non solo le azioni esterne, ma anche l'interno volere.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'obbedienza non sia una **virtù specificamente distinta**. Infatti:

II^a II^a q. 104 a. 2, arg. 1

L'obbedienza si contrappone alla disobbedienza. Ma la disobbedienza è un peccato generico: infatti S. Ambrogio ha scritto che il peccato è «una disobbedienza alla legge di Dio». Perciò l'obbedienza non è una virtù specifica, ma generica.

II^a II^a q. 104 a. 2, arg. 2

Una virtù specifica o è teologale o è morale. Ma l'obbedienza non è una virtù teologale: poiché non si riduce né alla fede, né alla speranza, né alla carità. E neppure è una virtù morale, poiché non consiste nel giusto mezzo fra il troppo poco e il superfluo: infatti più uno è obbediente e più merita lode. Quindi l'obbedienza non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 104 a. 2, arg. 3

S. Gregorio afferma che «l'obbedienza è tanto più meritoria e lodevole quanto meno uno ci mette del suo». **Invece** qualsiasi virtù specifica tanto più viene lodata quanto più uno ci mette del suo: poiché per la virtù si richiede la volizione e la scelta, come nota **Aristotele**. Perciò l'obbedienza non è una virtù specificamente distinta.

II^a II^a q. 104 a. 2, arg. 4

Le virtù si distinguono tra loro specificamente in base all'oggetto. Ma l'oggetto dell'obbedienza è il comando dei superiori, i quali possono essere molto diversi, secondo le diversità del loro grado. Quindi l'obbedienza è una virtù generica, che abbraccia molte virtù specifiche.

II^a II^a q. 104 a. 2. SED CONTRA:

L'obbedienza, come si è detto [q. 80, ob. 3], è elencata da alcuni tra le parti della giustizia.

II^a II^a q. 104 a. 2. RESPONDEO:

Per ogni opera buona che ha un motivo specifico di lode va determinata una virtù speciale: infatti è proprio della virtù «rendere buona l'opera» che si compie. Ma ubbidire ai superiori, come si è visto [a. 1], è un dovere legato all'ordine che Dio ha posto nelle cose; e quindi è un bene, poiché il bene consiste, secondo **S. Agostino**, «nella misura, nella specie e nell'ordine». Ora, questo atto riceve un motivo speciale di lode in base a un oggetto specifico. Avendo infatti gli inferiori molti obblighi verso i loro superiori, fra gli altri c'è questo obbligo speciale: che sono tenuti a ubbidire ai loro comandi. Quindi l'obbedienza è una virtù speciale; e il suo oggetto specifico è il comando tacito o espresso. Infatti la volontà del superiore, comunque venga conosciuta, è un precetto tacito; e l'obbedienza è tanto più pronta quanto più previene il comando espresso, una volta conosciuta la volontà del superiore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 104 a. 2, ad arg. 1

Nulla impedisce che in un identico oggetto materiale si riscontrino due aspetti specifici a cui si riferiscono due virtù specifiche: come un soldato, nel difendere l'accampamento del suo re, compie un atto di forza, in quanto rischia il bene proprio affrontando dei pericoli di morte, e fa un atto di giustizia in quanto rende al suo sovrano il dovuto servizio. Perciò l'aspetto o formalità del comando, che è oggetto dell'obbedienza, può riscontrarsi negli atti di tutte le virtù, ma non si riscontra in qualsiasi atto di virtù, poiché non tutti gli atti virtuosi sono di precetto, come sopra [I-II, q. 96, a. 3; q. 100, a. 2] si è notato. Parimenti talora sono oggetto di comando cose indifferenti, che non appartengono ad alcuna virtù: come è evidente nelle azioni che sono cattive solo perché proibite. Se quindi prendiamo l'obbedienza in senso rigoroso, in quanto ha di mira il precetto o comando come tale, allora si tratta di una virtù specifica, e anche la disobbedienza correlativa è un peccato specifico. Si richiede allora, per l'obbedienza, che uno compia un atto di giustizia, o di un'altra virtù, volendo adempiere in tal modo un comando; e per la disobbedienza si richiede che uno abbia l'intenzione attuale di trasgredirlo. - Se invece si prende il termine obbedienza in senso lato, per l'esecuzione di un atto qualsiasi che può essere comandato, e quello di disobbedienza per l'omissione di tale atto con un'intenzione qualsiasi, allora l'obbedienza è una virtù generica e la disobbedienza è un peccato generico.

II^a II^a q. 104 a. 2, ad arg. 2

L'obbedienza non è una **virtù teologale**. Essa infatti non ha per oggetto Dio, ma il comando di qualunque superiore, sia espresso che interpretativo, cioè anche la semplice parola del superiore che ne indichi la volontà, al quale comando l'obbediente prontamente ubbidisce, secondo l'esortazione dell'Apostolo, **Tito 3,1**: «**Ubbidiscano a una [semplice] parola**». - Essa è poi **una virtù morale, essendo tra le parti della giustizia**: e consiste nel giusto mezzo tra il troppo poco e il superfluo. Però qui il superfluo si misura in base non alla **quantità**, ma ad altre **circostanze**: cioè in base al fatto che **uno ubbidisce o a chi non deve**, oppure in cose inammissibili, come si è detto anche sopra [q. 81, a. 5, ad 3] parlando della religione. - Si potrebbe però anche rispondere che la condizione della giustizia, in cui il superfluo si riscontra in colui che possiede la roba altrui e la menomazione in chi non riceve quanto gli è dovuto, come dice il Filosofo [Ethic. 5, 4], si ritrova anche nell'obbedienza, il cui **giusto mezzo** sta tra il superfluo di chi nega al superiore il debito dell'obbedienza, poiché **esagera nel compiere la propria volontà**, e la menomazione di cui soffre il superiore al quale non si ubbidisce. Per cui sotto questo aspetto l'obbedienza, come si è già detto per la giustizia [q. 58, a. 10, ad 2], non consiste nel giusto mezzo tra due cose cattive.

II^a II^a q. 104 a. 2, ad arg. 3

L'obbedienza, come anche ogni altra virtù, deve avere la volontà pronta verso il suo oggetto proprio, non già verso quanto è con esso incompatibile. Ora, l'oggetto proprio dell'obbedienza è il precetto, che promana dalla volontà di un altro. Quindi **l'obbedienza rende pronta la volontà di un uomo a compiere la volontà altrui**, cioè di chi comanda. Se però quanto viene comandato è per se stesso gradito a prescindere dal comando, come avviene **nelle cose piacevoli**, allora uno **vi tende di propria volontà**, e **non pare che adempia un comando, ma che lo faccia di proprio arbitrio**. Quando invece le cose comandate in nessun modo sono volute direttamente, ma di per sé **ripugnano alla volontà**, come avviene **nelle cose difficili**, allora è del tutto **chiaro che esse vengono adempiute solo per il comando ricevuto**. Per cui S. Gregorio afferma che «l'obbedienza che mette qualcosa di suo nelle azioni piacevoli è nulla, oppure è minima», poiché la volontà propria non pare tendere a soddisfare il precetto, bensì a conseguire ciò che vuole; «invece nelle cose avverse e difficili essa è più grande», poiché la volontà tende unicamente a eseguire il comando. **Ciò però vale per quanto appare all'esterno**. Poiché nel giudizio di Dio, che scruta i cuori, può capitare che anche l'obbedienza nelle cose piacevoli, pur avendo qualcosa di proprio, non sia per questo meno lodevole: nel caso cioè in cui la volontà propria di chi ubbidisce non tenda con meno **devozione** a eseguire il comando.

II^a II^a q. 104 a. 2, ad arg. 4

Di per sé la riverenza o rispetto ha di mira direttamente la persona del superiore: quindi secondo i vari gradi di superiorità presenta una varietà di specie. L'obbedienza invece ha di mira il precetto del superiore; per cui è sempre della stessa natura. Siccome però l'obbedienza è dovuta al comando per il rispetto che merita la persona, è evidente che essa è sì della medesima specie, ma deriva da cause specificamente diverse.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'obbedienza sia la più grande delle virtù. Infatti:

II^a II^a q. 104 a. 3, arg. 1

Nella Scrittura [1 Sam 15, 22] si legge: «L'obbedienza vale più delle vittime». Ma l'offerta delle vittime appartiene alla religione, che è la prima tra le virtù morali, come sopra [q. 81, a. 6] si è detto. Quindi l'obbedienza è la prima fra tutte le virtù.

II^a II^a q. 104 a. 3, arg. 2

S. Gregorio insegna che «l'obbedienza è la sola virtù che semina nell'animo le altre virtù, e ve le custodisce». Ma la causa è superiore all'effetto. Quindi l'obbedienza è superiore a ogni altra virtù.

II^a II^a q. 104 a. 3, arg. 3

S. Gregorio dice ancora che «per obbedienza non si deve mai fare del male, però talora per obbedienza si deve tralasciare il bene che si sta facendo». Ma non si può lasciare un bene se non per un bene più grande. Quindi l'obbedienza, per cui si tralasciano gli atti buoni delle altre virtù, è superiore ad esse.

II^a II^a q. 104 a. 3. SED CONTRA:

L'obbedienza viene lodata in quanto procede dalla carità: dice infatti **S. Gregorio** che «l'obbedienza non va osservata per timore servile, ma per affetto di carità; non per paura del castigo, ma per amore della giustizia». Quindi la carità è una virtù superiore all'obbedienza.

II^a II^a q. 104 a. 3. RESPONDEO:

Come il peccato consiste nel fatto che l'uomo aderisce a dei beni corruttibili disprezzando Dio, così il merito dell'atto virtuoso consiste al contrario nel fatto che egli aderisce a Dio disprezzando i beni creati. Ora, il fine è sempre superiore a ciò che è per il fine. Se quindi i beni creati vengono disprezzati per aderire a Dio, ne segue che la virtù merita più lode per il fatto che aderisce a Dio che non per il fatto che disprezza i beni terreni. Ed è per questo che le virtù con cui si aderisce direttamente a Dio, ossia le virtù teologali, sono superiori a quelle morali, che hanno il compito di disprezzare qualche bene terreno per aderire a Dio. Tra le virtù morali dunque una è superiore all'altra nella misura in cui, per aderire a Dio, si disprezza un bene più grande. Ora, tre sono i generi di beni umani che l'uomo può disprezzare per Dio:

- all'infimo grado ci sono i beni esterni,
- in quello intermedio i beni del corpo
- e in quello più alto i beni dell'anima, tra i quali occupa il primo posto, in qualche modo, la volontà: in quanto cioè con la volontà l'uomo fa uso di tutti gli altri beni.

Di per sé quindi è più lodevole l'obbedienza, che sacrifica a Dio la propria volontà, che non le altre virtù morali, con cui si sacrificano a Dio altri beni. Per cui S. Gregorio [afferma che «giustamente l'obbedienza viene preferita alle vittime: poiché con le vittime si uccide la carne altrui, mentre con l'obbedienza si uccide la volontà propria». E da ciò segue ancora che tutte le altre opere virtuose in tanto sono meritorie presso Dio in quanto vengono compiute per ubbidire alla sua volontà. Infatti anche se uno subisse il martirio o distribuisse tutti i suoi beni ai poveri, se non ordinasse tutte queste cose al compimento della volontà di Dio, il che appartiene direttamente all'obbedienza, esse non potrebbero essere meritorie; come neppure se fossero compiute senza la carità, la quale non può sussistere senza l'obbedienza. Sta scritto infatti, **1Giovanni 2,4 s.**: «Chi dice di conoscere Dio e non osserva i suoi comandamenti è bugiardo; chi invece osserva la sua parola, in lui

l'amore di Dio è veramente perfetto». E questo è il motivo per cui si dice che l'amicizia fa «volere e non volere le medesime cose» [Sallustio].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 104 a. 3, ad arg. 1

L'obbedienza nasce dal rispetto, il quale offre ai superiori prestazioni e onore. E sotto questo aspetto essa rientra in molte virtù; sebbene considerata in se stessa, in quanto ha di mira il comando come tale, sia una virtù specifica. In quanto dunque deriva dal rispetto verso le autorità, l'obbedienza rientra in qualche modo nell'osservanza. In quanto invece deriva dal rispetto verso i genitori, rientra nella pietà. In quanto poi deriva dal rispetto verso Dio ricade nella religione: e precisamente nella devozione, che è l'atto principale di tale virtù. Per cui in base a ciò risulta più lodevole ubbidire a Dio che offrire sacrifici. - E anche perché, come dice S. Gregorio [l. cit.], «nel sacrificio viene uccisa la carne altrui, mentre con l'obbedienza si uccide la volontà propria». In particolare poi nel caso di cui parlava Samuele sarebbe stato meglio che Saul avesse ubbidito a Dio piuttosto che sacrificare i pingui animali degli Amaleciti contro il comando di Dio [vv. 23. 26].

IIª IIª q. 104 a. 3, ad arg. 2

Nell'obbedienza rientrano tutti gli atti delle virtù in quanto sono comandati. Perciò in quanto gli atti di tutte le virtù agiscono in maniera causale o dispositiva alla loro produzione e conservazione, si può dire che **l'obbedienza semina e custodisce tutte le virtù**. Non ne segue però che l'obbedienza sia in modo assoluto la virtù principale, e ciò per due motivi:

- **Primo**, perché sebbene un atto virtuoso possa sempre essere oggetto di un comando, tuttavia uno può compierlo senza badare al comando. Se quindi ci sono delle virtù il cui oggetto è per natura anteriore al precetto, esse sono per loro natura superiori all'obbedienza: come è chiaro nel caso della **fede**, che ci fa conoscere la sublimità dell'autorità divina, dalla quale deriva ad essa il potere di comandare.

- **Secondo**, perché l'infusione della grazia e delle virtù può precedere, anche cronologicamente, qualsiasi atto di virtù. Perciò l'obbedienza non è la prima delle virtù, né in ordine di natura, né in ordine di tempo.

IIª IIª q. 104 a. 3, ad arg. 3

Il bene è di due specie:

- C'è un **bene** che si è tenuti a compiere **per necessità**: come amare Dio e altre azioni del genere. E questo bene non va in alcun modo tralasciato.

- C'è poi un bene a cui **non si è tenuti per necessità**. E questo bene talora uno è tenuto a tralasciarlo per un motivo di obbedienza, alla quale l'uomo è tenuto per necessità: poiché nessuno deve compiere un bene commettendo una colpa. Tuttavia, come dice ancora S. **Gregorio**, «chi proibisce ai sudditi un bene qualsiasi deve permetterne molti altri, per non uccidere alla radice l'animo di chi deve ubbidire rendendolo completamente digiuno di ogni bene». E così con l'obbedienza e con le altre opere buone si può compensare la privazione di un unico bene.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che a Dio non si debba ubbidire in tutto. Infatti:

IIª IIª q. 104 a. 4, arg. 1

Nel Vangelo, **Matteo 9, 30 s.**, si legge che il Signore diede questo comando ai due ciechi guariti: «Badate che nessuno lo sappia! Ma essi, appena usciti, ne sparsero la fama in tutta quella regione». E tuttavia essi non vengono rimproverati. Quindi pare che non in tutto siamo tenuti a ubbidire a Dio.

II^a II^a q. 104 a. 4, arg. 2

Nessuno può essere tenuto a compiere delle cose contrarie alla virtù. Ma Dio ha dato dei comandi contrari alla virtù: come quando comandò ad Abramo di uccidere il figlio innocente **Genesi 22, 2**, e agli Ebrei di rubare i beni degli Egiziani, **Esodo 11,2**, cose contrarie alla giustizia; o ad Osea di prendere per moglie un'adultera **Osea 1, 2; 3, 1**, il che è contro la castità. Perciò a Dio non si deve ubbidire in tutto.

II^a II^a q. 104 a. 4, arg. 3

Chi ubbidisce a Dio uniforma la propria volontà a quella di Dio anche nelle cose volute. Ma noi non siamo tenuti, come sopra [I-II, q. 19, a. 10] si è detto, a uniformare la nostra volontà a quella di Dio in tutte le cose da essa volute. Quindi non si è tenuti a ubbidire a Dio in tutte le cose.

II^a II^a q. 104 a. 4. SED CONTRA:

Nell'**Esodo 24,7**, si legge: «Tutto quello che il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo eseguiremo».

II^a II^a q. 104 a. 4. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date [*a. 1*], chi ubbidisce viene mosso dal comando del superiore come gli esseri fisici o materiali sono mossi dai loro motori. Come però Dio è il primo motore di tutte le realtà materiali, così è anche il primo motore di tutte le volontà, come si è dimostrato in precedenza [*I-II, q. 9, a. 6*]. Perciò come tutti gli esseri materiali sottostanno per naturale necessità alla mozione divina, **così per una certa necessità di giustizia tutte le volontà sono tenute a ubbidire al comando di Dio**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 104 a. 4, ad arg. 1

Il Signore disse ai due ciechi di tenere nascosto il miracolo non con l'intenzione di obbligarli con un comando divino bensì, come spiega **S. Gregorio**: «per dare un esempio ai suoi seguaci: affinché desiderino anch'essi di nascondere le loro virtù, e tuttavia siano di esempio agli altri attraverso la manifestazione di esse fatta loro malgrado».

II^a II^a q. 104 a. 4, ad arg. 2

Come Dio non compie nulla contro la natura, poiché secondo la Glossa «la natura di ogni cosa è ciò che Dio opera in essa», anche se compie alcune cose contro il corso ordinario della natura, così non può comandare nulla contro la virtù, poiché la virtù, come anche la rettitudine della volontà umana, consiste principalmente nella conformazione ai voleri di Dio e nell'esecuzione dei suoi comandi, anche se tali comandi risultano contrari alla norma ordinaria della virtù. E così

- il comando fatto ad Abramo di uccidere il figlio innocente non era contro la giustizia: poiché **Dio è la causa della vita e della morte**.

- Parimenti non era contro la giustizia l'ordine dato agli Ebrei di prendere i beni degli Egiziani: **poiché tutte le cose appartengono a Dio, ed egli può darle a chi vuole**.

- Finalmente non era contro la castità il comando dato a Osea di prendere una sposa adultera: poiché **Dio è egli stesso l'ordinatore della generazione umana**, e quindi il modo di avere rapporti con le donne è precisamente quello che Dio ha stabilito.

- È chiaro quindi che nell'ubbidire a Dio, o nel volergli ubbidire, costoro non fecero peccato.

II^a II^a q. 104 a. 4, ad arg. 3

Sebbene non siamo sempre tenuti a volere le cose che Dio vuole [o dispone], tuttavia siamo sempre tenuti a volere quanto Dio vuole che noi vogliamo. E questa volontà ci è manifestata soprattutto attraverso i precetti. Perciò siamo tenuti a ubbidire a tutti i comandi divini.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i sudditi siano tenuti a ubbidire in tutto ai loro superiori. Infatti:

II^a II^a q. 104 a. 5, arg. 1

L'Apostolo scrive, **Colossesi 3, 20**: «Voi figli, ubbidite ai genitori in tutto». E continua poco dopo **Colossesi 3, 22**: «Servi, ubbidite in tutto ai vostri padroni terreni». Quindi per gli stessi motivi anche gli altri sudditi devono ubbidire in tutto ai loro superiori.

II^a II^a q. 104 a. 5, arg. 2

I superiori sono gli **intermediari** tra Dio e i sudditi, secondo quelle parole di Mosè, **Deuteronomio 5, 5**: «Io ero in quel tempo vostro rappresentante e intermediario fra il Signore e voi, per riferirvi la parola del Signore». Ora, da un estremo non si raggiunge l'estremo opposto se non attraverso le realtà intermedie. Perciò i comandi dei superiori sono da ritenersi come comandi di Dio. Infatti S. Paolo ai **Galati 4, 14**, scriveva: «Mi avete accolto come un angelo di Dio, come Cristo Gesù»; e ai **1 Tessalonicesi 2, 13**: «Avete ricevuto da noi la parola divina della predicazione e l'avete accolta non come parola di uomini, ma, come è veramente, quale parola di Dio». Perciò un uomo, come è tenuto a ubbidire a Dio in tutto, così è tenuto a farlo anche verso i superiori.

II^a II^a q. 104 a. 5, arg. 3

Nella loro professione i religiosi accettano l'obbedienza come accettano la castità e la povertà. Ma il religioso è tenuto a osservare la castità e la povertà in tutto. Quindi è tenuto anche a ubbidire in tutto.

II^a II^a q. 104 a. 5. SED CONTRA:

Sta scritto, **Atti 5,29**: «Bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini». Ma talora i comandi dei superiori sono contro Dio. Quindi non si deve ubbidire ai superiori in tutto.

II^a II^a q. 104 a. 5. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date [aa. 1, 4], chi ubbidisce viene mosso da chi comanda con una certa necessità di giustizia, come gli esseri fisici o materiali sono mossi dal loro motore con una necessità naturale. Ora, due sono le ragioni per cui un essere materiale può non subire la mozione del suo motore. Primo, per l'ostacolo posto dalla virtù superiore di un'altra causa movente: come il legno non viene bruciato dal fuoco se trova l'ostacolo della forza superiore dell'acqua. Secondo, da una mancanza di disposizione da parte del soggetto in rapporto alla mozione della causa agente. Poiché sebbene il soggetto sia disposto al suo influsso per certe cose, non lo è tuttavia in tutto e per tutto: come l'umido talora è disposto all'azione del calore fino

a esserne riscaldato, ma non fino all'essiccazione o alla consunzione. Parimenti, **due sono i motivi per cui un suddito può non essere tenuto a ubbidire in tutto al proprio superiore:**

- **Primo**, per il comando di un'autorità più grande. Nel commentare infatti quel detto dell'Apostolo, **Romani 13, 2**: «**Quelli che si oppongono si tireranno addosso la condanna**», **la Glossa di Pietro Lombardo** commenta: «**Se l'amministratore comanda una cosa, dovrai forse farla se comanda contro gli ordini del proconsole? E se lo stesso proconsole ti comanda una cosa, mentre l'imperatore ne comanda un'altra, c'è forse da dubitare che bisogna ubbidire a quest'ultimo senza badare al primo? Se quindi l'imperatore comanda una cosa e Dio comanda il contrario, si deve ubbidire a Dio senza badare all'imperatore**».

- **Secondo**, un suddito non è tenuto a ubbidire al superiore se questi gli comanda delle cose nelle quali non è a lui sottoposto. **Seneca** infatti afferma: «Sbaglia chi pensa che il dominio sullo schiavo abbracci tutto l'uomo. La sua parte più nobile ne è eccettuata. Ai padroni sono sottoposti e assegnati i corpi, ma l'anima è libera». Perciò nelle cose riguardanti i **moti interiori** della volontà non siamo tenuti a ubbidire agli uomini, ma soltanto a Dio. Siamo tenuti invece a ubbidire agli uomini negli **atti esterni** da eseguirsi col corpo. Tuttavia anche in questi atti, quanto alle cose che appartengono alla natura del corpo, come il **sostentamento** o la **generazione** della prole, un uomo non è tenuto a ubbidire ad altri uomini, ma solo a Dio, poiché quanto alla natura tutti gli uomini sono uguali. Perciò gli schiavi non sono tenuti a ubbidire ai padroni né i figli ai genitori quando si tratta di **contrarre il matrimonio** o di **custodire la verginità**, o di altre cose del genere. - Nelle cose invece che riguardano la disposizione degli atti e delle cose umane un suddito è tenuto a ubbidire, secondo l'autorità specifica di chi comanda: come il soldato è tenuto a ubbidire al capo dell'esercito nelle cose relative alla guerra, il servo al padrone nell'esercizio delle sue mansioni, il figlio al padre nelle cose riguardanti la condotta e la cura della casa, e così via.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 104 a. 5, ad arg. 1

L'espressione dell'Apostolo: «in tutto», va riferita alle cose che **rientrano nei diritti del padre, o del padrone**.

II^a II^a q. 104 a. 5, ad arg. 2

A Dio l'uomo è soggetto in modo assoluto e in tutte le cose, sia interne che esterne: per cui è tenuto a ubbidirgli in tutto. I sudditi invece non sono soggetti ai loro superiori in tutto, ma soltanto in alcune cose determinate. E solo in rapporto a queste i superiori sono intermediari tra Dio e i sudditi. Quanto al resto invece i sudditi sono sottoposti immediatamente a Dio, il quale li guida con la legge naturale o con quella scritta.

II^a II^a q. 104 a. 5, ad arg. 3

I religiosi professano obbedienza per ciò che riguarda la vita regolare, in cui sono soggetti ai loro superiori. Perciò essi sono tenuti a ubbidire soltanto nelle cose che possono riguardare tale vita. E questa obbedienza è sufficiente per salvarsi. Se poi essi vogliono ubbidire anche in altre cose, ciò contribuisce a una maggiore perfezione: purché non si tratti di cose contro Dio o contro la regola, poiché tale obbedienza sarebbe illecita. Così dunque si possono distinguere tre tipi di obbedienza: la prima, sufficiente per salvarsi, si ferma a ubbidire nelle cose d'obbligo; la seconda, perfetta, ubbidisce in tutte le cose lecite; la terza, disordinata, ubbidisce anche nelle cose illecite.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i cristiani non siano tenuti a **ubbidire alle autorità civili**. Infatti:

II^a II^a q. 104 a. 6, arg. 1

A proposito di quel testo evangelico, **Matteo 17,25**: «Dunque i figli ne sono esenti» [24 *Venuti a Cafarnao, si avvicinarono a Pietro gli esattori della tassa per il tempio e gli dissero: «Il vostro maestro non paga la tassa per il tempio?». 25 Rispose: «Sì». Mentre entrava in casa, Gesù lo prevenne dicendo: «Che cosa ti pare, Simone? I re di questa terra da chi riscuotono le tasse e i tributi? Dai propri figli o dagli altri?». 26 Rispose: «Dagli estranei». E Gesù: «Quindi i figli sono esenti. 27 Ma perché non si scandalizzino, va' al mare, getta l'amo e il primo pesce che viene prendilo, aprigli la bocca e vi troverai una moneta d'argento. Prendila e consegnala a loro per me e per te».], la **Glossa** commenta: «Se in qualsiasi regno i figli del re che lo governa sono esenti, è chiaro che i figli di quel Re a cui sono soggetti tutti i regni devono essere esenti e liberi in qualsiasi regno». Ma i cristiani mediante la fede di Cristo sono diventati figli di Dio, secondo le parole di S. **Giovanni 1,12**: «A quelli che credono nel suo nome ha dato il potere di diventare figli di Dio». Essi quindi non sono tenuti a ubbidire alle autorità civili.*

II^a II^a q. 104 a. 6 arg. 2

S. Paolo, **Romani 7, 4**, afferma: «Voi siete stati messi a morte quanto alla legge mediante il corpo di Cristo»; e parla della legge divina dell'antico Testamento. Ora la legge umana, che sottomette gli uomini ai poteri civili, è inferiore alla legge divina dell'Antico Testamento. Quindi a maggior ragione coloro che sono diventati membra del corpo di Cristo sono stati liberati dalla legge per cui erano sottoposti ai principi secolari.

II^a II^a q. 104 a. 6 arg. 3

Gli uomini non sono tenuti a ubbidire ai briganti che li opprimono con la violenza. Ma S. **Agostino** si domanda: «Se viene a mancare la giustizia, che cosa sono i regni se non dei grandi latrocini?». Siccome dunque il potere dei principi secolari per lo più viene esercitato nell'ingiustizia, oppure ha avuto origine da ingiuste usurpazioni, è chiaro che i cristiani non sono tenuti a ubbidire a tali principi.

II^a II^a q. 104 a. 6. SED CONTRA:

S. Paolo raccomanda a **Tito 3,1**: «Ricorda loro di essere sottomessi ai magistrati e alle autorità»; e S. **1Pietro 2,13** s. ammonisce: «State sottomessi a ogni istituzione umana per amore del Signore: sia al re, come al sovrano, sia ai governatori, come ai suoi rappresentanti».

II^a II^a q. 104 a. 6. RESPONDEO:

La fede di Cristo è il principio e la causa di [ogni] giustizia, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 3,22**: «La giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo». Perciò la fede di Cristo non elimina l'ordine della giustizia, ma piuttosto lo rende stabile. Ora, l'ordine della giustizia esige che gli inferiori ubbidiscano ai loro superiori, perché altrimenti la convivenza umana non potrebbe sussistere. Quindi i fedeli per la loro fede in Cristo non vengono dispensati dall'obbedienza alle autorità civili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 104 a. 6, ad arg. 1

Come si è già detto [a. 5], la sottomissione di un uomo a un altro uomo riguarda solo il corpo, non l'anima, che rimane libera. Ora, nella vita presente la grazia di Cristo ci libera dalle miserie dell'anima, ma non da quelle del corpo, come è evidente dall'esperienza dell'Apostolo, Romani 7,25, il quale dice di se stesso che «con la mente serviva la legge di Dio, con la carne invece la legge del peccato». Perciò coloro che diventano con la grazia figli di Dio sono liberi o esenti dalla servitù spirituale del peccato, ma non dalla servitù del corpo, per cui sono tenuti a sottostare ai padroni di questo mondo, come nota la Glossa a commento di quel testo di S. Paolo, 1Timoteo 6,1: «Quelli che si trovano sotto il giogo della schiavitù», ecc.

II^a II^a q. 104 a. 6, ad arg. 2

L'antica legge era figura del nuovo Testamento: perciò essa doveva cessare alla venuta della realtà. Della legge umana invece, che prescrive la sottomissione di un uomo a un altro uomo, non si può dire altrettanto. - Inoltre anche in forza della legge divina un uomo è tenuto a ubbidire ad altri uomini.

II^a II^a q. 104 a. 6, ad arg. 3

Si è tenuti a ubbidire ai principi secolari **per quanto lo esige l'ordine della giustizia**. Se quindi essi non hanno un potere legittimo, ma usurpato, oppure **se comandano cose ingiuste**, i sudditi non sono tenuti a **ubbidire**, se non forse accidentalmente, ossia per evitare scandali o pericoli.

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

Questione 105

Proemio

Ed eccoci a trattare della **disobbedienza**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se la disobbedienza sia peccato mortale;

2. Se sia il peccato più grave.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la disobbedienza non sia un peccato mortale: Infatti:

I^a II^a q. 105 a. 1, arg. 1

Qualsiasi peccato è una disobbedienza, come risulta dalla definizione di **S. Ambrogio**, che abbiamo riferito sopra [*q. 104, a. 2, ob. 1*]. Se quindi la disobbedienza fosse un peccato mortale, tutti i peccati sarebbero mortali.

II^a II^a q. 105 a. 1, arg. 2

S. Gregorio insegna che **la disobbedienza deriva dalla vanagloria**. Ma la vanagloria non è un peccato mortale. Quindi neppure la disobbedienza.

II^a II^a q. 105 a. 1, arg. 3

Uno è disobbediente quando non esegue il comando di un superiore. Ma **spesso i superiori fanno tanti comandi che difficilmente, o mai, è possibile eseguirli tutti**. Se quindi la disobbedienza fosse un peccato mortale, nessuno sarebbe in grado di evitare il peccato mortale: il che è inammissibile. Quindi la disobbedienza non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 105 a. 1. SED CONTRA:

S. Paolo, **Romani 1,30; 2Timoteo 3,2**, parlando di altri peccati mortali, accenna anche a questo: «disobbedienti ai genitori».

II^a II^a q. 105 a. 1. RESPONDEO:

Un peccato è mortale, come si è già spiegato [q. 24, a. 12; q. 35, a. 3; I-II, q. 72, a. 5], in quanto è incompatibile con la carità, da cui sgorga la vita spirituale. Ma la carità esige l'amore di Dio e del prossimo. Ora, l'amore di Dio esige che si ubbidisca ai suoi comandi, come si è detto sopra [q. 24, a. 12; q. 104, a. 3]. Perciò la disobbedienza ai precetti di Dio è un peccato mortale, in quanto incompatibile con l'amore di Dio. Ma nei precetti divini c'è anche l'obbligo di ubbidire ai superiori. Quindi anche la disobbedienza al comando dei superiori è un peccato mortale, essendo incompatibile con l'amore di Dio, secondo l'insegnamento di S. Paolo, **Romani 13, 2**: «Chi si oppone all'autorità si oppone all'ordine stabilito da Dio». - Inoltre essa è incompatibile con l'amore del prossimo: poiché con essa uno nega a quel prossimo che è il suo superiore l'obbedienza dovuta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 105 a. 1, ad arg. 1

La definizione di S. Ambrogio si riferisce al peccato mortale, che ha la perfetta natura di peccato. Infatti il peccato veniale non è una disobbedienza, non essendo contro il precetto, ma fuori del precetto. E neppure è vero che tutti i peccati mortali sono delle disobbedienze in senso proprio, ma ciò vale solo nel caso in cui si disprezza il precetto. Infatti gli atti morali sono specificati dal fine: per cui se uno agisce contro il comando non a spregio del precetto, bensì per altri motivi, allora si ha una disobbedienza solo materiale, mentre formalmente il peccato appartiene a un'altra specie.

II^a II^a q. 105 a. 1, ad arg. 2

La vanagloria mira a mostrare una qualche superiorità; e poiché il non sottostare all'altrui comando pare appartenere a tale superiorità, ne viene che la disobbedienza nasce appunto dalla vanagloria. D'altra parte nulla impedisce che da un peccato veniale possa nascere un peccato mortale, essendo la colpa veniale una disposizione a quella mortale.

II^a II^a q. 105 a. 1, ad arg. 3

Nessuno è tenuto all'impossibile. Se quindi un superiore moltiplica gli ordini al punto che un suddito non è più in grado di eseguirli, costui risulta scusato dal peccato. E per questo i superiori devono astenersi dal dare troppi comandi.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la disobbedienza sia il peccato più grave. Infatti:

II^a II^a q. 105 a. 2, arg. 1

Nella Scrittura, **1Samuele 15, 23**, si legge: «Peccato di divinazione è la ribellione, e iniquità e idolatria l'insubordinazione». Ma l'idolatria è un peccato gravissimo, come sopra [q. 94, a. 3] si è dimostrato. Quindi la disobbedienza è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 105 a. 2, arg. 2

Sono contro lo Spirito Santo quei peccati che tolgono gli impedimenti al peccato, come si disse [q. 14, a. 2]. Ora, con la disobbedienza si disprezza il precetto, che costituisce l'impedimento più efficace per ritrarre

l'uomo dalla colpa. Perciò la disobbedienza è **un peccato contro lo Spirito Santo**. Quindi è il peccato più grave.

II^a II^a q. 105 a. 2, arg. 3

L'Apostolo, **Romani 5,19**, afferma che «**per la disobbedienza di uno solo molti sono stati costituiti peccatori**». Ma la causa deve essere sempre superiore all'effetto. Quindi la disobbedienza è un peccato più grave di tutti gli altri da essa causati.

II^a II^a q. 105 a. 2. SED CONTRA:

Disprezzare chi comanda è più grave che disprezzare il comando. Ora, certi peccati sono contro la persona stessa di chi comanda: come è evidente nel caso della **bestemmia** e dell'**omicidio**. Quindi la disobbedienza non è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 105 a. 2. RESPONDEO:

Le disobbedienze non sono tutte della stessa gravità. Infatti l'una può essere più grave dell'altra sotto due punti di vista:

- **Primo, in rapporto a chi comanda**. Sebbene infatti l'uomo sia tenuto a ubbidire con ogni cura a qualsiasi autorità, tuttavia è più tenuto a ubbidire all'autorità superiore che alle inferiori. E ciò appare dal fatto che il comando dei subalterni va trascurato se è in contrasto con quello dell'autorità superiore. Per cui **quanto maggiore è l'autorità di chi comanda, tanto più grave è la disobbedienza**. E così disobbedire a Dio è un peccato più grave che disobbedire a un uomo.

- **Secondo, in rapporto alle cose comandate**. Infatti chi comanda non dà la stessa importanza a tutte le cose che comanda: poiché chiunque vuole maggiormente il fine, e i mezzi più vicini al fine. **Perciò la disobbedienza è tanto più grave quanto più il comando trasgredito sta a cuore a colui che comanda**.

+ Ora, **per i precetti o comandi di Dio** è evidente che la disobbedienza è tanto più grave quanto più grande è il bene a cui il comando si riferisce. Siccome infatti per se stessa la volontà di Dio ha di mira il bene, più questo è grande, più Dio ne vuole l'adempimento. Perciò chi disubbidisce al precetto dell'amore verso Dio pecca più gravemente di chi disubbidisce al precetto dell'amore verso il prossimo.

+ **Invece la volontà dell'uomo** non sempre è maggiormente portata verso il bene più grande. Perciò quando l'obbligo nasce dal solo precetto dell'uomo, **un peccato non è più grave per il fatto che si trascuri un bene più grande, ma per il fatto che si trascurano cose che stanno più a cuore a chi comanda**.

Così dunque la gravità dei peccati si misura in base al grado della disobbedienza. Infatti la disobbedienza con cui si trasgredisce un precetto di Dio, per la natura stessa della disobbedienza è un peccato più grave di quello che si commette contro un uomo, a prescindere dalla disobbedienza fatta a Dio (dico questo perché chi pecca contro il prossimo agisce anche contro il comando di Dio). Se poi uno trasgredisce il comando di Dio nelle cose più importanti, il peccato è ancora più grave. - Inoltre la disobbedienza con la quale si disprezza il precetto di un uomo è un peccato più leggero di quello con cui si disprezza colui che lo impone: poiché il rispetto per il comando deve derivare dal rispetto verso chi lo impone. Parimenti il peccato che in maniera diretta rientra nel disprezzo di Dio, come la bestemmia o altre cose del genere, anche astraendo dalla disobbedienza è più grave di quello con cui si disprezza solo il comando di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 105 a. 2, ad arg. 1

Il paragone usato da Samuele non è impostato sull'uguaglianza, ma su una certa **analogia**: poiché la **disobbedienza**, sebbene in un grado minore, si riduce a un **disprezzo di Dio** come l'**idolatria**.

II^a II^a q. 105 a. 2, ad arg. 2

È **peccato contro lo Spirito Santo** non qualsiasi disobbedienza, ma quella soltanto che è accompagnata dall'**ostinazione**. Infatti il peccato contro lo Spirito Santo non è costituito dal disprezzo verso qualunque cosa che possa impedire il peccato: altrimenti il disprezzo di un bene qualsiasi sarebbe un peccato contro lo Spirito Santo, poiché qualsiasi bene può ritrarre un uomo dal peccato. Il peccato contro lo Spirito Santo è invece **costituito dal disprezzo di quei beni che direttamente portano alla penitenza e alla remissione dei peccati**.

II^a II^a q. 105 a. 2, ad arg. 3

La colpa del nostro progenitore, dalla quale derivò il peccato in tutti gli uomini, **non fu un peccato specifico di disobbedienza, ma di superbia**, la quale spinse l'uomo alla ribellione. Perciò l'Apostolo in quel testo parla della **disobbedienza in senso generico**, in quanto si estende a tutti i peccati.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La riconoscenza o gratitudine

Questione 106

Proemio

Ora passiamo a trattare della **riconoscenza, o gratitudine**, e dell'ingratitude.

A proposito della riconoscenza si pongono sei quesiti:

- 1. Se la riconoscenza sia una virtù specificamente distinta dalle altre;**
- 2. Chi sia tenuto di più a ringraziare Dio, se l'innocente o chi ha ottenuto il perdono;**
- 3. Se uno sia sempre tenuto a ringraziare per i benefici ricevuti dagli uomini;**
- 4. Se si possa rimandare l'obbligo della riconoscenza;**
- 5. Se la gratitudine debba essere proporzionata al beneficio, o all'affetto del benefattore;**
- 6. Se sia necessario ricompensare con un dono più grande.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **gratitudine** non sia una virtù **specificamente distinta dalle altre**. Infatti:

I^a II^a q. 106 a. 1, arg. 1

I benefici più grandi li abbiamo ricevuti da Dio e dai genitori. Ma l'onore che rendiamo a Dio appartiene alla virtù di religione, e l'onore che rendiamo ai genitori appartiene alla pietà. Quindi la gratitudine non è una virtù distinta dalle altre.

II^a II^a q. 106 a. 1, arg. 2

Il compenso di uguaglianza, come insegna il Filosofo, appartiene alla giustizia commutativa. Ma egli dice pure che «il rendimento di grazie si fa perché ci sia il compenso». Perciò i ringraziamenti, che appartengono alla gratitudine, sono atti di giustizia. Quindi la gratitudine non è una virtù specificamente distinta dalle altre.

II^a II^a q. 106 a. 1, arg. 3

Il contraccambio è una cosa richiesta per la conservazione dell'amicizia, come dice il Filosofo. Ma l'amicizia dice relazione a tutte le virtù, che rendono l'uomo amabile. Quindi la riconoscenza, o gratitudine, che ha il compito di contraccambiare i benefici, non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 106 a. 1. SED CONTRA:

Cicerone enumera la gratitudine fra le parti speciali della giustizia.

II^a II^a q. 106 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già spiegato sopra [I-II, q. 60, a. 3], è necessario distinguere la natura dei vari obblighi secondo la diversità dei titoli per cui si deve qualcosa: in maniera però che l'obbligo più grande includa sempre quello più piccolo. Ora, in **Dio** abbiamo la causa prima e principale di ogni nostra obbligazione: essendo egli il primo principio di tutti i nostri beni. In secondo luogo siamo obbligati verso **il padre**, che è il principio prossimo della nostra generazione ed educazione. In terzo luogo troviamo un motivo di obbligazione nella persona dei **superiori**, dai quali procedono i benefici comuni. **In quarto luogo infine troviamo tale motivo nei benefattori**, dai quali abbiamo ricevuto dei benefici particolari e privati, per cui siamo loro particolarmente obbligati. E siccome a questi ultimi, da cui abbiamo ricevuto benefici particolari, non dobbiamo tutto ciò che dobbiamo a Dio, o al padre, o alle autorità costituite, ne deriva che dopo la **religione**, che ci fa rendere a **Dio** il culto dovuto, dopo la **pietà**, che ci fa onorare i **genitori**, e dopo l'**osservanza**, che ci fa rispettare le **autorità**, vi è pure la **riconoscenza o gratitudine, che ci spinge a ringraziare i benefattori**. Ed essa si distingue dalle virtù sopra ricordate come una realtà di ordine inferiore si distingue da quelle superiori di cui non raggiunge la perfezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 106 a. 1, ad arg. 1

La religione, come è una pietà di ordine superiore, così è anche una gratitudine sovraeminente. Infatti anche il ringraziamento rivolto a Dio, di cui sopra [q. 83, a. 17] abbiamo parlato, è tra gli atti della virtù di religione.

II^a II^a q. 106 a. 1, ad arg. 2

Il compenso di uguaglianza appartiene alla giustizia commutativa quando è determinato per legge: p. es. quando si è stabilito che per quel tanto si dia tanto. Invece alla virtù della riconoscenza, o gratitudine, appartiene il compenso basato su un obbligo morale, cioè quel compenso che uno offre spontaneamente. Per cui la gratitudine è meno grata se è costretta, come fa notare Seneca.

II^a II^a q. 106 a. 1, ad arg. 3

Essendo l'amicizia fondata sulla virtù, quanto nell'amico è incompatibile con la virtù è un ostacolo all'amicizia, mentre quanto c'è di virtuoso in lui è un incentivo ad essa. E in base a ciò il contraccambio dei benefici serve a conservare l'amicizia, sebbene esso spetti propriamente alla virtù della riconoscenza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'innocente sia più tenuto a ringraziare Dio del peccatore pentito. Infatti:

II^a II^a q. 106 a. 2, arg. 1

Più grande è il dono che uno ha ricevuto da Dio, più è tenuto a ringraziarlo. Ora, conservare l'innocenza è un dono più grande che recuperare la grazia. Quindi l'innocente è tenuto a ringraziare più di chi ha ottenuto il perdono.

II^a II^a q. 106 a. 2, arg. 2

Al benefattore è dovuta la gratitudine come è dovuto l'amore. Ora, **S. Agostino** scrive: «Chi tra gli uomini, pensando alla propria debolezza, oserà attribuire alle proprie forze la sua castità e innocenza, e amerà meno te [o Signore], quasi che abbia avuto meno bisogno della tua misericordia, con la quale perdoni i peccati a quelli che si convertono a te?». E poco dopo aggiunge: «Per questo egli ti amerà ugualmente, anzi più di me: perché se egli non languisce nei miei peccati lo deve, come egli vede, a colui che liberò anche me». Perciò l'innocente è tenuto a ringraziare più del peccatore penitente.

II^a II^a q. 106 a. 2, arg. 3

Più un beneficio gratuito è continuo, più grave è l'obbligo della riconoscenza. Ma il beneficio della grazia divina è più continuo nell'innocente che nel peccatore penitente. Così infatti scrive **S. Agostino**: «Fu opera della tua grazia e della tua misericordia se facesti sciogliere come ghiaccio i miei peccati. Fu opera della tua grazia se io non commisi altri mali di ogni specie: c'è forse un peccato infatti che io non fossi in grado di commettere? E confesso che tutti mi furono rimessi, sia le colpe che commisi per mia volontà, sia quelle che non commisi perché guidato da te». A ringraziare, quindi, è più tenuto l'innocente che il peccatore penitente.

II^a II^a q. 106 a. 2. SED CONTRA:

Sta scritto, **Luca 7, 42 s.**: «Ama di più colui al quale fu più condonato ». Quindi per lo stesso motivo è più tenuto alla riconoscenza.

II^a II^a q. 106 a. 2. RESPONDEO:

La gratitudine in chi riceve dice rapporto al dono gratuito. Per cui se il dono è più grande si richiede una gratitudine maggiore. Ora, un dono gratuito può essere maggiore dalla parte di chi lo offre in due modi:

- **Primo, per la grandezza del dono.** E da questo lato l'innocente è tenuto a una maggiore gratitudine: poiché a lui, a parità di condizioni e in senso assoluto, viene offerto da Dio un dono più grande e continuo.

- **Secondo, un dono gratuito può essere più grande per il fatto che è dato con una gratuità maggiore.** E da questo lato il peccatore penitente è tenuto a ringraziare più dell'innocente: poiché la grazia a lui data da Dio è offerta con maggiore gratuità: infatti gli venne data la grazia quando era degno di pena. Perciò, sebbene il dono offerto all'innocente considerato in se stesso sia più grande, tuttavia il dono fatto al peccatore penitente è maggiore in rapporto a lui: come un piccolo dono fatto a un povero può essere maggiore di un grande dono fatto a un ricco. E poiché le azioni riguardano il concreto, per la loro qualifica si deve badare più alle circostanze concrete che alle considerazioni astratte, come fa notare il Filosofo parlando del volontario e dell'involontario.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che non si sia tenuti a **ringraziare tutti i benefattori**. Infatti:

II^a II^a q. 106 a. 3, arg. 1

Uno può fare del bene a se stesso come può fare anche del male, secondo le parole della Scrittura, Siracide 14, 5: «Chi è cattivo con se stesso, con chi si mostrerà buono?». Ma nessuno può ringraziare se stesso: poiché il ringraziamento deve passare da una persona all'altra. Quindi non si è tenuti a ringraziare tutti i benefattori.

II^a II^a q. 106 a. 3, arg. 2

Il ringraziamento è un rendimento di grazie. Ora, certi benefici non sono elargiti con grazia, ma sono accompagnati e fatti con ritardi o con tristezza. Perciò non siamo sempre tenuti a ringraziare i benefattori.

II^a II^a q. 106 a. 3, arg. 3

Nessuno merita dei ringraziamenti per il fatto che provvede alla propria utilità. Ma qualche volta certuni fanno del bene cercando la propria utilità. Quindi essi non meritano ringraziamenti.

II^a II^a q. 106 a. 3, arg. 4

Verso lo schiavo non c'è obbligo di ringraziamento: poiché per tutto ciò che egli è, è del padrone. Ma talvolta capita che uno schiavo sia il benefattore del suo padrone. Quindi non tutti i benefattori vanno ringraziati.

II^a II^a q. 106 a. 3, arg. 5

Nessuno è tenuto a compiere ciò che non può fare onestamente e utilmente. Ora, spesso capita che il benefattore si trovi in uno stato di grande felicità, per cui è inutile ricompensarlo del beneficio che abbiamo da lui ricevuto. E può anche capitare che il benefattore diventi un vizioso; e allora non Pare che sia onesto ricompensarlo. Altre volte invece il beneficiario è così povero da non poter dare alcun compenso. Perciò è evidente che non sempre si è tenuti a ricompensare un beneficio ricevuto.

II^a II^a q. 106 a. 3, arg. 6

Nessuno deve fare a un altro ciò che non gli giova, o che gli è nocivo. Ma può capitare che la ricompensa di un beneficio sia nociva o inutile alla persona interessata. Quindi non sempre i benefici vanno ricompensati col ringraziamento.

II^a II^a q. 106 a. 3. SED CONTRA:

S. Paolo ammonisce, **ITessalonesi 5,18**: «In ogni cosa rendete grazie».

II^a II^a q. 106 a. 3. RESPONDEO:

Qualsiasi effetto ha un moto naturale di ritorno alla propria causa. Per cui Dionigi afferma che Dio fa convergere verso di sé tutte le cose, in quanto loro causa: è infatti necessario che l'effetto sia sempre ordinato al fine inteso dalla causa agente. Ora, è chiaro che **il benefattore come tale è causa rispetto al beneficiario.** Perciò l'ordine naturale esige che il beneficiario si volga con la sua riconoscenza verso il benefattore, **secondo le condizioni rispettive.** E come sopra [q. 101, a. 2] si è visto per i genitori, **al benefattore come tale si deve**

onore e rispetto, avendo egli natura di principio; tuttavia accidentalmente, cioè in caso di necessità, gli si deve pure aiuto e sostentamento.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 106 a. 3, ad arg. 1

Al dire di Seneca, «come non è liberale chi dona a se stesso, non è clemente chi perdona se stesso, e neppure è misericordioso chi compatisce se stesso, ma chi ha compassione degli altri, così nessuno offre veramente a se medesimo un beneficio, ma piuttosto accondiscende alla propria natura, la quale spinge a fuggire le cose nocive e a desiderare quelle vantaggiose». Perciò rispetto alle azioni compiute per se stessi non ci può essere gratitudine o ingratitudine: infatti uno non può negare a se stesso una cosa se non trattenendola per sé. - Metafisicamente tuttavia, nel parlare di ciò che facciamo per noi stessi, usiamo delle espressioni che propriamente si riferiscono a quanto compiamo per altri, come nota il Filosofo a proposito della giustizia: poiché consideriamo le varie parti dell'uomo come persone diverse.

II^a II^a q. 106 a. 3, ad arg. 2

Un'anima virtuosa fa attenzione più al bene che al male. Se quindi uno ha fatto un beneficio in una maniera indelicata, chi l'ha ricevuto non deve dispensarsi del tutto dall'obbligo di ringraziare. Però l'obbligo è minore, poiché anche il beneficio è minore: infatti, secondo Seneca, «la prontezza molto aggiunge, mentre gli indugi molto tolgono».

II^a II^a q. 106 a. 3, ad arg. 3

«È molto importante sapere», dice Seneca, «se uno ci fa del bene a suo vantaggio, o a vantaggio nostro e suo. Chi pensa solo a se stesso, e giova anche a noi perché non può fare altrimenti, io lo considero come chi offre il pascolo al suo bestiame. Se invece mi associa a sé, se pensa a tutti e due sarei ingrato e ingiusto a non godere perché a lui giova quanto giova anche a me. È somma cattiveria infatti non considerare un beneficio se non quanto riesce di incomodo a chi lo offre».

II^a II^a q. 106 a. 3, ad arg. 4

Come insegna Seneca, «finché uno schiavo dà quanto si è soliti esigere da uno schiavo, è un suo ufficio; ma quando dà più di quanto si richiede da uno schiavo, allora il suo è un beneficio. Quando infatti egli raggiunge l'affetto di un amico, allora si comincia a parlare di beneficio». Perciò si deve gratitudine anche agli schiavi quando fanno più del dovuto.

II^a II^a q. 106 a. 3, ad arg. 5

Il povero non è ingrato se fa quello che può: come infatti il beneficio consiste più nell'affetto che nel fatto medesimo, così anche il compenso consiste specialmente nell'affetto. Da cui le parole di Seneca: «Chi riceve un beneficio con animo grato, ne ha già pagato il primo compenso. E questa gratitudine manifestiamola con l'effusione degli affetti: non soltanto dinanzi all'interessato, ma dovunque». Dal che è evidente che per quanto un benefattore possa essere felice, si può sempre offrire un compenso per i benefici ricevuti mediante il rispetto e l'onore. Da cui anche le parole del Filosofo, il quale afferma che «alla persona superiore si deve il compenso dell'onore, e a quella indigente la remunerazione». E Seneca scrive: «Molte sono le cose con cui possiamo compensare le persone facoltose: consigli sinceri, visite frequenti e conversazioni affabili e gioconde, senza adulazione». Non è quindi necessario che uno si auguri la necessità o la miseria del suo benefattore per poterlo ricompensare del beneficio. Poiché, secondo Seneca, «se è già disumano desiderare una cosa simile per chi non ti ha fatto nessun beneficio, quanto più disumano sarebbe desiderarla per un tuo benefattore!». Nel caso poi che il benefattore sia diventato cattivo, si deve tuttavia usargli riconoscenza secondo lo stato in cui si trova: si deve cioè cercare di ricondurlo alla virtù. Se però «è insanabile nella sua malizia», allora è diventato un altro rispetto a quello che era prima: per cui non merita

più riconoscenza per il beneficio. Tuttavia, per quanto è possibile e le circostanze lo permettono, si deve sempre ricordare il beneficio ricevuto, come nota il Filosofo.

II^a II^a q. 106 a. 3, ad arg. 6

Il compenso, come si è già visto sopra [ad 5], dipende specialmente dal sentimento di chi intende ringraziare. Perciò esso va fatto nel modo che possa risultare più vantaggioso: se tuttavia in seguito, per colpa dell'interessato, esso si risolve in un suo danno, ciò non può essere imputato a chi intendeva elargire la ricompensa. Da cui l'affermazione di Seneca: «Io sono tenuto a rendere un compenso, non già a conservarlo e a difenderlo».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il beneficio vada **ricompensato immediatamente**. Infatti:

II^a II^a q. 106 a. 4, arg. 1

Ciò a cui siamo tenuti senza scadenza determinata va eseguito immediatamente. Ora, non c'è un termine determinato per ricompensare i benefici. Quindi si è tenuti a ricompensarli subito.

II^a II^a q. 106 a. 4, arg. 2

Più un'opera buona viene fatta con zelo, più è lodevole. Ma il fatto che uno non tollera indugi nel fare ciò che deve pare derivare dallo zelo. Quindi è più lodevole che uno ripaghi subito il beneficio ricevuto.

II^a II^a q. 106 a. 4, arg. 3

Chi ubbidisce a Dio uniforma la propria volontà a quella di Dio anche nelle cose volute. Ma noi non siamo tenuti, come sopra [I-II, q. 19, a. 10] si è detto, a uniformare la nostra volontà a quella di Dio in tutte le cose da essa volute. Quindi non si è tenuti a ubbidire a Dio in tutte le cose.

II^a II^a q. 106 a. 4. SED CONTRA:

Seneca insegna: «Chi si affretta a ricompensare non ha l'atteggiamento di una persona riconoscente, ma di un debitore».

II^a II^a q. 106 a. 4. RESPONDEO:

Nella riconoscenza, come nel beneficio, si devono distinguere due cose: i sentimenti e il dono. Ora, **quanto ai sentimenti il ringraziamento deve essere immediato**. Da cui le parole di **Seneca**: «Vuoi ricompensare un beneficio? Accettalo volentieri». Al contrario per il **dono** si deve attendere che la ricompensa giunga al **momento opportuno**. Che se invece uno non vuole aspettare il tempo opportuno, ma vuole ricompensare subito il beneficio ricevuto, il compenso non è virtuoso. Infatti, come rileva **Seneca**: «chi vuole sdebitarsi subito mostra di non gradire il suo debito; e chi non lo gradisce è un ingrato».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 106 a. 4, ad arg. 1

Ciò che è dovuto per giustizia si è tenuti a restituirlo subito: altrimenti sarebbe menomata l'uguaglianza richiesta da tale virtù, qualora uno trattenesse la roba di un altro contro la sua volontà. Il debito morale invece dipende dalla virtù di chi si sente obbligato. Perciò esso va pagato al momento opportuno, come esige la rettitudine della virtù.

II^a II^a q. 106 a. 4, ad arg. 2

Lo zelo della volontà non è virtuoso se non segue l'ordine della ragione. Se quindi uno per troppo zelo previene il tempo opportuno, non merita di essere lodato.

II^a II^a q. 106 a. 4, ad arg. 3

Anche i benefici vanno fatti al momento opportuno, per cui non vanno differiti quando tale momento è giunto. E la stessa cosa vale per la ricompensa dei benefici.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la riconoscenza non debba **adeguarsi ai sentimenti del benefattore, ma al beneficio**. Infatti:

II^a II^a q. 106 a. 5, arg. 1

Il compenso è dovuto ai benefici. Ma il beneficio, come indica lo stesso nome, consiste nel compimento di un'opera. Quindi il compenso della riconoscenza deve adeguarsi all'opera compiuta.

II^a II^a q. 106 a. 5, arg. 2

La gratitudine, che ricompensa i benefici, è una parte [potenziale] della giustizia. Ma la giustizia mira all'adeguazione di ciò che si dà con ciò che si è ricevuto. Perciò nel ricompensare si deve badare più al beneficio che ai sentimenti del benefattore.

II^a II^a q. 106 a. 5, arg. 3

Nessuno può avere di mira ciò che ignora. Ora, solo Dio può conoscere i sentimenti interni. Quindi il compenso della gratitudine non può essere dato secondo le disposizioni interiori.

II^a II^a q. 106 a. 5. SED CONTRA:

Seneca afferma: «Spesso noi siamo più obbligati verso chi ci ha dato poco, ma con grande affetto».

II^a II^a q. 106 a. 5. RESPONDEO:

La ricompensa dei benefici può appartenere a tre differenti virtù: alla **giustizia, alla gratitudine e all'amicizia**.

- **Spetta alla giustizia** quando il compenso si presenta come legalmente dovuto: come nel prestito e in altri rapporti del genere. E in questi casi il compenso deve essere **adeguato alla grandezza del beneficio**.

- **Invece la ricompensa interessa l'amicizia** e la virtù della gratitudine sotto l'aspetto del debito morale: però in maniera diversa. Infatti nel compenso proprio dell'amicizia **si deve badare al movente dell'amicizia medesima**.

+ **Per cui nell'amicizia basata sull'utilità** il compenso va fatto in proporzione all'utilità che il beneficio ha arrecato,

+ **mentre nell'amicizia fondata sulla virtù** il compenso va fatto in base al volere, cioè **al sentimento del benefattore**: poiché, come dice Aristotele, questo è l'elemento primario della virtù.

- Parimenti, siccome la riconoscenza ha per oggetto il beneficio in quanto offerto gratuitamente, e ciò appartiene al sentimento, **anche il compenso della riconoscenza bada più ai sentimenti che al beneficio ottenuto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 106 a. 5, ad arg. 1

Gli atti morali dipendono tutti dalla volontà. Per cui in quanto atto lodevole e meritevole di ricompensa il beneficio consiste materialmente in un'opera esterna, ma formalmente e principalmente è un atto di volontà. Da cui le parole di **Seneca**: «Il beneficio non consiste nella cosa che viene compiuta o data, ma nel sentimento stesso di chi la dà o la compie».

II^a II^a q. 106 a. 5, ad arg. 2

Secondo le spiegazioni date [*q. 80*], la riconoscenza è tra le parti della giustizia non come una specie nel proprio genere [cioè come parte soggettiva], ma per una certa riduzione alla formalità caratteristica della giustizia. Per cui non è detto che la nozione di debito debba essere identica.

II^a II^a q. 106 a. 5, ad arg. 3

Solo Dio può vedere i sentimenti di un uomo direttamente, ma questi possono essere conosciuti da noi in quanto si rivelano attraverso qualche segno. Perciò i sentimenti del benefattore possono essere conosciuti dalla sua maniera di beneficiare: p. es. dal fatto che uno offre il beneficio con gioia e prontezza.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che nel ricompensare non si debba **dare più di quanto si è ricevuto.** Infatti:

II^a II^a q. 106 a. 6, arg. 1

Verso alcuni benefattori, p. es. verso i genitori, il compenso non può essere neppure alla pari, come nota il Filosofo. Ora, la virtù non mira mai a cose impossibili. Quindi il compenso della gratitudine non può tendere a dare qualcosa di più.

II^a II^a q. 106 a. 6 arg. 2

Se uno dà un compenso superiore al beneficio ricevuto, dà per ciò stesso qualcosa di nuovo. Ma per un nuovo beneficio l'altro è tenuto a ricompensare. Quindi il primo nel beneficiare sarà poi tenuto a dare di più: e in tal modo si va all'infinito. Ma la virtù non tende all'infinito: poiché, come dice Aristotele: «l'infinito esula dalla natura del bene». Perciò il compenso della gratitudine non deve sorpassare il beneficio ricevuto.

II^a II^a q. 106 a. 6 arg. 3

La giustizia sta nell'uguaglianza. Ora, il più è un eccesso rispetto all'uguaglianza. Siccome dunque in ogni virtù gli eccessi sono peccaminosi, è chiaro che dare un compenso superiore al beneficio è peccaminoso, e contrario alla giustizia.

II^a II^a q. 106 a. 6. SED CONTRA:

Il Filosofo ha scritto: «Si deve ricompensare chi ci ha fatto del bene, e iniziarne dell'altro». **Ora, ciò si verifica quando si dà più di quanto si è ricevuto.** Quindi il compenso deve tendere sempre a dare qualcosa di più.

IIª IIª q. 106 a. 6. RESPONDEO:

Come si è già notato [a.5], il compenso della gratitudine soddisfa al beneficio considerandolo **dal lato dei sentimenti di chi lo offre**. Ora, in tali sentimenti **c'è questo soprattutto di encomiabile, che il beneficio è stato dato senza esservi tenuti**. Perciò chi lo riceve è moralmente obbligato a rendere qualcosa con la stessa gratuità. Ora, non si può dire che uno dà una cosa gratuitamente se questa non sorpassa la misura del beneficio ricevuto. Poiché **fino a quando il compenso è minore, o uguale, uno non dà nulla di gratuito, ma rende quanto ha ricevuto**. Di conseguenza il compenso della gratitudine tende, nei limiti del possibile, a dare **qualcosa in più**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 106 a. 6, ad arg. 1

Nella riconoscenza si deve badare, come si è detto [a. 3, ad 5; a. 5], più all'intenzione del benefattore che al beneficio ricevuto. Se quindi consideriamo il beneficio che i figli ricevono dai genitori, vale a dire l'esistenza e la vita, allora un figlio non potrà mai compensarlo adeguatamente, come nota il Filosofo. Se però consideriamo la volontà di chi dà e di chi ricompensa, allora un figlio può ripagare i genitori con qualcosa di più grande, come fa notare Seneca. **Se tuttavia uno non è in grado di farlo, per la gratitudine basta la volontà di ricompensare**.

IIª IIª q. 106 a. 6, ad arg. 2

Il debito della gratitudine deriva da quello della carità, il quale quanto più viene saldato tanto più aumenta, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 13,8**: **«Non abbiate alcun debito con nessuno, se non quello di un amore vicendevole»**. Perciò non vi è alcun inconveniente se l'obbligo della riconoscenza non ha termine.

IIª IIª q. 106 a. 6, ad arg. 3

Come nella virtù cardinale della **giustizia la misura dell'uguaglianza è data dalle cose**, così nella **gratitudine l'uguaglianza va raggiunta negli atti della volontà**: in modo cioè che la prontezza di volontà che ha spinto il benefattore a dare ciò a cui non era tenuto sia ricompensata dal beneficiario al di là dello stretto obbligo.

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

Questione 107

Proemio

Ed eccoci a esaminare l'**ingratitudine**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

- 1. Se l'ingratitudine sia sempre peccato;**
- 2. Se sia un peccato specificamente distinto;**
- 3. Se qualsiasi ingratitudine sia peccato mortale;**
- 4. Se essa meriti la cessazione della beneficenza.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'ingratitudine non sia sempre un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 107 a. 1, arg. 1

Seneca insegna che «è ingrato chi non ricompensa un beneficio». Ma talora non si può ricompensare un beneficio se non commettendo un peccato: p. es. nel caso in cui uno abbia aiutato altri a peccare. Dal momento quindi che astenersi dal peccare non è peccato, è chiaro che l'ingratitudine non è sempre un peccato.

II^a II^a q. 107 a. 1, arg. 2

Qualsiasi peccato è in potere di chi pecca: poiché, come nota S. Agostino, «nessuno pecca in ciò che non può evitare». Ma talora non è in potere di un individuo evitare l'ingratitudine: p. es. quando uno non ha nulla per ricompensare. E neppure è in nostro potere la dimenticanza, mentre **Seneca** afferma che «il più ingrato di tutti è chi dimentica». Perciò l'ingratitudine non è sempre un peccato.

II^a II^a q. 107 a. 1, arg. 3

Non pare che faccia peccato chi non vuole essere obbligato verso nessuno, stando all'esortazione dell'Apostolo, **Romani 13,8**: «Non abbiate alcun debito con nessuno». Ma al dire di **Seneca**, «chi non vuole aver debiti è un ingrato». Quindi non sempre l'ingratitudine è una colpa.

II^a II^a q. 107 a. 1. SED CONTRA:

S. Paolo, **2Timoteo 3,2**, enumera l'ingratitudine assieme ad altri peccati: «Ribelli ai genitori, ingrati, senza religione».

II^a II^a q. 107 a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto sopra [q. 106, a. 1, ad 2; a. 4, ad 1; a. 6], il debito della gratitudine è un debito morale, richiesto dalla virtù. Ma un'azione è peccaminosa per il fatto che è in contrasto con la virtù. Perciò è evidente che qualsiasi ingratitudine è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 107 a. 1, ad arg. 1

La gratitudine suppone un beneficio. Ora, chi aiuta a peccare non offre un beneficio, ma un danno. Egli quindi non merita riconoscenza, se non forse per l'eventuale buona fede, in caso di inganno, cioè perché fu di aiuto a peccare persuaso di farlo per il bene. Ma allora non va ricompensato aiutandolo nella colpa: poiché ciò non sarebbe ricompensare il bene, bensì il male, il che è incompatibile con la riconoscenza.

II^a II^a q. 107 a. 1, ad arg. 2

L'impossibilità di ricompensare non è mai una scusa per l'ingratitudine, dal momento che a soddisfare il debito della riconoscenza basta la buona volontà, come si è visto [q. 106, a. 1, ad 2; a. 4, ad 1; a. 6, ad 1]. La dimenticanza poi che costituisce l'ingratitudine non è quella proveniente da un difetto naturale, ma quella dovuta a negligenza. Infatti, come nota **Seneca**, «chi si è lasciato vincere dalla dimenticanza dimostra di non aver mai pensato a ricompensare».

II^a II^a q. 107 a. 1, ad arg. 3

Il debito della riconoscenza nasce da quello dell'amore, dal quale nessuno deve desiderare di essere assolto. Perciò il **sentire questo debito come un peso** deriva da una **mancanza di amore** verso i propri benefattori.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'ingratitudine non sia un **peccato specifico**. Infatti:

II^a II^a q. 107 a. 2, arg. 1

Tutti quelli che peccano agiscono contro Dio, che è il nostro massimo benefattore. Ma questa è un'ingratitudine. Quindi l'ingratitudine non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 107 a. 2, arg. 2

Nessun peccato specifico può appartenere a più generi di peccati. Invece uno può essere ingrato con peccati di vario genere: p. es. denigrando il benefattore, derubandolo, oppure commettendo altre colpe contro di lui. Perciò l'ingratitudine non è un peccato specifico.

II^a II^a q. 107 a. 2, arg. 3

Seneca ha scritto: «È ingrato chi **dissimula** [=nasconde] il beneficio, ingrato chi **non lo contraccambia**, più ingrato di tutti chi **se ne dimentica**». Ma questi atti non appartengono a una medesima specie di peccato. Quindi l'ingratitudine non è un peccato specificamente distinto.

II^a II^a q. 107 a. 2. SED CONTRA:

L'ingratitudine si contrappone alla riconoscenza, o gratitudine, che è una virtù specifica. Quindi è un peccato specifico.

II^a II^a q. 107 a. 2. RESPONDEO:

La denominazione opposta a una data virtù viene assunta da quel vizio che è più incompatibile con essa, come l'illiberalità è più incompatibile con la liberalità che non la prodigalità. Ora, alla virtù della gratitudine si contrappone anche qualche **vizio per eccesso**, p. es. il **ricompensare persone che non lo meritano**, o **prima del dovuto**, come sopra [a. 1, ad 1; q. 106, a. 4] si è visto. Ma il **vizio per difetto** si contrappone maggiormente alla gratitudine: poiché questa virtù tende a rendere in sovrappiù, come si è notato sopra [q. 106, a. 6]. Quindi propriamente l'ingratitudine sta a indicare la mancanza di gratitudine. Ma ogni mancanza o privazione viene specificata in base all'abito opposto: infatti la cecità e la sordità differiscono come la vista e l'udito. **Quindi, come è una virtù specifica la riconoscenza, o gratitudine, così è un peccato specifico l'ingratitudine.**

- Questa però ha diversi gradi secondo l'ordine degli elementi richiesti dalla **gratitudine**:

- + Il primo di essi è che **il beneficiato riconosca il beneficio ricevuto**;
- + il secondo è che **ringrazi a parole**;
- + il terzo è che **ricompensi a tempo opportuno** secondo le proprie capacità.

Ora, siccome, come dice il **Filosofo**: «l'elemento che è ultimo nell'ordine di generazione di una cosa è il primo nella sua decomposizione» [fondamenta-tetto-intonaco/parete-sottofondo-colore/pietre-mantello-asfalto],

- + il primo grado dell'ingratitudine si ha nel **non ricompensare il beneficio ricevuto**;
- + il secondo nel **dissimularlo**, non mostrando di averlo ricevuto;
- + il terzo, che è quello più grave, nel **non riconoscerlo**, o per dimenticanza o per altri motivi.

- E poiché l'**affermazione contraria** implica la negazione rispettiva,

- + al primo grado dell'ingratitudine corrisponde il **rendere male per bene**;
- + al secondo il **disprezzare il beneficio**;

+ al terzo il reputarlo un maleficio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 107 a. 1, ad arg. 1

In ogni peccato c'è un'ingratitude materiale verso Dio, in quanto si compie qualcosa che può essere materia di ingratitudine. Ma l'ingratitude formale si ha quando si disprezza direttamente un beneficio. E questo è un peccato specifico.

II^a II^a q. 107 a. 1, ad arg. 2

Nulla impedisce che la ragione formale di un peccato specifico si riscontri materialmente in molti generi di peccati. E in questo senso la ragione formale dell'ingratitude si riscontra in peccati di vario genere.

II^a II^a q. 107 a. 1, ad arg. 3

Quei tre atti non sono specificamente distinti, ma sono **gradi diversi di un unico peccato** specifico.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'ingratitude sia sempre un peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 107 a. 3, arg. 1

La riconoscenza è dovuta soprattutto a Dio. Ma col peccato veniale non si è ingrati verso Dio: altrimenti tutti sarebbero ingrati. Quindi l'ingratitude non è mai un peccato veniale.

II^a II^a q. 107 a. 3, arg. 2

Abbiamo visto sopra [q. 24, a. 12; I-II, q. 72, a. 5] che un peccato è mortale perché si contrappone alla carità. Ora l'ingratitude, come si è notato [q. 106, a. 6, ad 2], si contrappone alla carità, dalla quale deriva il debito della gratitudine. Perciò l'ingratitude è sempre un peccato mortale.

II^a II^a q. 107 a. 3, arg. 3

Seneca ha scritto: «La legge della beneficenza è questa: il benefattore deve subito dimenticare, mentre il beneficiario deve sempre ricordare». Ma il primo deve dimenticare, a quanto pare, per non rilevare il peccato del beneficiario, qualora questi mancasse di gratitudine. Il che però non sarebbe richiesto se l'ingratitude fosse un peccato leggero. Quindi l'ingratitude è sempre un peccato mortale.

II^a II^a q. 107 a. 3. SED CONTRA:

A nessuno si deve dare occasione di peccare mortalmente. Ora, **Seneca** insegna che «talora bisogna ingannare il beneficiario in modo che egli non sappia da chi ha ricevuto»: il che pare offrire al beneficiario l'occasione di essere ingrato. Perciò l'ingratitude non è sempre un peccato mortale.

II^a II^a q. 107 a. 3. RESPONDEO:

Nell'articolo precedente abbiamo chiarito che si può essere ingrati in due modi:

- **Primo, per semplice omissione:** quando uno p. es. non riconosce internamente o esternamente il beneficio, oppure non lo contraccambia. E questo non sempre è un peccato mortale. Poiché il debito della gratitudine, come sopra [q. 106, a. 6] si è notato, abbraccia anche un sovrappiù a cui non si è strettamente tenuti: per cui

se uno lo trascuri non fa peccato mortale. Tuttavia si ha un peccato veniale: poiché ciò deriva da una certa **negligenza**, oppure da una **scarsa inclinazione alla virtù**. In certi casi però tale ingratitudine può anche essere un peccato mortale: o per il **disprezzo del beneficio ricevuto**, oppure **per il compenso che viene negato** e che è dovuto rigorosamente al benefattore, o in modo assoluto, o in caso di necessità.

- **Secondo**, si può essere ingrati non solo trascurando il debito della riconoscenza, ma anche **rendendo male per bene**. E anche in questo caso il peccato può essere mortale o veniale a seconda delle azioni che vengono compiute. Si deve però notare che l'ingratitudine commessa con un peccato mortale ha la **perfetta natura dell'ingratitudine**, mentre quella compiuta con un peccato veniale è un'ingratitudine imperfetta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 107 a. 3, ad arg. 1

Col peccato veniale non si è ingrati verso Dio con un'ingratitudine perfetta. Tuttavia la colpa veniale ha un certo aspetto di ingratitudine: in quanto sacrifica un atto virtuoso col quale l'uomo deve rendere onore a Dio.

IIª IIª q. 107 a. 3, ad arg. 2

L'ingratitudine implicita nel peccato veniale **non è contraria, ma estranea alla carità**: poiché essa non esclude la carità, bensì un qualche atto della medesima.

IIª IIª q. 107 a. 3, ad arg. 3

Lo stesso **Seneca** spiega: «Sarebbe un errore credere che quando affermiamo che il benefattore deve dimenticare il beneficio vogliamo proibirgli il ricordo di un'azione, e per di più virtuosa. Perciò quando diciamo che non deve ricordarla vogliamo intendere che non deve farne pubblicità o vantarsene».

IIª IIª q. 107 a. 3, S. c.

Chi non sa di essere stato beneficiato non cade nell'ingratitudine se non contraccambia, purché sia disposto a farlo qualora lo venga a sapere. Ma talvolta è cosa lodevole che il beneficiato non lo sappia: sia per evitare la **vanagloria**, sull'esempio di S. Nicola che per fuggire la lode umana gettò di nascosto del danaro dentro una casa, sia anche perché così compie un beneficio più grande, risparmiando al beneficiato la **vergogna della sua indigenza**.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che si debba desistere dal beneficiare gli ingrati. Infatti:

IIª IIª q. 107 a. 4, arg. 1

Nella Scrittura, **Sapienza 16, 29**, si legge: «**La speranza dell'ingrato si scioglierà come brina invernale**». Ma la sua speranza non si dissolverebbe se non meritasse la cessazione della beneficenza. **Quindi si deve cessare di fare del bene agli ingrati**.

IIª IIª q. 107 a. 4, arg. 2

A nessuno si devono offrire occasioni di peccato. Ora l'ingrato, nel ricevere i benefici, è messo nell'occasione di peccare di ingratitudine. Perciò gli va negata la beneficenza.

IIª IIª q. 107 a. 4, arg. 3

Come dice la Scrittura, **Sapienza 11, 17**, «le stesse cose con cui uno pecca devono servire a castigarlo». Ma l'ingrato pecca contro il beneficio ricevuto. Quindi deve esserne privato.

II^a II^a q. 107 a. 4. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Luca 6,35**, si legge che «l'Altissimo è benevolo verso gli ingrati e i malvagi». Ma noi dobbiamo essere suoi figli per imitazione, come si dice in quello stesso passo. **Quindi non dobbiamo rifiutarci di beneficiare gli ingrati.**

II^a II^a q. 107 a. 4. RESPONDEO:

A proposito dell'ingratitudine si devono considerare due cose:

- **Primo, ciò che l'ingrato si merita.** E da questo lato è certo che costui merita che si cessi di beneficiarlo.
- **Secondo, si deve considerare ciò che deve compiere il benefattore.**
 - + Ora, in primo luogo egli non deve facilmente credere all'ingratitudine: poiché, come dice **Seneca**, «spesso chi non ha dato il contraccambio è pieno di gratitudine», non avendo ancora trovato i mezzi o l'occasione per farlo.
 - + Inoltre egli deve mirare a rendere grato chi è ingrato; e se non è riuscito col primo beneficio, può riuscire con i successivi.
 - + Se però con la ripetizione dei benefici l'altro aumentasse la sua ingratitudine e divenisse peggiore, allora si deve cessare di beneficiarlo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 107 a. 4, ad arg. 1

Il testo citato parla [solo] di ciò che l'ingrato si merita.

II^a II^a q. 107 a. 4, ad arg. 2

Chi fa del bene a un ingrato non offre a lui un'occasione di peccato, ma piuttosto di gratitudine e di amore. E se chi lo riceve ne prende occasione per commettere un'ingratitudine, ciò non va imputato al benefattore.

II^a II^a q. 107 a. 4, ad arg. 3

Chi offre un beneficio non deve subito trasformarsi in **giustiziere** dell'ingratitudine subita, ma in **medico pietoso**: cioè deve fare in modo di guarire l'ingratitudine **moltiplicando i benefici**.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> L vendetta

Questione 108 **Proemio**

Passiamo ora a trattare della **vendetta**.

Sull'argomento esamineremo quattro cose:

- 1. Se la vendetta sia lecita;**
- 2. Se sia una virtù specificamente distinta;**
- 3. Il modo di compiere la vendetta;**
- 4. Contro chi debba essere esercitata**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la vendetta **non sia lecita**. Infatti:

I^a II^a q. 108 a. 1, arg. 1

Chiunque usurpa un compito di Dio commette peccato. Ma la vendetta è un compito di Dio, secondo quel testo del **Deuteronomio 32,35**: «**A me la vendetta e il castigo**». Quindi qualsiasi vendetta è illecita.

II^a II^a q. 108 a. 1, arg. 2

La persona di cui ci si vendica non è tollerata. Invece i malvagi vanno tollerati, poiché nel commentare il passo del **Cantico 2,2**: «**Come un giglio tra le spine**», la **Glossa** afferma: «**Non è veramente buono chi non è stato capace di sopportare i malvagi**». Quindi di costoro non ci si deve vendicare.

II^a II^a q. 108 a. 1, arg. 3

La vendetta si compie con dei castighi, i quali causano il **timore servile**. Ora, la **nuova legge** non è una **legge di timore, ma di amore**, come dice S. Agostino. Perciò almeno nel nuovo Testamento la vendetta non è lecita.

II^a II^a q. 108 a. 1, arg. 4

Si dice che si vendica colui che si rifà delle ingiurie subite. Ora, neppure al giudice è lecito punire quelli che lo offendono personalmente, stando alle parole del **Crisostomo**: «**Impariamo dall'esempio di Cristo a sopportare con magnanimità le ingiurie fatte a noi, e a non sopportare neppure l'ombra delle ingiurie fatte a Dio**». Quindi la vendetta è illecita.

II^a II^a q. 108 a. 1, arg. 5

Il peccato di un popolo è più dannoso del peccato individuale; nella Scrittura, **Siracide 26, 5**, infatti si legge: «**Tre cose teme il mio cuore: una calunnia diffusa in città e un tumulto di popolo**». Ma per il peccato del popolo non è lecito fare vendetta, poiché si legge nel Vangelo, **Matteo 13, 29 s.**: «**Lasciateli crescere insieme, affinché non sradichiate anche il grano**»; e la Glossa spiega che «il popolo, come anche il principe, non deve mai essere scomunicato». Quindi è proibita anche ogni altra vendetta.

II^a II^a q. 108 a. 1. SED CONTRA:

Da Dio non possiamo attendere che cose buone e lecite. Ma da Dio dobbiamo attendere la vendetta dei nostri nemici, poiché nel Vangelo, **Luca 18,7**, si legge: «**Dio non farà giustizia ai suoi eletti che gridano giorno e notte verso di lui?**», come per dire: «La farà certamente». Quindi di per sé la vendetta non è cattiva e illecita.

II^a II^a q. 108 a. 1. RESPONDEO:

La vendetta viene compiuta mediante un castigo inflitto al colpevole. Perciò nella vendetta si deve considerare quale sia l'intenzione di chi la compie:

- Se infatti tale intenzione mira principalmente al male del colpevole, per trovarvi la **propria soddisfazione**, **la vendetta è assolutamente illecita**: poiché rallegrarsi del male altrui è proprio dell'odio, il quale è incompatibile con la carità, che deve estendersi a tutti. E uno non è scusato per il fatto che desidera del male a una persona colpevole di averne procurato ingiustamente a lui: come non si è autorizzati a odiare chi ci

odia. Infatti uno non può peccare contro altre persone per il fatto che queste hanno prima peccato contro di lui; poiché ciò è farsi vincere dal male, mentre l'Apostolo, **Romani 12, 2**, ammonisce: «Non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male».

- Se invece l'intenzione di chi aspira alla vendetta **tende principalmente a un bene** al quale si giunge mediante la punizione dei colpevoli, p. es. al **loro emendamento**, o almeno alla **repressione del male** per la pubblica quiete, oppure alla **tutela della giustizia** e all'**onore di Dio**, allora **la vendetta può essere lecita**, purché siano rispettate le altre debite circostanze.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 108 a. 1, ad arg. 1

Chi esercita la vendetta sui malvagi nei limiti delle proprie facoltà non usurpa i diritti di Dio, **ma si serve dei poteri che ha ricevuto da lui**: infatti S. Paolo, **Romani 13,4**, afferma che **l'autorità civile «è al servizio di Dio, e vindice dell'ira divina per chi fa il male»**. Se invece uno esercita la vendetta senza rispettare l'ordine costituito da Dio, allora usurpa i diritti di Dio, e quindi commette peccato.

II^a II^a q. 108 a. 1, ad arg. 2

I malvagi sono tollerati dai buoni in quanto questi nei limiti del dovere ne sopportano le ingiurie personali; **i buoni però non tollerano le ingiurie commesse contro Dio e il prossimo**. Infatti il **Crisostomo** afferma: **«La pazienza nel sopportare le ingiurie personali è una cosa lodevole; ma sopportare le ingiurie verso Dio è il colmo dell'empietà»**.

II^a II^a q. 108 a. 1, ad arg. 3

La legge evangelica è una legge di amore. **Perciò non si deve incutere timore con i castighi a coloro che compiono il bene per amore**, e che soli propriamente appartengono al Vangelo, **ma soltanto a quelli che non sono portati al bene per amore**, e che sebbene appartengano alla Chiesa perché accrescono il «numero» dei fedeli, tuttavia non ne accrescono il «merito».

II^a II^a q. 108 a. 1, ad arg. 4

Le ingiurie personali talora ricadono su Dio e sulla Chiesa: e allora si è tenuti a vendicarle. Come è evidente nel caso di **Elia [2 Re 1, 9 ss.]**, il quale fece discendere il fuoco su coloro che erano venuti a catturarlo. E anche **Eliseo [2 Re 2, 23 s.]** lanciò la maledizione sui fanciulli che lo schernivano. **Il Papa S. Silvestro poi [Decr. di Graziano] scomunicò coloro che lo avevano mandato in esilio**. Se invece l'ingiuria ricade esclusivamente sulla propria persona, allora essa va tollerata con pazienza, se la cosa può giovare. Come spiega infatti S. Agostino, queste norme sulla pazienza sono da intendersi come predisposizioni d'animo in caso di bisogno.

II^a II^a q. 108 a. 1, ad arg. 5

Quando è tutto il popolo che pecca, la vendetta va fatta su tutto il popolo, come furono sommersi nel mar Rosso **gli Egiziani** che perseguitavano i figli d'Israele, **Esodo 14, 22 ss.**, e come furono colpiti in blocco **gli abitanti di Sodoma, Genesi 19,25**; oppure va colpito un **numero rilevante di persone**, come avvenne nel castigo inflitto per l'adorazione del vitello d'oro, **Esodo 32, 27 s.** - Talora invece, se si spera l'emendamento di molti, la severità della vendetta deve colpire **pochi esponenti**, la cui punizione incute timore negli altri: come si legge nel libro dei **Numeri 25, 4**, che il Signore comandò di impiccare i capi per il peccato di tutto il popolo. Se invece il popolo non ha peccato in blocco, ma in parte, allora, quando i colpevoli possono essere riconosciuti, la vendetta va esercitata su di essi: se però il castigo è possibile senza pregiudizio [*=atteggiamento ostile*] degli altri. Altrimenti si deve perdonare al popolo rinunciando alla severità. E lo stesso si dica per il principe che rappresenta il popolo. Infatti il suo peccato va tollerato, se

non può essere punito senza scandalo dei sudditi: a meno che non sia tale da nuocere al popolo, nell'ordine spirituale o temporale, più dello scandalo che potrebbe nascere dalla punizione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la vendetta non sia una virtù specificamente distinta dalle altre. Infatti:

II^a II^a q. 108 a. 2, arg. 1

Come sono ricompensati i buoni per il bene compiuto, così sono puniti i cattivi per le loro malvagità. Ma ricompensare le opere buone non appartiene a una virtù speciale, essendo un atto della **giustizia commutativa**. Quindi per lo stesso motivo neppure la vendetta deve essere considerata una virtù speciale.

II^a II^a q. 108 a. 2, arg. 2

Non si deve ricorrere a una virtù speciale per un atto al quale l'uomo è già sufficientemente predisposto da altre virtù. Ma a vendicare il male l'uomo è sufficientemente predisposto dalla virtù della **fortezza** e dallo **zelo**. Perciò la vendetta non deve essere considerata una virtù specificamente distinta.

II^a II^a q. 108 a. 2, arg. 3

A ogni virtù specifica si contrappone un vizio specifico. Ma alla vendetta non pare che si contrappongano dei vizi specifici. Quindi essa non è una virtù specifica.

II^a II^a q. 108 a. 2. SED CONTRA:

Cicerone enumera la vendetta fra le parti [potenziali] della giustizia.

II^a II^a q. 108 a. 2. RESPONDEO:

Come insegna il **Filosofo**, la predisposizione alla virtù è in noi innata, sebbene la virtù nella sua perfezione derivi dall'esercizio, o da altre cause. Per cui è evidente che le virtù ci dispongono a perseguire nel debito modo le inclinazioni naturali, che appartengono alla legge naturale. E così a ogni inclinazione naturale corrisponde una virtù speciale. Ora, esiste una certa speciale inclinazione naturale a **combattere le cose nocive**: infatti anche gli animali sono provvisti dell'irascibile, che è una facoltà distinta dal concupiscibile. Ma l'uomo [onesto] **respinge le cose nocive** difendendosi dalle ingiurie, oppure **vendicandosi delle ingiurie subite**, non con l'intenzione di nuocere, bensì con quella di **eliminare il male**. **E questo è precisamente il compito della vendetta**: infatti **Cicerone** scrive che «la vendetta ha il compito di respingere o di punire la violenza, l'ingiuria e ogni altro danno», o ignominia. Quindi la vendetta è una virtù specificamente distinta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 108 a. 1, ad arg. 1

Come il saldo del debito legale appartiene alla giustizia commutativa, ma il saldo del debito morale, che nasce da un favore particolare, appartiene alla virtù della riconoscenza, così, allo stesso modo, la punizione delle colpe fatta dalla **giustizia pubblica** è un atto della **giustizia commutativa**, ma quella che è inflitta per salvaguardare l'immunità di una persona privata, di cui si vendica l'ingiuria, appartiene alla **virtù della vendetta**.

II^a II^a q. 108 a. 1, ad arg. 2

La fortezza predispone alla vendetta togliendo gli ostacoli, ossia la paura del pericolo da affrontare. - **Lo zelo** invece, in quanto sta a indicare un amore fervente, implica **la prima radice** della vendetta, poiché uno **vendica le ingiurie fatte a Dio e al prossimo** inquantoché la carità gliela fa considerare come fatte a sé. Ora, gli atti di qualsiasi virtù derivano tutti dalla carità: poiché secondo S. Gregorio «le opere buone sono rami secchi se non derivano dalla radice della carità».

II^a II^a q. 108 a. 1, ad arg. 3

Alla vendetta si contrappongono **due vizi**. Il primo è per eccesso: cioè il peccato di **crudeltà** o di durezza, che nel punire passa la misura. Il secondo è invece **per difetto**, ed è proprio di chi nel punire è **troppo blando**. Da cui l'ammonimento dei **Proverbi 13,24**: «**Chi risparmia il bastone, odia suo figlio**». **Invece la virtù della vendetta consiste nel punire rispettando in tutte le circostanze la debita misura.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la vendetta non vada esercitata con **i castighi in uso presso gli uomini**. Infatti:

II^a II^a q. 108 a. 3, arg. 1

L'uccisione di un uomo è una specie di sradicamento. Ora, il Signore comanda nel Vangelo, **Matteo 13, 29 s.**, di **non sradicare la zizzania**, che sta a indicare i malvagi. Quindi non si devono mai uccidere i colpevoli.

II^a II^a q. 108 a. 3, arg. 2

Tutti quelli che peccano mortalmente sembrano degni della medesima pena. Se quindi alcuni che peccano mortalmente sono puniti con la morte, **tutti i peccatori dovrebbero essere puniti con la pena di morte**. Il che è falso in maniera evidente.

II^a II^a q. 108 a. 3, arg. 3

Quando uno viene punito pubblicamente, il suo peccato viene manifestato. Ma ciò è dannoso per il popolo, che dal cattivo esempio prende occasione di peccare. Quindi non c'è un peccato tale da implicare la pena di morte.

II^a II^a q. 108 a. 3. SED CONTRA:

Nella stessa legge di Dio si trova la determinazione di tali pene, come si è visto sopra [I-II, q. 105, a. 2, ad 9, 10].

II^a II^a q. 108 a. 3. RESPONDEO:

La vendetta in tanto è lecita e virtuosa in quanto tende a reprimere i malvagi. Ora, chi non ha amore alla virtù viene trattenuto dal peccare per il timore di perdere quei beni che sono da lui amati più di quelli che si possono ottenere col peccato: altrimenti il timore non impedirebbe la colpa. **Perciò le colpe vanno punite con la privazione di tutti quei beni che sono più amati dall'uomo, quali la vita, l'incolumità del corpo, la libertà e i beni esterni quali le ricchezze, la patria e il buon nome.** Per questo, come riferisce **S. Agostino** «**Cicerone ha affermato che dalle leggi sono contemplati otto generi di pene**», cioè: «la morte», che priva della vita; «la fustigazione» e «la pena del taglione», (ossia l'«occhio per occhio»), con cui viene compromessa l'incolumità del corpo; «la schiavitù» e «la carcerazione», che tolgono la libertà; «l'esilio», per cui si perde la patria; «il danno», che sacrifica le ricchezze, e «l'infamia», che toglie il buon nome.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 108 a. 3, ad arg. 1

Il Signore proibisce di sradicare la zizzania quando c'è il timore «di sradicare con essa anche il grano». Ma talvolta è possibile sradicare i malvagi con la morte non solo senza pericolo, ma anche con grande vantaggio per i buoni. Perciò in questi casi è applicabile la pena di morte.

II^a II^a q. 108 a. 3, ad arg. 2

Tutti coloro che peccano mortalmente sono degni della morte eterna rispetto alla retribuzione futura, che sarà fatta «secondo la verità del giudizio di Dio», **Romani 2, 2**. I castighi della vita presente sono invece piuttosto **medicinali**, per cui la pena di morte può essere inflitta solo per quei peccati che sono gravemente dannosi per gli altri.

II^a II^a q. 108 a. 3, ad arg. 3

Quando la colpa viene conosciuta assieme al suo castigo, quale la pena di morte o altre privazioni che l'uomo aborrisce, allora la volontà viene distolta dal peccato: poiché allora la pena atterrisce più di quanto non attragga l'esempio della colpa.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la vendetta vada esercitata anche contro coloro che hanno **peccato involontariamente**. Infatti:

II^a II^a q. 108 a. 4, arg. 1

La volontà di una persona non dipende dalla volontà di un'altra. Eppure l'una viene punita per l'altra, come si legge nell'**Esodo 20,5**: «Io sono un Dio geloso, che punisco la colpa dei padri nei figli sino alla terza e alla quarta generazione». Infatti per il peccato di Cam fu maledetto da Dio suo figlio Canaan, **Genesi 9,25 ss.** E per il peccato di Giezi la lebbra si trasmise ai suoi posteri, **2Re 5,27**. E anche il sangue di Cristo rese soggetti al castigo i discendenti dei Giudei, i quali dissero: «Il suo sangue ricada su di noi e sui nostri figli», **Matteo 27, 25**. Si legge poi nella Scrittura, **Giosue 7**, che per il peccato di Acar il popolo di Israele fu dato nelle mani dei nemici. Finalmente per il peccato dei figli di Eli tale popolo fu sconfitto dai Filistei, **1Samuele 4, 2. 10**. Quindi uno può essere punito anche se la sua volontà è estranea alla colpa.

II^a II^a q. 108 a. 4, arg. 2

È volontaria l'azione che è in potere di un uomo. Ma talvolta la pena viene inflitta per cose che non sono in potere dell'interessato: come quando per la lebbra contratta uno viene rimosso dall'amministrazione di una chiesa; o quando per la miseria o la malizia dei cittadini una chiesa perde la cattedra episcopale. Quindi la vendetta viene inferta anche per delle colpe involontarie.

II^a II^a q. 108 a. 4, arg. 3

L'ignoranza causa involontarietà. Ma talora la vendetta raggiunge anche chi è nell'ignoranza. Infatti i bambini dei Sodomiti, sebbene fossero nell'ignoranza invincibile, perirono assieme ai loro genitori, come si legge nella Scrittura, **Genesi 19, 25**. Parimenti per il peccato di Datan e di Abiron furono ingoiati anche i loro piccoli, **Numeri 16,27 ss.** Anzi, per il peccato degli Amaleciti Dio comandò di uccidere persino gli animali bruti privi di ragione, **1Samuele 15,2 s.** Quindi la vendetta va esercitata talvolta anche contro le colpe involontarie.

II^a II^a q. 108 a. 4, arg. 4

La costrizione è assolutamente incompatibile con la volontarietà. Ora, chi è costretto per paura a commettere un peccato, non per questo sfugge al reato che lo lega al castigo. Quindi la vendetta viene esercitata anche contro chi non ha peccato volontariamente.

II^a II^a q. 108 a. 4, arg. 5

Scrivono **S. Ambrogio** che «la nave in cui si trovava Giuda era agitata dalla tempesta: quindi anche Pietro, che era stabile per i suoi meriti, veniva turbato dai peccati altrui». Ma Pietro non voleva certo il peccato di Giuda. Quindi talora è punito anche chi non vuole la colpa.

II^a II^a q. 108 a. 4. SED CONTRA:

Il castigo è dovuto al peccato. Ma ogni peccato è volontario, come insegna **S. Agostino**. Quindi la vendetta va esercitata soltanto su coloro che hanno voluto la colpa.

II^a II^a q. 108 a. 4. RESPONDEO:

La pena o castigo può essere considerata sotto due aspetti:

- **Primo**, sotto l'aspetto di punizione. **E come tale la pena è dovuta solo al peccato**: poiché con essa viene ristabilita l'uguaglianza della giustizia, nel senso che colui che peccando aveva troppo assecondato la propria volontà, viene a subire cose contrarie al proprio volere. Per cui, essendo ogni peccato volontario, compreso quello originale, secondo le spiegazioni date [I-II, q. 81, a. 1], è evidente che nessuno viene punito in questo senso se non per atti compiuti volontariamente.

- **Secondo**, una pena può essere considerata come **medicina**, non solo per far guarire dai peccati già commessi, ma anche per preservare dai peccati futuri e spingere al bene. **E sotto questo aspetto uno può essere castigato anche senza una colpa**: non però senza una causa. - **Si deve tuttavia notare che una medicina non priva mai di un bene maggiore per procurarne uno minore**: un medico, p. es., non accecherà mai un occhio per sanare un calcagno; tuttavia egli potrà infliggere un danno nelle cose minori per soccorrere le maggiori. E poiché i beni spirituali sono i beni supremi, mentre quelli temporali sono i minimi, **talora uno viene castigato nei beni temporali senza avere alcuna colpa**: ed è così che Dio infligge molte penalità della vita presente come umiliazioni o prove; nessuno invece viene punito nei beni spirituali, né al presente né al futuro, senza una sua colpa: poiché simili punizioni non sono medicinali, ma accompagnano la dannazione dell'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 108 a. 4, ad arg. 1

Un uomo non viene mai punito spiritualmente per il peccato di altri: poiché la punizione spirituale interessa l'anima, secondo la quale ciascuno è «libero di sé», secondo il **Filosofo**. Invece **uno può essere punito per il peccato di altri con una pena temporale** per tre motivi:

- **Primo**, perché nell'ordine temporale **un uomo può appartenere a un altro**, e quindi viene coinvolto nel castigo di quello: come i figli, secondo il corpo, sono qualcosa del padre, e gli schiavi dei padroni.

- **Secondo**, perché **il peccato di una persona può influire su altri**.

+ **O per imitazione**: come i figli imitano i peccati dei genitori, e gli schiavi quelli dei padroni, per peccare con maggiore audacia.

+ Oppure per un **rapporto di meriti**: come i peccati dei sudditi meritano un prelato iniquo, secondo le parole della Scrittura, **Giobbe 34, 30**: «**[Dio] fa regnare il malvagio per i peccati del popolo**»; e come per il peccato di Davide, colpevole del censimento, fu punito tutto il popolo di Israele [2 Sam 24].

+ O anche per una certa **condiscendenza o tolleranza**: talora infatti i buoni, come dice **S. Agostino**, sono puniti temporalmente con i cattivi perché non li hanno redarguiti dei loro peccati.

- **Terzo**, per raccomandare l'**unione dell'umana società**, per cui l'uno deve preoccuparsi dell'altro affinché non cada nel peccato; e anche per far detestare la colpa, dal momento che il castigo di uno ricade su tutti, inquantoché tutti formano un corpo solo, come dice **S. Agostino** a proposito del peccato di Acar. Il fatto poi che il Signore «punisca la colpa dei padri nei figli sino alla terza e alla quarta generazione» è più un atto di misericordia che di severità: poiché così facendo egli non ricorre subito alla vendetta, ma attende che in seguito i posterì si correggano; se però la malizia di questi ultimi aumenta, è come costretto a punire.

II^a II^a q. 108 a. 4, ad arg. 2

Come dice **S. Agostino**, il giudizio degli uomini deve imitare quello di Dio nei giudizi evidenti, secondo i quali egli infligge la dannazione spirituale solo per i peccati personali. Invece il giudizio umano non può imitare i giudizi occulti di Dio, secondo i quali egli punisce temporalmente delle persone senza loro colpa: poiché l'uomo non può comprenderne i motivi, e sapere ciò che è utile a ciascuno. Per cui nel giudizio umano non si deve mai punire senza colpa una persona con una pena afflittiva: né con la morte, né con la mutilazione, né con le percosse. Invece anche nel giudizio umano uno può essere punito con la perdita di qualcosa pur senza una sua colpa; però non senza una causa. E ciò può avvenire in tre modi. Primo, per il fatto che uno, senza sua colpa, è reso incapace di ritenere o di conseguire un bene qualsiasi: come uno che ha contratto la lebbra può essere rimosso dal governo di una chiesa, e un altro che si è sposato due volte o ha fatto versare del sangue può essere escluso dagli ordini sacri. - Secondo, perché il bene di cui uno viene privato non è un bene proprio, ma della collettività: come il fatto che una chiesa sia sede episcopale è un bene di tutta la città, e non dei chierici soltanto. - Terzo, perché il bene di uno dipende dal bene di un altro: come nel delitto di lesa maestà il figlio perde l'eredità per la colpa del padre.

II^a II^a q. 108 a. 4, ad arg. 3

Secondo il giudizio di Dio i bambini sono puniti con le pene temporali assieme ai genitori sia perché sono qualcosa di essi, sia perché in loro Dio punisce anche i genitori. E ancora perché ciò ridonda a loro bene: perché se fossero risparmiati sarebbero portati a imitare le colpe dei genitori, e quindi meriterebbero pene più gravi. - La vendetta poi viene esercitata sugli animali e sulle altre creature prive di ragione perché in tal modo ne vengano puniti i proprietari. E anche per incutere l'orrore del peccato.

II^a II^a q. 108 a. 4, ad arg. 4

La costrizione esercitata dal timore rende un atto non involontario in senso assoluto, ma misto di volontario e di involontario, come si è spiegato sopra [I-II, q. 6, a. 6].

II^a II^a q. 108 a. 4, ad arg. 5

Gli altri Apostoli furono turbati per il peccato di Giuda come viene turbato un popolo per il peccato di uno solo; e ciò, secondo le spiegazioni date [ad 1], per mostrare l'unità di tutti gli uomini.

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

Questione 109

Proemio

Ed eccoci a considerare **la veracità** e i vizi contrari.

Sulla veracità si pongono quattro quesiti:

1. Se la veracità sia una virtù;
2. Se sia una virtù specificamente distinta;
3. Se sia parte (potenziale) della giustizia;
4. Se inclini più a diminuire (che a esagerare).

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la verità, o **veracità** non sia una **virtù**. Infatti:

I^a II^a q. 109 a. 1, arg. 1

La prima di tutte le virtù è la fede, il cui oggetto è la verità. Ora, siccome l'oggetto è anteriore all'abito e all'atto correlativi; è chiaro che la verità non è una virtù, ma qualche cosa che è anteriore alla virtù.

II^a II^a q. 109 a. 1, arg. 2

Come dice il **Filosofo**, è compito della verità o veracità far sì che uno «dica di se stesso ciò che egli è, né di più né di meno». Ma ciò non è sempre lodevole: infatti non è lodevole nel bene, poiché sta scritto, **Proverbi 27, 2**: «**Ti lodi un altro e non la tua bocca**»; e non è lodevole nel male, poiché **Isaia 3, 9** rivolge ad alcuni questo rimprovero: «**Ostentano il peccato come Sodoma: non lo nascondono neppure; disgraziati!**». Quindi la veracità non è una virtù.

II^a II^a q. 109 a. 1, arg. 3

Una virtù può essere teologale, intellettuale o morale. Ma **la verità o veracità non è una virtù teologale, non avendo per oggetto Dio**, bensì le realtà temporali: infatti **Cicerone** scrive che «la verità ha il compito di dire le cose come sono, sono state o saranno». Parimenti **non è una delle virtù intellettuali, ma è il loro fine**. E neppure è una **virtù morale, poiché non consiste nel giusto mezzo tra un eccesso e un difetto: infatti più uno dice il vero meglio è**. Quindi la verità, o veracità, non è una virtù.

II^a II^a q. 109 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** enumera la **verità**, o veracità, fra le altre **virtù**.

II^a II^a q. 109 a. 1. RESPONDEO:

Il termine verità può avere due accezioni:

- **Primo**, è verità quella cosa per cui un oggetto è detto vero. E in questo senso la verità non è una virtù, bensì l'oggetto o il fine della virtù. E neppure è un abito, che è il genere prossimo della virtù, ma **è una certa uguaglianza o adeguazione fra l'intellezione o il segno intellettuale e la cosa** intesa **e significata**, oppure

anche tra la cosa e l'esemplare da cui essa dipende, come si è detto nella Prima Parte [q. 16, aa. 1, 2; q. 21, a. 2].

- Secondo, è verità quella disposizione per cui uno dice il vero, così da meritare il titolo di verace. E tale verità o veracità non può essere che una virtù: poiché dire il vero è un atto buono, e la virtù ha precisamente il compito di «rendere buono chi la possiede e buona l'opera che egli compie», **Aristotele**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 109 a. 1, ad arg. 1

L'argomento vale per la verità presa nella prima accezione.

II^a II^a q. 109 a. 1, ad arg. 2

Dichiarare le cose proprie in quanto ciò costituisce una manifestazione della verità è per sua natura un bene. Ma ciò non basta a farne un atto di virtù: poiché a ciò si richiede che l'atto sia rivestito delle debite circostanze, senza delle quali è vizioso. E in base a ciò è riprovevole lodare se stessi senza i debiti motivi. Come pure è riprovevole che uno parli apertamente dei propri peccati come per vantarsene, oppure che ne parli senza alcuna utilità.

II^a II^a q. 109 a. 1, ad arg. 3

Chi dice il vero proferisce dei segni conformi alla realtà: cioè parole, gesti, oppure qualsiasi altra manifestazione esterna. Ma di tali cose esterne si occupano solo **le virtù morali**, che hanno il compito di regolare l'uso delle membra esterne, il quale dipende dalla volontà. Perciò la verità o veracità non è una virtù teologale, bensì morale. Essa poi consiste nel giusto mezzo tra l'eccesso e il difetto in due maniere:

- in rapporto all'oggetto e in rapporto all'atto. In rapporto all'oggetto, poiché il vero implica nella sua nozione una certa adeguazione, o uguaglianza, e d'altra parte ciò che è uguale sta in mezzo fra il più e il meno. Quindi per il fatto che uno dice il vero di se stesso, sta nel giusto mezzo tra chi esagera e chi dice di meno.

- La veracità inoltre sta nel giusto mezzo in rapporto all'atto poiché dice il vero quando e nella misura in cui è opportuno. Si ha invece l'eccesso in chi dice le sue cose quando non occorre, e il difetto in chi le nasconde quando bisognerebbe manifestarle.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la veracità non sia una **virtù specificamente distinta**. Infatti:

II^a II^a q. 109 a. 2, arg. 1

Il vero e il bene coincidono e si equivalgono. Ora, la bontà non è una virtù speciale, ma piuttosto qualsiasi virtù è buona inquantoché «rende buono chi la possiede». Quindi la veracità o verità non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 109 a. 2, arg. 2

L'atto della veracità di cui parliamo è la manifestazione di cose che appartengono all'uomo. Ma ciò è proprio di qualsiasi virtù: infatti qualsiasi abito virtuoso viene manifestato dall'atto rispettivo. Quindi la veracità non è una virtù specificamente distinta.

II^a II^a q. 109 a. 2, arg. 3

«**La verità della vita**» equivale al vivere nella rettitudine, secondo l'espressione della Scrittura, **Isaia 38,3: «Signore, ricordati che ho passato la vita dinanzi a te nella verità e con cuore sincero»**. Ma si vive rettamente con l'esercizio di qualsiasi virtù, come appare evidente dalla definizione riportata sopra [I-II, q. 55, a. 4]. Quindi la verità o veracità non è una virtù specifica.

II^a II^a q. 109 a. 2, arg. 4

La veracità pare identificarsi con la semplicità: poiché l'una e l'altra si contrappongono alla finzione. Ora, la semplicità non è una virtù speciale, poiché essa «rettifica l'intenzione» [Ethic. 6, 13], il che è richiesto in tutte le virtù. Quindi la veracità non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 109 a. 2. SED CONTRA:

Aristotele la enumera fra le altre virtù.

II^a II^a q. 109 a. 2. RESPONDEO:

La virtù ha il compito di «rendere buone le azioni umane». Quindi là dove nell'agire umano si riscontra un aspetto specifico di bontà, è necessario che l'uomo vi sia orientato e disposto da una virtù speciale. E poiché il bene, secondo S. Agostino, ha tra i suoi costitutivi l'ordine, è necessario rilevare da ogni determinato ordine uno specifico aspetto di bene. Ora, **vi è un certo ordine speciale nel fatto che i nostri atteggiamenti esterni, cioè le parole e le azioni, corrispondono debitamente come segni alle realtà significate. E a ciò l'uomo viene predisposto dalla virtù della veracità**. È quindi evidente che la veracità è una virtù specificamente distinta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 109 a. 2, ad arg. 1

Il vero e il bene coincidono e **si equivalgono quanto al soggetto concreto**, poiché ogni vero è un bene e ogni bene è un vero, ma per la loro formalità **si eccedono a vicenda**: come l'intelletto e la volontà si includono a vicenda, poiché l'intelletto conosce la volontà e molte altre cose, e la volontà da parte sua vuole le cose che appartengono all'intelletto, e insieme molte altre. **Perciò il vero, nella sua formalità, cioè come perfezione dell'intelletto, è un bene particolare, essendo un determinato appetibile. Parimenti il bene nella sua formalità, in quanto fine a cui tende la volontà**, è un determinato vero, essendo un particolare intelligibile. Per il fatto dunque che la virtù implica il carattere della bontà, può essere benissimo che la veracità sia una virtù speciale, come il vero è un bene speciale. Non può essere invece che sia una virtù speciale la bontà, essendo essa piuttosto una nozione generica che include la virtù.

II^a II^a q. 109 a. 2, ad arg. 2

Gli abiti delle virtù e dei vizi vengono specificati dall'oggetto direttamente perseguito, e non dagli elementi accidentali o preterintenzionali. Ora, **il manifestare con sincerità le proprie cose** appartiene direttamente ed espressamente alla virtù della veracità, mentre alle altre virtù può appartenere in modo indiretto. Infatti l'uomo forte mira ad agire coraggiosamente, e il fatto che agendo in tal modo manifesti il coraggio che possiede è solo una conseguenza della sua intenzione principale.

II^a II^a q. 109 a. 2, ad arg. 3

La verità della vita è la verità in senso oggettivo, non già la verità in senso soggettivo per cui una persona è detta verace. Ora, la vita può dirsi vera, come anche qualsiasi altra cosa, per il fatto che si adegua alla sua norma o misura, cioè alla legge divina, conformandosi alla quale ottiene la sua rettitudine. E tale verità o rettitudine è un elemento comune a qualsiasi virtù.

II^a II^a q. 109 a. 2, ad arg. 4

La semplicità si contrappone alla doppiezza, che consiste nel mostrarsi esternamente diversi da ciò che si è interiormente. Quindi la semplicità si riduce alla veracità. Essa poi rettifica l'intenzione non già direttamente, poiché questo è il compito di qualsiasi virtù, ma escludendo la doppiezza, che porta a manifestare un'intenzione e a perseguirne un'altra.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la veracità non sia tra le parti [potenziali] della giustizia. Infatti:

II^a II^a q. 109 a. 3, arg. 1

E proprio della giustizia rendere agli altri ciò che è dovuto. Ma per il fatto che uno dice la verità non pare che renda agli altri ciò che è dovuto, come accade invece in tutte le altre virtù annesse alla giustizia. Quindi la veracità non è tra le parti della giustizia.

II^a II^a q. 109 a. 3, arg. 2

La veracità o verità appartiene all'intelletto. La giustizia invece risiede nella volontà, come si è visto sopra [q. 58, a. 4]. Perciò la veracità non è una parte [potenziale] della giustizia.

II^a II^a q. 109 a. 3, arg. 3

Secondo S. Girolamo ci sono tre tipi di verità: «la verità della vita», «la verità della giustizia» e «la verità della dottrina». Ma nessuna di esse è tra le parti della giustizia. Infatti la verità della vita, come si è visto [a. 2, ad 3], abbraccia tutte le virtù. La verità della giustizia poi si identifica con la giustizia, e quindi non ne è una parte. La verità della dottrina infine appartiene piuttosto alle virtù intellettive. Quindi in nessun modo la verità o veracità è una parte [potenziale] della giustizia.

II^a II^a q. 109 a. 3. SED CONTRA:

Cicerone enumera la verità, o veracità, tra le parti della giustizia.

II^a II^a q. 109 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già detto sopra [q. 80], una virtù è annessa alla giustizia come virtù secondaria per il fatto che in parte assomiglia alla giustizia, e in parte si scosta dalla perfetta natura di essa. Ora, la virtù della veracità assomiglia alla giustizia sotto due aspetti:

- **Primo, in quanto dice rapporto ad altri.** Infatti l'atto di manifestare, che è proprio della veracità, come si è detto [a. 2, ad 2], è rivolto ad altri: in quanto cioè uno manifesta agli altri le cose che lo riguardano.

- **Secondo, in quanto la giustizia stabilisce una certa adeguazione tra una cosa e un'altra.** E ciò si riscontra anche nella veracità: con essa infatti si adeguano le espressioni ai fatti e alle cose che ci riguardano.

- Invece la veracità si discosta dalla giustizia sotto l'aspetto del debito. Infatti questa virtù non soddisfa a un debito legale, come la giustizia, ma piuttosto a un debito morale, poiché un uomo deve la manifestazione della verità a un altro solo per un'esigenza di onestà. Per cui la veracità è una parte della giustizia, essendovi annessa come una virtù secondaria alla principale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 109 a. 3, ad arg. 1

Essendo l'uomo un animale fatto per vivere in società, per natura un uomo deve all'altro ciò che è indispensabile per la **conservazione della società umana**. Ora, gli uomini non potrebbero convivere senza credersi reciprocamente, dicendo l'uno la verità all'altro. Quindi anche la virtù della veracità a suo modo ha di mira un debito.

II^a II^a q. 109 a. 3, ad arg. 2

In quanto è conosciuta **la verità appartiene all'intelletto**. Ma è con la volontà che l'uomo fa uso dei suoi abiti e delle sue membra per esprimere i segni adatti **a manifestare la verità**. E in base a ciò tale manifestazione è un atto della **volontà**.

II^a II^a q. 109 a. 3, ad arg. 3

La verità o veracità di cui ora parliamo differisce dalla verità della vita, come si è detto [a. 2, ad 3]. La verità poi della giustizia può essere intesa in due modi. Primo, nel senso che la giustizia è una certa rettitudine regolata secondo le norme della legge divina. E allora la verità della giustizia differisce dalla verità della vita, poiché quest'ultima verità ha il compito di far sì che uno viva rettamente in se stesso, mentre la verità della giustizia porta l'individuo a osservare la rettitudine legale nei giudizi relativi ad altre persone. E in questo caso la verità della giustizia, come anche la verità della vita, non rientra nella verità o veracità di cui ora parliamo. - Secondo, la verità della giustizia può essere intesa nel senso che uno per giustizia manifesta la verità: p. es. quando confessa il vero, o rende una testimonianza verace in giudizio. Ora, questa verità è un atto particolare della giustizia, e non appartiene direttamente alla verità o veracità di cui ora parliamo: poiché in tali dichiarazioni veritiere una persona intende principalmente rendere a un'altra quanto le spetta. Per cui il Filosofo [Ethic. 4, 7], nel parlare della veracità, si esprime in questi termini: «Noi non parliamo qui della veridicità delle confessioni, né di tutto ciò che riguarda la giustizia o l'ingiustizia». Finalmente la verità della dottrina consiste in una certa manifestazione delle verità della scienza. Perciò neppure questa verità appartiene alla virtù di cui parliamo, ma soltanto la verità con la quale «uno si mostra in atti e in parole così come è e non altrimenti, e non dice di se stesso né di più né di meno» [ib.]. - Tuttavia siccome le nozioni della scienza, in quanto sono conosciute da noi, ci riguardano e ci appartengono, da questo lato la verità della dottrina può rientrare in questa virtù della veracità, come anche qualsiasi altra verità che uno conosce e manifesta con le parole o con le azioni.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **virtù della veracità non inclini a diminuire**. Infatti:

II^a II^a q. 109 a. 4, arg. 1

Come si incorre nella falsità esagerando, così vi si incorre anche diminuendo: come dire che quattro cose sono cinque non è più falso che dire che sono tre. Ora, secondo il **Filosofo**, «ogni falsità è cattiva e va rifuggita». **Quindi la virtù della veracità non inclina più a diminuire che a esagerare.**

II^a II^a q. 109 a. 4, arg. 2

Che una virtù inclini maggiormente verso l'uno degli estremi opposti dipende dal fatto che il giusto mezzo di essa è più vicino all'uno che all'altro: come la fortezza è più vicina all'audacia che alla timidezza. **Ma il giusto mezzo della veracità, o verità, non può essere più vicino a un estremo che al suo opposto poiché, consistendo la verità in un'adeguazione, il suo giusto mezzo si riduce a un punto indivisibile.** Non è quindi vero che la veracità inclina piuttosto a diminuire.

II^a II^a q. 109 a. 4, arg. 3

Chi sminuisce si allontana dalla verità negandola, chi invece esagera aggiunge ad essa qualcosa. Ma **è più incompatibile con la verità il negarla che l'aggiungervi qualcosa**: poiché una verità non coesiste con la negazione della verità, mentre può coesistere con delle aggiunte. Quindi la veracità deve inclinare più a esagerare che a diminuire.

II^a II^a q. 109 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che con questa virtù l'uomo «propende piuttosto ad attenuare la verità».

II^a II^a q. 109 a. 4. RESPONDEO:

La propensione a **sminuire la verità** può prodursi in due modi:

- **Primo, mediante l'affermazione**: p. es. quando uno, nel suo dire, non manifesta tutto il bene che è in lui, cioè il sapere, la santità, ecc. E ciò può essere fatto senza pregiudizio della verità, poiché nel più c'è anche il meno. **Ed è in questo senso che la veracità inclina piuttosto a diminuire**. Ciò infatti, come dice il **Filosofo**, «Pare più prudente, poiché le esagerazioni sono insopportabili». Sicché coloro che esagerano i propri meriti sono insopportabili agli altri, sui quali sembrano voler sovrastare, mentre quelli che dicono meno di ciò che valgono sono graditi, per la loro condiscendenza e modestia nei riguardi del prossimo. E così si spiegano le parole di S. Paolo, **2Cor 12,6**: «Se volessi vantarmi, non sarei insensato perché direi solo la verità. Ma evito di farlo, perché nessuno mi giudichi più di quello che vede o sente da me».

- **Secondo**, uno può inclinare alla **diminuzione mediante la negazione**: cioè negando di essere ciò che è. E ciò esula dalla virtù della veracità: poiché in questo modo si incorre nella **falsità**.

- Tuttavia ciò sarebbe meno ripugnante alla virtù: non in rapporto alla veracità come tale, ma in rapporto alla **prudenza**, che va salvaguardata in tutte le virtù. Infatti alla prudenza ripugna maggiormente il ritenere o il presumere di avere ciò che non si ha, essendo ciò più pericoloso e insopportabile per gli altri, che non il pensare o dire di non avere ciò che si ha.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

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

Questione 110

Proemio

Passiamo quindi a considerare **i vizi contrari alla veracità**.

- **Primo, la menzogna**;
- **secondo, la simulazione, o ipocrisia**;
- **terzo, la millanteria e il vizio contrario**.

A proposito della menzogna tratteremo quattro argomenti:

- 1. Se la menzogna si contrapponga alla verità o veracità, implicando essa una falsità;**
- 2. Quali siano le specie della menzogna;**

3. Se la menzogna sia sempre peccato;

4. Se sia sempre peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **menzogna** non sia sempre l'**opposto della verità**, o veracità. Infatti:

I^a II^a q. 110 a. 1, arg. 1

Gli opposti non possono coesistere assieme. Ma la menzogna può coesistere con la veracità: chi infatti **dice una cosa vera credendola falsa**, mente, come nota S. Agostino. Quindi la menzogna non si contrappone alla verità.

II^a II^a q. 110 a. 1, arg. 2

La virtù della veracità non consiste solo nelle parole, ma anche nelle azioni: poiché, secondo il **Filosofo**, in forza di questa virtù uno dice il vero «e nelle parole e negli atti». Invece la menzogna consiste solo nelle parole: poiché essa viene definita da **Pietro Lombardo** come «**una parola che esprime il falso**». Perciò la menzogna non si contrappone direttamente alla virtù della veracità.

II^a II^a q. 110 a. 1, arg. 3

S. Agostino insegna che «**la colpa del bugiardo è il desiderio di ingannare**». Ma l'**inganno** non si contrappone alla veracità, bensì alla **benevolenza e alla giustizia**. Quindi la menzogna non è l'opposto della veracità.

II^a II^a q. 110 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: «**Nessuno può dubitare che mente colui che dice il falso per ingannare. Perciò la menzogna è una dichiarazione falsa fatta con l'intenzione di ingannare**». Ma questo è l'opposto della veracità. Quindi la menzogna le si contrappone.

II^a II^a q. 110 a. 1. RESPONDEO:

Un atto morale è specificato da due cose: dall'oggetto e dal fine. Il fine infatti è l'oggetto della volontà, che è il primo movente nelle azioni morali. Invece le potenze che sono mosse dalla volontà hanno il loro oggetto proprio, che è l'oggetto immediato di questi atti volontari: ed esso, secondo le spiegazioni già date [I-II, q. 18, a. 6], sta al fine come l'elemento materiale sta a quello formale. - Ora, sopra [q. 109, a. 2, ad 2; a. 3] abbiamo visto che la virtù della veracità, e conseguentemente i vizi opposti, consistono nel manifestare i propri pensieri con dei segni. E questa manifestazione, o enunciazione, è un atto della mente, la quale confronta il segno con la cosa significata: poiché ogni rappresentazione consiste in una specie di confronto, che appartiene propriamente alla ragione. Per cui gli animali bruti, sebbene manifestino qualcosa, lo fanno però senza volerlo, limitandosi a compiere certi atti ai quali seguono determinate manifestazioni. Tuttavia questo manifestare o enunciare, per essere un'azione morale, deve essere volontario e dipendente dall'intenzione della volontà, mentre l'oggetto proprio della manifestazione o dell'enunciato è il vero o il falso. - Ora, l'intenzione di una volontà disordinata può mirare a due cose distinte:

- **la prima è l'enunciazione del falso,**

- **la seconda è l'effetto proprio di tale enunciazione, cioè l'inganno di qualcuno.**

Se quindi nell'atto concorrono queste tre cose: la falsità di quanto viene detto, la volontà di dire il falso e infine l'intenzione di ingannare, allora si ha

- la falsità materiale, poiché viene detto il falso,
- la falsità formale, per la volontà di dirlo, e
- la falsità effettiva, per la volontà di ingannare.

Tuttavia la ragione formale della menzogna viene desunta dalla falsità formale, cioè dall'intenzione di dichiarare il falso. Infatti il termine menzogna (mendacium) deriva dal fatto che si parla «contro la mente» (contra mentem) [*ment-iri*].

- Se uno quindi dichiara il falso credendo che sia vero, si ha una bugia materiale, ma non formale, essendo la falsità estranea all'intenzione di chi la dice. Perciò tale affermazione non ha la vera e perfetta natura di menzogna: poiché le cose preterintenzionali sono per accidens, e quindi non possono costituire delle differenze specifiche.

- Se invece uno dice il falso formalmente, cioè con l'intenzione di dire il falso, anche se ciò che dice è vero, questo suo atto, in quanto volontario e morale, di per sé contiene la falsità, e per accidens la verità. Per cui raggiunge la specie della menzogna.

- L'intenzione poi di creare la falsità nell'opinione altrui con l'inganno non è un elemento specifico della menzogna, ma ne è un complemento. Avviene cioè come negli esseri materiali, in cui la specie è assicurata dalla forma anche se manca l'effetto di essa: come è evidente nel caso dei corpi gravi a cui la violenza impedisce di scendere in basso secondo l'esigenza della loro forma. È quindi evidente che la menzogna si oppone direttamente e formalmente alla veracità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 110 a. 1, ad arg. 1

Ogni cosa è qualificata più secondo i suoi elementi formali ed essenziali che secondo gli elementi materiali e accidentali. Per cui dire il vero con l'intenzione di dire il falso si oppone alla virtù morale della veracità più che dire il falso con l'intenzione di dire il vero.

IIª IIª q. 110 a. 1, ad arg. 2

Come nota **S. Agostino**, la parola occupa il primo posto tra le espressioni, o segni. Perciò quando si dice che la menzogna è «una parola che esprime il falso», col termine parola si vuole intendere qualsiasi espressione. Quindi chi cercasse di esprimere una falsità con i gesti non sarebbe immune dalla menzogna.

IIª IIª q. 110 a. 1, ad arg. 3

Il desiderio di ingannare è un elemento complementare della menzogna, e non un elemento specifico: come nessun effetto appartiene alla specie della sua causa.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la divisione della menzogna in **ufficiosa, giocosa e dannosa** non sia sufficiente. Infatti:

IIª IIª q. 110 a. 2, arg. 1

La divisione va fatta in base agli elementi essenziali di una cosa, come insegna il **Filosofo**. Ora, l'effetto è un elemento estraneo alla specie di un atto morale, ed è evidentemente accidentale per esso: infatti da un atto può derivare un numero indefinito di effetti. Ma la divisione proposta è basata sugli effetti: poiché la bugia giocosa è quella che si dice per gioco, la bugia ufficiosa quella che si dice per un'utilità e la bugia dannosa quella che si dice per fare del male. Questa divisione della menzogna dunque non è una buona.

II^a II^a q. 110 a. 2, arg. 2

S. Agostino divide la menzogna in otto specie. La prima ha per oggetto «l'insegnamento religioso»; la seconda è quella che «non giova a nessuno e danneggia qualcuno»; la terza è la bugia che «giova a una persona danneggiandone un'altra»; la quarta è quella che «viene detta per il solo gusto di mentire e di ingannare»; la quinta è la bugia «detta solo per divertire»; la sesta è la bugia che «non danneggia nessuno e giova a conservare il danaro di qualcuno»; la settima è quella che, «senza danneggiare nessuno, giova a evitare la morte di qualcuno»; l'ottava infine è la bugia che «non danneggia nessuno, e giova a qualcuno evitando un peccato carnale». Perciò la divisione precedente della menzogna è insufficiente.

II^a II^a q. 110 a. 2, arg. 3

Il **Filosofo** divide la menzogna in «millanteria», che nel parlare va al di là del vero per esagerazione, e «ironia», che rimane al disotto del vero. Ma queste due specie di menzogna non si riscontrano nella suddivisione riferita. Quindi la suddetta divisione della bugia, o menzogna, non è accettabile.

II^a II^a q. 110 a. 2. SED CONTRA:

Commentando quel testo dei **Salmi 5,7**: «Tu fai perire i bugiardi», la **Glossa** [P. Lomb.] afferma che «ci sono tre generi di menzogne. Alcune infatti sono dette per dare scampo o aiuto a qualcuno; il secondo genere è invece quello delle bugie dette per gioco e il terzo quello delle bugie dette per fare del male». Ora, il primo genere costituisce la bugia ufficiosa, il secondo la giocosa e il terzo la dannosa. Quindi la menzogna si divide nelle specie suddette.

II^a II^a q. 110 a. 2. RESPONDEO:

La menzogna può essere divisa in tre modi:

- **Primo**, in base all'essenza stessa della menzogna: e questa è la divisione propria ed essenziale. E da questo punto di vista, secondo il **Filosofo** la menzogna si divide in due specie: quella che va al di là del vero per esagerazione, e costituisce la **millanteria**, e quella che rimane al disotto della verità, e costituisce l'**ironia**. E questa divisione è essenziale per la menzogna, poiché la menzogna come tale si contrappone alla veracità, come sopra [a. 1] si è spiegato: la veracità infatti consiste in una certa adeguazione a cui si contrappone il più e il meno.

- **Secondo**, la menzogna può essere suddivisa **sotto l'aspetto della colpa**: cioè in base a ciò che aggrava o diminuisce la colpa in rapporto al fine perseguito. Ora, è un'aggravante per il peccato di menzogna che uno tenda con esso a **danneggiare il prossimo**: e in ciò abbiamo la **bugia dannosa**. Invece la colpa viene diminuita se uno ordina la menzogna a un bene qualsiasi: o al bene **dilettevole**, e allora abbiamo la **bugia giocosa**, o al bene **utile**, e allora abbiamo la **bugia ufficiosa**, con la quale si cerca di dare aiuto o di evitare dei danni a qualche persona. Ed è in questo modo che viene fatta la divisione della menzogna nei tre tipi di cui stiamo discutendo.

- **Terzo**, la menzogna può suddividersi ancora più radicalmente in ordine al fine, senza badare se questo incida o meno sull'aumento o sulla diminuzione della colpa. Abbiamo così la **divisione agostiniana in otto membri**. In essa i primi tre tipi di menzogna rientrano nella bugia dannosa. La quale può essere detta contro Dio: e abbiamo il primo tipo, che ha per oggetto «l'insegnamento religioso». Oppure è detta contro l'uomo: o con la sola intenzione di nuocere a qualcuno, e allora abbiamo il secondo tipo, cioè la bugia che «non giova a nessuno e danneggia qualcuno»; o con l'intenzione di nuocere a una persona per giovare a un'altra,

e allora abbiamo il terzo tipo di menzogna, che «giova all'uno danneggiando l'altro». E fra questi tre tipi il primo è il più grave: poiché i peccati contro Dio sono sempre i più gravi, come sopra [q. 94, a. 3; I-II, q. 73, a. 3] si è spiegato. Il secondo poi è più grave del terzo, il quale ha un'attenuante nell'intenzione di giovare a un altro. - A questi tre tipi di bugia, che aggiungono degli elementi aggravanti al peccato di menzogna, segue il quarto, che ha una **gravità intrinseca**, senza aggravanti o attenuanti. E questa è la bugia detta «**per il solo gusto di mentire**», il che deriva dall'abito vizioso: per cui anche il **Filosofo** afferma che il bugiardo, «essendo tale per abito, gode della menzogna stessa». - I quattro tipi che seguono attenuano invece la gravità della menzogna. Infatti il quinto è la bugia giocosa, detta «per il gusto di divertire». Gli altri tre poi rientrano nella bugia ufficiosa. E l'utilità verso una persona può riguardare o i beni esterni, e allora abbiamo il sesto tipo di bugia, che «giova a conservare il danaro di qualcuno»; o il vantaggio del corpo, e abbiamo il settimo tipo di bugia, che «giova a evitare la morte di un uomo», oppure la salvaguardia dell'onestà e della virtù, e abbiamo l'ottavo tipo di bugia, «con la quale si impedisce un peccato carnale». Ora, è evidente che la colpevolezza della menzogna diminuisce in proporzione inversa del valore dei beni perseguiti. Perciò a ben considerare si nota che l'ordine dell'enumerazione descritta segue l'ordine della gravità morale della menzogna: infatti il bene utile va preferito al bene dilettevole, la vita corporale alle ricchezze e l'onestà alla stessa vita del corpo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la menzogna non sia sempre un peccato. Infatti:

II^a II^a q. 110 a. 3, arg. 1

È evidente che gli evangelisti scrivendo il Vangelo non fecero peccato. Eppure è chiaro che essi hanno scritto delle cose false, poiché nel riferire le parole di Cristo o di altri spesso uno le riporta in un modo e uno in un altro, per cui o l'uno o l'altro deve aver detto il falso. Quindi non tutte le bugie sono peccato.

II^a II^a q. 110 a. 3, arg. 2

Nessuno è ricompensato da Dio per dei peccati. Invece le levatrici egiziane furono ricompensate da Dio per la loro menzogna, come si legge nell'**Esodo 1,21**: «**Dio diede loro una numerosa famiglia**». Perciò la menzogna non è un peccato.

II^a II^a q. 110 a. 3, arg. 3

Le gesta dei Santi sono narrate dalla Sacra Scrittura per formare gli uomini alla virtù. Eppure di certi personaggi santissimi si legge che hanno mentito: come nella **Genesi 12,13. 19; 20, 2.5**, si legge che Abramo disse che sua moglie era sua sorella. Giacobbe inoltre mentì dicendo di essere Esaù: eppure ottenne la benedizione, **Gen 27**. Viene poi esaltata **Giuditta 15,10**, che mentì a Oloferne, **Giuditta. 10, 12 s.; 11**. Quindi non sempre la bugia è un peccato.

II^a II^a q. 110 a. 3, arg. 4

Per evitare un male più grave bisogna rassegnarsi a un male minore: come fa il chirurgo, il quale asporta un organo per salvare tutto il corpo. Ora, creare un'opinione falsa nell'animo di una persona è un male minore rispetto a un assassinio che altrimenti ne potrebbe nascere. **Quindi si può mentire per preservare una persona dall'omicidio e un'altra dalla morte.**

II^a II^a q. 110 a. 3, arg. 5

Si ha una menzogna se uno non mantiene ciò che ha promesso. Ma non tutte le promesse vanno mantenute, poiché **S. Isidoro** ammonisce: «Alle cattive promesse sii infedele». Quindi non tutte le bugie vanno evitate.

II^a II^a q. 110 a. 3, arg. 6

La bugia è un peccato per il fatto che con essa si inganna il prossimo; da cui le parole di S. Agostino [Contra mendacium 21]: «Pensare che ci sia un genere di menzogna che non sia peccato è ingannare grossolanamente se stessi, ritenendo di poter onestamente ingannare gli altri». Ma non tutte le bugie sono causa di inganno: poiché con la bugia giocosa non si inganna nessuno. Infatti queste bugie non vengono dette perché vi si creda, ma solo per divertimento; e d'altra parte anche nella Sacra Scrittura non mancano le espressioni iperboliche. Quindi non sempre la bugia è un peccato.

II^a II^a q. 110 a. 3. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **Siracide 7,13**, si legge: «Non volere in alcun modo ricorrere alla menzogna».

II^a II^a q. 110 a. 3. RESPONDEO:

In nessun modo può essere buono e lecito ciò che è cattivo nel suo genere, poiché la bontà richiede il concorso ordinato di tutti gli elementi: infatti «il bene deriva dal concorso integrale delle cause, il male invece da ogni singolo difetto», come scrive **Dionigi**. Ora, la menzogna è cattiva nel suo genere, poiché è un'azione che si esercita su una materia sconveniente: essendo infatti le parole per loro natura espressioni del pensiero, è cosa innaturale e sconveniente che uno esprima con le parole ciò che non pensa. Per cui il **Filosofo** insegna che «la menzogna è per se stessa cattiva e riprovevole, mentre la verità è buona e lodevole». Quindi la bugia è sempre un peccato, come afferma anche **S. Agostino**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 110 a. 3, ad arg. 1

Non è lecito pensare che nel Vangelo, o in qualsiasi altro libro ispirato, ci siano delle affermazioni false, o che i loro scrittori abbiano detto delle menzogne: poiché così verrebbe distrutta la certezza della fede, che si basa sull'autorità della Sacra Scrittura. Il fatto poi che nel Vangelo e negli altri libri santi vengano riferite diversamente le parole dei vari personaggi non è una menzogna. Dice infatti S. Agostino [De cons. Evang. 2, 12]: «Questo problema non deve preoccupare colui il quale ritiene che la conoscenza della verità risulta dalle idee, quali che siano le parole con cui essa viene presentata». E aggiunge: «Dal che appare evidente che non dobbiamo accusare nessuno di menzogna se più individui, nel ricordare cose viste o udite, non le esprimono tutti allo stesso modo e con le stesse parole».

II^a II^a q. 110 a. 3, ad arg. 2

Le levatrici non furono ricompensate per la menzogna, ma per il **timore di Dio** e per la loro **benevolenza**, da cui derivò la bugia. Per cui l'**Esodo 1,21** si esprime in questi termini: «Poiché le levatrici avevano temuto Dio, egli diede loro una numerosa famiglia». Ma la bugia che ne derivò non era meritoria. *[15 Poi il re d'Egitto disse alle levatrici degli Ebrei, delle quali una si chiamava Sifra e l'altra Pua: 16 «Quando assistete al parto delle donne ebree, osservate quando il neonato è ancora tra le due sponde del sedile per il parto: se è un maschio, lo farete morire; se è una femmina, potrà vivere». 17 Ma le levatrici temettero Dio: non fecero come aveva loro ordinato il re d'Egitto e lasciarono vivere i bambini. 18 Il re d'Egitto chiamò le levatrici e disse loro: «Perché avete fatto questo e avete lasciato vivere i bambini?». 19 Le levatrici risposero al faraone: «Le donne ebree non sono come le egiziane: sono piene di vitalità: prima che arrivi presso di loro la levatrice, hanno già partorito!». 20 Dio beneficiò le levatrici. Il popolo aumentò e divenne molto forte. 21 E poiché le levatrici avevano temuto Dio, egli diede loro una numerosa famiglia.]*

II^a II^a q. 110 a. 3, ad arg. 3

Come insegna S. Agostino, nella Sacra Scrittura sono riferite le gesta di alcuni personaggi come esempi di **perfetta virtù**, per cui di costoro **non si può pensare che abbiano mentito**. Se dunque nelle loro parole si riscontrano delle espressioni che sembrano menzogne, bisogna intenderle in senso figurato, o profetico. Per cui il Santo scrive: **«Si deve credere che quanto viene detto sui personaggi la cui autorità fu indiscussa nei tempi profetici, sia stato da essi compiuto o affermato in senso profetico»**.

-Tuttavia, come nota lo stesso S. Agostino, quando Abramo disse che Sara era sua sorella, volle celare la verità senza dire una bugia: infatti la si poteva dire sorella in quanto figlia di un fratello. Da cui le parole, **Genesi 20,12**: **«È veramente mia sorella, figlia di mio padre, ma non figlia di mia madre»**: **cioè sua cugina** da parte di suo padre.

- Giacobbe poi disse di essere Esaù e primogenito di Isacco in senso mistico: cioè per il fatto che giuridicamente spettava a lui la primogenitura. Ed egli ricorse a questo modo di parlare guidato dallo **spirito profetico** per indicare un mistero, cioè il fatto che il popolo minore, ossia quello dei gentili, doveva soppiantare quello primogenito, cioè gli Ebrei, **Genesi 25,23**.

- Altri personaggi invece sono lodati dalla Scrittura non come esempi di perfetta virtù, ma **per certe loro inclinazioni virtuose**: cioè perché appariva in essi un qualche sentimento lodevole, che però li conduceva a commettere anche delle cose sconvenienti. E in questo modo viene lodata Giuditta, non perché mentì a Oloferne, ma **per l'affetto che nutriva per la salvezza del suo popolo, per cui si espose a gravi pericoli**. Si potrebbe però anche rispondere che le sue parole erano vere in senso mistico.

II^a II^a q. 110 a. 3, ad arg. 4

La menzogna, come si è visto [nel corpo], è un peccato non solo per il danno che arreca al prossimo, ma per il suo **intrinseco disordine**. Ora, non si può fare uso di una cosa illecita e sconveniente per far fronte ai danni o ai bisogni del prossimo: come non è lecito rubare per fare l'elemosina (eccetto il caso di necessità estrema, in cui tutto è comune). Non è quindi lecito dire bugie per stornare un pericolo da qualcuno. **È lecito però nascondere prudentemente la verità con qualche scusa, come spiega S. Agostino**. Altri personaggi invece sono lodati dalla Scrittura non come esempi di perfetta virtù, ma per certe loro inclinazioni virtuose: cioè perché appariva in essi un qualche sentimento lodevole, che però li conduceva a commettere anche delle cose sconvenienti. E in questo modo viene lodata Giuditta, non perché mentì a Oloferne, ma per l'affetto che nutriva per la salvezza del suo popolo, per cui si espose a gravi pericoli. Si potrebbe però anche rispondere che le sue parole erano vere in senso mistico.

II^a II^a q. 110 a. 3, ad arg. 5

Chi fa una promessa, se ha il proposito di mantenerla, non mente: poiché non parla contro ciò che ha in mente. Se poi non fa quello che ha promesso, allora va contro la fedeltà, per il fatto che cambia divisamento. **Egli tuttavia può essere scusato in due casi**. Primo, **se aveva promesso cose manifestamente illecite: avendo infatti peccato col promettere**, fa bene a mutare proposito. - **Secondo, se sono mutate le condizioni delle persone e delle cose**. Infatti, come dice Seneca, perché un uomo sia tenuto a fare ciò che aveva promesso si richiede che tutto sia rimasto immutato: altrimenti egli non può dirsi mendace nel promettere, perché promise quello che aveva in mente di fare, sottintendendo le debite condizioni: e non è infedele nel non mantenere ciò che aveva promesso, poiché non esistono più le medesime condizioni. Ecco perché l'Apostolo, il quale poi non andò a Corinto, non mentì quando promise di andarvi: ciò fu dovuto agli ostacoli che sopravvennero.

II^a II^a q. 110 a. 3, ad arg. 6

Un'azione può essere considerata sotto due punti di vista: primo, in se stessa; secondo, in colui che la compie. Ora, **la bugia giocosa considerata in se stessa è fatta per ingannare, sebbene chi la dice non abbia questa intenzione, ed essa non inganni per il modo con cui viene detta**. Diverso è poi il caso delle espressioni **iperboliche o figurate che si riscontrano nella Sacra Scrittura: poiché, come dice S. Agostino, «tutto ciò che si fa o si dice in senso figurato non è una menzogna**. Infatti ogni enunciato va riferito alle cose che

vengono enunciate: ora, tutto ciò che viene fatto o detto in maniera figurata enunzia ciò che significa per chi è chiamato a comprenderne il significato».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che tutte le menzogne siano **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 110 a. 4, arg. 1

Nei **Salmi 5,7**, si legge: «**Tu fai perire i bugiardi**»; e nella **Sapienza 1,11**: «**Una bocca menzognera uccide l'anima**». Ora, la perdizione e la morte dell'anima si ha solo per il peccato mortale. Quindi tutte le menzogne sono peccati mortali.

II^a II^a q. 110 a. 4, arg. 2

Tutto ciò che è contro un precetto del decalogo è un peccato mortale. Ma la bugia è contro il precetto del decalogo: «**Non dire falsa testimonianza**», **Esodo 20,16**. Quindi qualsiasi bugia è un peccato mortale.

II^a II^a q. 110 a. 4, arg. 3

Scrive **S. Agostino**: «**Chiunque mente, nel mentire fa oltraggio alla fede: poiché egli pretende che si abbia in lui quella fede che egli oltraggia con la menzogna. Ora, chiunque fa oltraggio alla fede è iniquo**». Ma nessuno merita il nome di violatore della fede o di iniquo per un peccato veniale. **Quindi nessuna menzogna è un peccato solo veniale.**

II^a II^a q. 110 a. 4, arg. 4

. La ricompensa eterna non può essere perduta che per un peccato mortale. Ma con una menzogna si può perdere la ricompensa eterna, che viene perciò commutata in un compenso temporale. Infatti **S. Gregorio** afferma che «**dalla ricompensa delle levatrici [egiziane] si può conoscere che cosa meriti il peccato di menzogna. Poiché la mercede della loro bontà, che poteva essere ricompensata nella vita eterna, con l'intervento della menzogna fu ridotta a una ricompensa terrena**». Quindi anche una bugia ufficiosa come fu quella delle levatrici, che pure pare una colpa lievissima, è un peccato mortale.

II^a II^a q. 110 a. 4, arg. 5

S. Agostino ha scritto che «**per i perfetti è di precetto non solo non mentire, ma persino non voler mentire**». Ma agire contro un precetto è peccato mortale. Quindi tutte le bugie dei perfetti sono peccati mortali. E così dunque anche quelle di qualsiasi altra persona: altrimenti i perfetti sarebbero in una condizione peggiore.

II^a II^a q. 110 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «**Ci sono due generi di menzogne che non costituiscono una colpa grave, e tuttavia non sono senza colpa: mentire per scherzo e mentire per giovare al prossimo**». Ma qualsiasi peccato mortale implica una colpa grave. **Quindi le bugie giocose e ufficiose non sono peccati mortali.**

II^a II^a q. 110 a. 4. RESPONDEO:

È propriamente un peccato mortale quello che è incompatibile con la carità, mediante la quale, come si è spiegato [q. 24, a. 12; q. 35, a. 3; I-II, q. 72, a. 5], l'anima vive unita a Dio. Ora, la menzogna può essere in contrasto con la carità in tre modi:

- **primo, per se stessa**; secondo, per il fine a cui mira; terzo per accidens. Per se stessa la bugia può essere contraria alla carità per la falsità che esprime.

+ Ora, quando espressioni del genere riguardano **le cose divine**, allora la bugia è **contro l'amore di Dio**, di cui si nasconde o si corrompe la verità con la menzogna. Perciò tale menzogna non solo è in contrasto con la virtù della veracità, ma anche con le virtù della fede e della religione. E così questa menzogna è **un peccato gravissimo e mortale**.

+ Se poi le espressioni false riguardano **il bene dell'uomo**, come ad es. le **verità essenziali** per la sua conoscenza e per la rettitudine dei costumi, allora tale menzogna è **incompatibile con l'amore del prossimo**, poiché lo danneggia con delle false opinioni. Per cui **anche questa menzogna è un peccato mortale**. Se invece le false opinioni prodotte dalla menzogna hanno per oggetto cose di nessuna importanza, allora il prossimo non riceve un danno da simili bugie: come quando uno viene ingannato in certi fatti particolari e contingenti che non lo riguardano. Per cui tali bugie non sono di per sé peccati mortali.

+ **La menzogna può ancora essere in contrasto con la carità per il fine che viene perseguito**: come quella che è detta per insultare Dio, e che è sempre un peccato mortale in quanto contraria alla religione, e quella detta **per danneggiare il prossimo nella persona, nelle ricchezze o nella fama**. E anche questa è un peccato mortale, poiché danneggiare il prossimo è un peccato mortale; e si sa che uno pecca mortalmente anche con la sola intenzione di fare un peccato mortale.

- Se invece **il fine a cui si mira** non è contro la carità, allora neppure la bugia da questo lato è un peccato mortale: come è evidente nella **bugia giocosa**, in cui si mira a un piacere moderato; e nella **bugia ufficiosa**, in cui si mira anche a fare del bene al prossimo.

- **Per accidens**, finalmente, la menzogna può essere in contrasto con la carità a causa dello **scandalo**, o di altri **danni** che ne possono derivare. E anche allora il **peccato è mortale**: per il fatto cioè che uno non si astiene dal mentire pubblicamente pur prevedendo lo scandalo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 110 a. 4, ad arg. 1

I testi citati vanno riferiti alle **bugie dannose**, come spiega la **Glossa** [P. Lomb.] a proposito di quelle parole del Salmo 5,7: «Tu fai perire i bugiardi».

IIª IIª q. 110 a. 4, ad arg. 2

Siccome tutti i precetti del decalogo sono ordinati all'amore di Dio e del prossimo, come si è spiegato in precedenza [q. 44, a. 1, ad 3; I-II, q. 100, a. 5, ad 1], la menzogna in tanto è contro un precetto del decalogo in quanto è contro la carità verso Dio e verso il prossimo. Per cui viene espressamente proibito di dire falsa testimonianza «**contro il prossimo**».

IIª IIª q. 110 a. 4, ad arg. 3

Anche il peccato veniale in senso lato può essere detto un'iniquità, essendo estraneo all'equità della giustizia. Per cui S. **1Giovanni 3, 4** scrive: «**Ogni peccato è un'iniquità**». Ed è in questo senso che parla S. Agostino.

IIª IIª q. 110 a. 4, ad arg. 4

La menzogna delle levatrici [egiziane] può essere considerata da due punti di vista:

- **Primo**, quanto al loro sentimento di benevolenza verso gli Ebrei e al rispetto del **timor di Dio**, per le quali disposizioni viene lodata in esse la propensione alla virtù. E sotto questo aspetto è loro dovuta la ricompensa eterna. Per cui **S. Girolamo** spiega il testo nel senso che **Dio edificò per esse delle dimore spirituali**.

- **Secondo**, il loro comportamento può essere considerato in rapporto all'atto esterno della menzogna. Ora, con questo non potevano certo meritare la ricompensa eterna, ma tutt'al più una **ricompensa temporale**, che non è incompatibile, come la ricompensa eterna, con la deformità della menzogna. Ed è in questo senso che vanno intese le parole di **S. Gregorio**, non già nel senso che le levatrici con quella bugia abbiano meritato di perderla ricompensa eterna che avevano meritato con i sentimenti precedenti, come vorrebbe l'obiezione.

II^a II^a q. 110 a. 4, ad arg. 5

Alcuni affermano che per i perfetti ogni bugia è un peccato mortale. Ma questa affermazione è irragionevole. Infatti nessuna circostanza può aggravare infinitamente una colpa se non ne muta la specie. Ora, la circostanza di persona non produce questo mutamento se non per altri motivi connessi: p. es. se la colpa è contro il voto di tale persona; il che non può dirsi della bugia ufficiosa o giocosa. Perciò **simili bugie non sono peccato mortale nei perfetti se non per accidens, cioè per lo scandalo che ne può derivare**. E a ciò può riferirsi l'affermazione di S. Agostino che «per i perfetti è di precetto non solo non mentire, ma persino non voler mentire». Sebbene il Santo non dica questo asserendo, bensì **esprimendo un dubbio**, come risulta dal contesto, poiché premette: «**A meno che, forse**», ecc. - Né la conclusione è diversa per il fatto che tra costoro rientra pure chi è tenuto per ufficio a custodire la verità nel giudizio o nell'insegnamento: se infatti essi mentono contro questi impegni la loro menzogna è un peccato mortale, ma non è detto che peccino mortalmente quando mentono in altre cose.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Simulazione o ipocrisia

Questione 111

Proemio

Ed eccoci a trattare della **simulazione e dell'ipocrisia**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

- 1. Se la simulazione sia sempre peccato;**
- 2. Se l'ipocrisia s'identifichi con la simulazione;**
- 3. Se sia il contrario della veracità;**
- 4. Se sia peccato mortale**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la simulazione non sia sempre un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 111 a. 1, arg. 1

Nel Vangelo, **Luca 24,28**, si legge che il Signore «**fece come se dovesse andare più lontano**». E **S. Ambrogio** dice che **Abramo «usò con i suoi servi delle parole capziose»** quando disse, **Genesi 22,5**: «**Io e il ragazzo andremo fin lassù, ci prostreremo e poi ritorneremo da voi**». Ora, fingere e usare parole capziose è proprio della simulazione. D'altra parte non si può affermare che in Cristo e in Abramo ci sia stato il peccato. Quindi la simulazione non è sempre peccaminosa.

II^a II^a q. 111 a. 1, arg. 2

Nessun peccato è utile. Ma stando a **S. Girolamo**, «l'esempio di **Jeu re di Israele** [2 Re 10,18 ss.], il quale fingendo di voler adorare gli idoli sterminò i sacerdoti di Baal, ci insegna che a tempo opportuno si deve ricorrere a un'utile simulazione». Di Davide poi si racconta [1 Sam 21, 13] che «contraffecce il suo volto dinanzi ad Achis re di Gat». Quindi non tutte le simulazioni sono peccato.

II^a II^a q. 111 a. 1, arg. 3

Il bene è contrario al male. Se quindi è un peccato simulare il bene, simulare il male sarà una cosa buona.

II^a II^a q. 111 a. 1, arg. 4

Isaia 3,9, rivolge ad alcuni questo rimprovero: «Come Sodoma hanno ostentato il loro peccato, e non l'hanno nascosto». Ora, nascondere il peccato è un atto di simulazione. Perciò talora è riprovevole non ricorrere alla simulazione. Ma evitare un peccato non è mai riprovevole. Quindi non sempre la simulazione è un peccato.

II^a II^a q. 111 a. 1. SED CONTRA:

Nel commentare un passo di **Isaia 16,14**, la **Glossa** afferma: «Fra i due mali, è un peccato più leggero peccare apertamente che simulare la santità». Ma peccare apertamente è sempre un peccato. Quindi anche simulare.

II^a II^a q. 111 a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto [q. 109, a. 3, ad 3], la virtù della veracità esige che uno si mostri all'esterno con segni sensibili quale è realmente. Ma sono segni esterni non soltanto le parole, bensì anche i fatti. Come quindi è contro la veracità che uno esprima con le parole ciò che non pensa, cadendo nella menzogna, così è contro la veracità che uno esprima con segni consistenti in opere o cose il contrario di ciò che egli è in se stesso, nel che consiste propriamente il peccato di simulazione. Quindi la simulazione è una certa menzogna attuata mediante il segno dell'azione esteriore. Ora, poco importa che uno menta con le parole o con altre opere, come sopra [q. 110, a. 1, ad 2] si è detto. Quindi, avendo noi già dimostrato che qualsiasi menzogna è peccaminosa, ne segue pure che qualsiasi simulazione è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 111 a. 1, ad arg. 1

Come nota **S. Agostino**, «non tutto ciò che fingiamo è una menzogna, ma si ha la menzogna solo quando fingiamo ciò che non significa nulla. Quando invece la nostra finzione sta a esprimere qualcosa, non è una menzogna, bensì una figura della verità». E porta l'esempio delle **figure letterarie**, nelle quali si finge qualcosa non per asserire che la realtà è in quel modo, ma come figura di altre cose che intendiamo asserire. Così dunque il Signore «finse di andare più lontano», poiché nel muoversi fece come uno che avesse voluto andare più lontano, per esprimere in senso figurato qualcosa: cioè che egli era lontano dalla loro fede, come spiega S. Gregorio; oppure, come spiega S. Agostino, perché essendo sul punto di allontanarsi con l'ascensione al cielo, in qualche modo sarebbe stato come trattenuto sulla terra dall'ospitalità. - E anche Abramo si esprime in termini figurati. Per cui S. Ambrogio afferma che Abramo «disse profeticamente ciò che ignorava. Egli infatti pensava di tornare solo, dopo l'immolazione del figlio: ma il Signore disse per bocca sua ciò che aveva predisposto». Per cui è evidente che nessuno dei due ricorre alla simulazione.

II^a II^a q. 111 a. 1, ad arg. 2

S. Girolamo usa il termine **simulazione** in senso lato, per **un accorgimento qualsiasi**. **L'alterazione poi che Davide fece del suo volto aveva un senso figurale**, come spiega la **Glossa** commentando il titolo del **Salmo 33**: «**Benedirò il Signore in ogni tempo**».

- Invece non è necessario scusare la simulazione di Ieu dal peccato o dalla menzogna, trattandosi di un re malvagio che non si allontanò dall'idolatria di Geroboamo [2 Re 10, 29. 31]. Tuttavia egli venne lodato e temporalmente ricompensato da Dio, non per la simulazione, ma per lo zelo col quale distrusse il culto di Baal.

II^a II^a q. 111 a. 1, ad arg. 3

Alcuni affermano che nessuno può fingere di essere cattivo, poiché non si può simulare di essere cattivi con delle opere buone; e se poi uno compie delle opere cattive, è cattivo. - Ma questo argomento non persuade. Uno potrebbe infatti simulare di essere cattivo con delle opere in se stesse non cattive, ma aventi l'apparenza del male. Tuttavia anche questa simulazione è cattiva, sia per la menzogna, sia per lo scandalo. Sebbene però chi finge in questo modo sia cattivo, tuttavia non diventa cattivo di quella cattiveria che finge di avere. E poiché la simulazione è riprovevole per se stessa e non a motivo di ciò che si vuol fingere, sia che venga simulato il bene o il male, essa è sempre peccaminosa.

II^a II^a q. 111 a. 1, ad arg. 4

Uno mente con le parole quando esprime ciò che non è, non già quando tace ciò che è, nei casi in cui è lecito tacere. Parimenti si ha la simulazione quando uno con dei fatti o delle cose esterne esprime ciò che non è, non già se tralascia di esprimere ciò che è. **Per cui uno può nascondere il suo peccato senza simulazione.** Ed è così che vanno intese le parole di S. Girolamo: «Il secondo rimedio dopo il naufragio è nascondere il proprio peccato»; **perché cioè gli altri non si scandalizzino.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**ipocrisia** non si identifichi con la **simulazione**. Infatti:

II^a II^a q. 111 a. 2, arg. 1

La **simulazione** consiste in una menzogna espressa con i fatti. Invece l'**ipocrisia** può consistere anche nel mostrare esternamente ciò che uno sente interiormente, stando alle parole evangeliche **Matteo 6, 2**: «**Quando fai l'elemosina non suonare la tromba davanti a te, come fanno gli ipocriti**». Quindi l'**ipocrisia** non si identifica con la simulazione.

II^a II^a q. 111 a. 2, arg. 2

S. Gregorio scrive: «Ci sono di quelli che portano l'abito della santità e non raggiungono il merito della perfezione. E non si può certo credere che costoro siano aggregati al numero degli ipocriti: poiché altro è peccare di fragilità, altro di malizia». Però **quelli che portano l'abito della santità senza raggiungere il merito della perfezione sono dei simulatori: poiché l'abito esterno della santità sta a indicare le opere.** Quindi la simulazione non si identifica con l'**ipocrisia**.

II^a II^a q. 111 a. 2, arg. 3

L'**ipocrisia** si riduce alla sola **intenzione**: poiché gli ipocriti, secondo le parole del Signore, **Matteo 23,5**, «**fanno tutte le loro opere per essere ammirati dagli uomini**»; e **S. Gregorio** afferma che «**essi non guardano a ciò che devono fare, ma a come possano piacere agli uomini in ogni loro azione**». **La simulazione invece non si limita all'intenzione**, ma si attua nell'azione esterna; commentando infatti quel passo di **Giobbe 36,13**: «**I simulatori e gli astuti provocano l'ira di Dio**», la **Glossa** spiega che «il

simulatore simula una cosa e ne fa un'altra: elogia la castità e si abbandona alla lussuria, fa ostentazione di povertà e riempie la borsa». Quindi l'ipocrisia non si identifica con la simulazione.

II^a II^a q. 111 a. 2. SED CONTRA:

Scriva S. **Isidoro**: «Ipocrita è una parola greca che significa simulatore, e si dice di colui che, essendo interiormente cattivo, si mostra buono davanti agli altri: infatti *hypo* significa falso, e *krisis* giudizio».

II^a II^a q. 111 a. 2. RESPONDEO:

Come spiega S. **Isidoro**, «il termine ipocrita deriva dall'aspetto di coloro che negli spettacoli si presentano mascherati, alterando il volto con vari colori per avvicinarsi a quello del personaggio che rappresentano, allo scopo di ingannare e divertire il popolo, ora sotto le sembianze di un uomo, ora sotto quelle di una donna». Per cui S. **Agostino** afferma che «come gli ipocriti, così anche i simulatori fanno la parte di persone diverse da loro (infatti chi fa la parte di Agamennone non lo è, ma finge di esserlo); e così pure chiunque vuole mostrarsi, in chiesa o nella vita quotidiana, diverso da ciò che è, è un ipocrita: poiché finge di essere giusto senza esserlo». Si deve quindi concludere che l'ipocrisia è una simulazione: però non una simulazione qualsiasi, ma quella con cui uno assume le vesti di un'altra persona: come quando un peccatore fa la parte del giusto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 111 a. 2, ad arg. 1

L'atto esterno è fatto naturalmente per significare l'intenzione di chi lo compie. Perciò quando uno con le opere buone, che per il loro genere appartengono al servizio di Dio, non cerca di piacere a Dio, ma agli uomini, simula la retta intenzione che invece non ha. Per questo S. **Gregorio** afferma che «gli ipocriti nelle cose di Dio hanno di mira aspirazioni mondane: poiché anche nel compimento di cose sante non cercano la conversione degli uomini, ma il favore umano». Essi quindi simulano la retta intenzione che non hanno, anche se non arrivano a simulare azioni rette che non compiono.

II^a II^a q. 111 a. 2, ad arg. 2

Un abito santo, come quello dei religiosi e dei chierici, sta a indicare lo stato col quale uno si obbliga a una vita di perfezione. Perciò quando uno prende tale abito con l'intenzione di mettersi nello stato di perfezione, se per fragilità non raggiunge lo scopo non è un simulatore o un ipocrita: poiché egli non è tenuto a rendere pubblico il suo peccato deponendo l'abito della santità. Se invece uno prendesse tale abito per ostentarsi come persona virtuosa, allora sarebbe un ipocrita e un simulatore.

II^a II^a q. 111 a. 2, ad arg. 3

Nella simulazione, come anche nella menzogna, dobbiamo distinguere due cose: il segno e la realtà significata.

- Ora, nell'ipocrisia è la cattiva intenzione che è vista come la realtà significata, non corrispondente al segno che la esprime.

- Invece in ogni simulazione o menzogna sono le opere e le parole esterne, o qualsiasi altra realtà sensibile, che vengono considerate come segni *[di una realtà significata differente]*

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'ipocrisia non si contrapponga alla veracità. Infatti:

II^a II^a q. 111 a. 3, arg. 1

Nella simulazione o ipocrisia abbiamo il segno e la realtà significata. Ma in nessuno dei due elementi l'ipocrisia si contrappone a una virtù speciale: poiché l'ipocrita può simulare tutte le virtù, e anche con qualsiasi atto virtuoso, cioè col digiuno, con la preghiera, con l'elemosina, ecc., come dice il Vangelo [Mt 6, 2. 5. 16]. Quindi l'ipocrisia non si contrappone in modo speciale alla virtù della veracità.

II^a II^a q. 111 a. 3, arg. 2

Ogni simulazione pare derivare da un inganno: essa infatti si contrappone alla semplicità. Ma l'inganno si contrappone alla prudenza, come si è visto sopra [q. 55, aa. 3, 4]. Quindi l'ipocrisia, che è una simulazione, non è il contrario della veracità, ma piuttosto della prudenza, o della semplicità.

II^a II^a q. 111 a. 3, arg. 3

In morale la specie viene desunta dal fine. Ma il fine dell'ipocrisia è l'acquisto di un guadagno, o della vanagloria: infatti a commento di quel passo di Giobbe 27,8: «Qual è la speranza dell'ipocrita, se non di rapinare con avarizia?», la Glossa afferma: «L'ipocrita, che in latino è detto simulatore, è un rapinatore avaro, il quale mentre desidera di essere venerato come santo, ruba la lode dovuta all'altrui condotta». Ora, come l'avarizia e la vanagloria non si contrappongono direttamente alla veracità, così non si contrappone ad essa neppure la simulazione, o ipocrisia.

II^a II^a q. 111 a. 3. SED CONTRA:

Ogni **simulazione**, come si è visto [a. 1], è una **menzogna**. Ma la menzogna si contrappone direttamente alla **veracità**. Quindi anche la **simulazione o ipocrisia**.

II^a II^a q. 111 a. 3. RESPONDEO:

Come insegna il Filosofo, la contrarietà è l'opposizione di due cose secondo la forma, dalla quale esse ricevono la specie. Perciò **la simulazione, o ipocrisia**, si può contrapporre a una virtù in due maniere: **direttamente e indirettamente**.

- **L'opposizione diretta**, o di contrarietà, va desunta dalla specie stessa dell'atto rispettivo, che dipende dal suo oggetto proprio. Essendo quindi l'ipocrisia, come si è visto [a. 2], **una simulazione con la quale uno finge di avere una personalità che non gli appartiene**, è logico che direttamente essa si contrapponga alla **veracità**, «con la quale», secondo Aristotele, «uno si mostra quale è nelle opere e nelle parole».

- Invece **un'opposizione** o contrarietà **indiretta** all'ipocrisia può essere desunta da qualsiasi accidente: p. es. da un **fine remoto**, o da quanto serve per compiere un atto, oppure da qualsiasi altra cosa del genere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 111 a. 3, ad arg. 1

L'ipocrita, nel simulare una virtù, costituisce in essa il suo fine non realmente, come chi intende possederla, ma solo in apparenza, per Parere di averla. Ora, da ciò non risulta un'opposizione alla virtù suddetta, ma alla veracità: volendo costui ingannare gli altri a proposito di una data virtù. - E anche gli atti virtuosi compiuti in tal modo non sono voluti direttamente, bensì strumentalmente, cioè come segni di determinate virtù. In essi quindi non si riscontra un'opposizione diretta a tali virtù falsificate.

II^a II^a q. 111 a. 3, ad arg. 2

Come si è già spiegato [q. 55, aa. 3 ss.], alla prudenza si contrappone direttamente l'astuzia, che assume il compito di escogitare delle vie speciose, ma inconsistenti, per raggiungere uno scopo. Ora, l'astuzia viene esercitata con l'inganno nelle parole e con la frode nelle azioni. Inganno e frode che stanno alla semplicità come l'astuzia sta alla prudenza. Ma l'inganno e la frode sono ordinati principalmente a ingannare e secondariamente, in certi casi, a danneggiare. Perciò alla semplicità spetta direttamente di fuggire l'inganno. E in base a ciò, come si è già visto [q. 109, a. 2, ad 4], la semplicità si identifica con la veracità, ma c'è fra di esse una differenza di ragione: poiché questa virtù viene detta veracità in quanto fa concordare i segni, o espressioni esterne, con le realtà significate, mentre viene detta semplicità in quanto non tende a realtà diverse: a una cioè secondo l'apparenza esterna e a un'altra interiormente.

II^a II^a q. 111 a. 3, ad arg. 3

Il guadagno, o la gloria, può essere il **fine remoto** dell'ipocrita, come anche del bugiardo. Perciò l'ipocrisia non viene specificata da questo fine, bensì dal fine prossimo, che è quello di mostrarsi diversi da ciò che si è. Ci sono infatti alcuni che fingono dati o fatti straordinari solo per il piacere di ingannare, come dice il Filosofo, e come si è già notato [q. 110, a. 2] a proposito della menzogna.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'ipocrisia sia sempre un peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 111 a. 4, arg. 1

S. Girolamo afferma che «tra i due mali è un peccato più leggero peccare apertamente che simulare la santità». E a commento di un passo di **Giobbe 1,21**, la **Glossa** afferma che «la bontà simulata non è bontà, ma un doppio peccato». A commento poi di quel passo di Geremia, **Lamentazioni 4,6**: «Grande è stata l'iniquità della figlia del mio popolo, maggiore del peccato di Sodoma», la **Glossa** spiega: «Si piangono qui i peccati di quell'anima che cade nell'ipocrisia, la cui iniquità è superiore al peccato dei Sodomiti». Ma i peccati dei Sodomiti erano **peccati mortali**. Quindi l'ipocrisia è sempre un peccato mortale.

II^a II^a q. 111 a. 4, arg. 2

S. Gregorio afferma che gli **ipocriti peccano di malizia**. Ma questo è un peccato gravissimo e contro lo Spirito Santo. Quindi l'ipocrita pecca sempre mortalmente.

II^a II^a q. 111 a. 4, arg. 3

Non si merita l'ira del Signore e l'esclusione dalla visione di Dio se non per un peccato mortale. Ma con l'ipocrisia si merita l'ira di Dio, secondo le parole del libro di **Giobbe 36,13**: «**Gli ipocriti e gli astuti provocano l'ira di Dio**». Inoltre l'ipocrita è escluso dalla visione di Dio, come si legge nel medesimo libro, **Giobbe 13,16**: «**In faccia a lui non compare un ipocrita**». Perciò l'ipocrisia è sempre un peccato mortale.

II^a II^a q. 111 a. 4. SED CONTRA:

L'ipocrisia, essendo una **simulazione**, è una menzogna espressa con i fatti.

- 1. Ora, non tutte le **menzogne** di parola sono peccati mortali. Quindi neppure tutte le ipocrisie.
- 2. L'intento dell'ipocrita è di apparire virtuoso. Ma ciò **non si contrappone alla carità**. Quindi di per sé l'ipocrisia non è un peccato mortale.
- 3. L'ipocrisia nasce dalla **vanagloria**, come nota S. Gregorio. Ma la vanagloria **non sempre è un peccato mortale**. Quindi neppure l'ipocrisia.

II^a II^a q. 111 a. 4. RESPONDEO:

Due sono gli elementi dell'ipocrisia: la **mancaanza di santità** e la **simulazione di essa**.

- Se quindi denominiamo ipocrita, **secondo l'uso ordinario della Scrittura, colui che con la sua intenzione abbraccia queste due cose**, cioè la rinunzia alla santità e la preoccupazione di apparire santo, allora **è evidente che l'ipocrisia è un peccato mortale**. Nessuno infatti viene privato totalmente della santità se non per un peccato mortale.

- Se invece denominiamo ipocrita chi tenta di **simulare la santità** dalla quale viene meno a causa del peccato mortale, allora, sebbene il peccato mortale lo privi della santità, tuttavia non sempre la simulazione stessa è un peccato mortale, ma talora è veniale. E ciò **dipende dal fine**. Se dunque esso è incompatibile con la carità verso Dio o verso il prossimo, allora l'ipocrisia è un peccato mortale: **come quando uno simula la santità per disseminare una falsa dottrina, o per raggiungere una dignità ecclesiastica di cui è indegno, oppure per qualsiasi altro bene temporale in cui ha riposto il suo fine**. Se invece il fine perseguito non è incompatibile con la carità, allora l'ipocrisia è un peccato veniale: **come quando uno si compiace della finzione stessa, mostrandosi così «più vano che cattivo», secondo l'espressione di Aristotele**. Infatti la stessa ragione vale per la menzogna e per l'ipocrisia. Può inoltre capitare che uno simuli la perfezione della santità, che non è richiesta per salvarsi. Ora, una tale simulazione non sempre è un peccato mortale, e non sempre è fatta in stato di peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> La millanteria](#)

Questione 112

Proemio

Passiamo ora a parlare della **millanteria** e dell'**ironia**, che a detta del Filosofo sono **sottospecie della menzogna**.

A proposito della **millanteria** si pongono due quesiti:

[1. A quale virtù essa si contrapponga;](#)

[2. Se sia peccato mortale.](#)

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **millanteria** [*esagerato sentimento di sé, boria, vanteria, alterigia, altezzosità, arroganza; spaccata bravata*], o **iattanza** [*>Lat. > iactantia < iactare = vantarsi*], **non si contrapponga alla veracità**. Infatti:

I^a II^a q. 112 a. 1, arg. 1

Alla veracità si contrappone la menzogna. Ma talora può esserci millanteria senza menzogna, come quando uno fa ostentazione della propria eccellenza. Il libro di **Ester 1,3 s.**, p. es., racconta che **«Assuero fece un grande banchetto, per mostrare le ricchezze e la gloria del suo regno, e la grandezza ed eccellenza (iactantia) del suo potere»**. Quindi la millanteria non si contrappone alla veracità.

II^a II^a q. 112 a. 1, arg. 2

La millanteria è posta da **S. Gregorio** come una delle quattro specie della **superbia**, e consiste nel vantarsi di avere ciò che non si ha. Per cui si legge in **Geremia 48, 29 s.**: «**Abbiamo udito l'orgoglio di Moab, il grande orgoglioso, la sua superbia, la sua alterigia, l'altezzosità del suo cuore. Conosco bene la sua millanteria, dice il Signore, l'inconsistenza delle sue chiacchiere, le sue opere vane**». E **S. Gregorio** afferma che la millanteria nasce dalla **vanagloria**. Ma la **superbia e la vanagloria** si contrappongono alla virtù dell'**umiltà**. Quindi la millanteria non è il contrario della veracità, bensì dell'umiltà.

II^a II^a q. 112 a. 1, arg. 3

La millanteria viene causata dalle ricchezze: si legge infatti nella **Sapienza 5,8**: «**Che cosa ci ha giovato la nostra superbia? E la millanteria delle ricchezze che cosa ci ha portato?**». Ma l'eccedere nelle ricchezze appartiene al peccato di **avarizia**, che è il contrario della giustizia, o della liberalità. Quindi la millanteria non si contrappone alla veracità.

II^a II^a q. 112 a. 1. SED CONTRA:

Il Filosofo contrappone la millanteria alla veracità.

II^a II^a q. 112 a. 1. RESPONDEO:

La millanteria, o iattanza, consiste propriamente nell'**innalzare se stessi con le parole**: infatti le cose che un uomo vuole gettare lontano (iactare), le scaglia in alto. Ora, uno innalza propriamente se stesso quando dice di sé cose superiori alla realtà. E ciò può avvenire in due modi:

- Infatti talora uno dice di se stesso cose che sono a lui superiori **non secondo ciò che egli è, ma secondo ciò che di lui pensano gli uomini**. E l'Apostolo si rifiutò precisamente di fare questo, scrivendo ai **2Corinzi 12,6**: «**Evito di farlo, perché nessuno mi giudichi di più di quello che vede o sente da me**».

- Altre volte invece uno si innalza sopra se stesso parlando di sé al di sopra della verità delle cose. E poiché uno va giudicato per quello che è in se stesso, piuttosto che per quello che è nell'opinione altrui, è chiaro che **la millanteria in senso proprio si ha quando uno si innalza al di sopra di ciò che è in se stesso**, e non quando si innalza al di sopra di ciò che è nell'opinione altrui: sebbene si possa parlare di millanteria in entrambi i casi.

Perciò la millanteria propriamente detta si contrappone per eccesso alla veracità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 112 a. 1, ad arg. 1

L'argomento vale per la millanteria che eccede i limiti dell'opinione altrui. **[?]**

II^a II^a q. 112 a. 1, ad arg. 2

Nel peccato di millanteria si possono considerare due cose.

- **Primo, la specie dell'atto**: e da questo lato esso **si contrappone alla veracità**, come si è detto **[nel corpo; q. 110, a. 2]**.

- **Secondo, la sua causa**, dalla quale esso deriva ordinariamente, anche se non sempre. E da questo lato la millanteria nasce dalla superbia come dalla causa movente e determinante: poiché per il fatto che uno si innalza interiormente al di sopra di sé con l'arroganza, segue d'ordinario che vanti esteriormente meriti

personali superiori alla realtà; sebbene talvolta ciò derivi non dall'arroganza, ma da una certa vanità, per il gusto prodotto dall'abitudine. Perciò l'arroganza, con la quale uno si innalza sopra di sé, è una specie della superbia; essa però non si identifica con la millanteria, ma ne è solo la causa più frequente: ed è per questo motivo che S. Gregorio mette la millanteria tra le specie della superbia. - Il millantatore d'altra parte tende per lo più a conseguire la gloria dalla propria millanteria. E così S. Gregorio può dire che quest'ultima, come dalla causa finale, nasce dalla vanagloria.

II^a II^a q. 112 a. 1, ad arg. 3

Anche l'opulenza causa la millanteria sotto due aspetti:

- **Primo**, quale **motivo occasionale**: poiché uno può insuperbirsi delle proprie ricchezze. Per cui nei **Proverbi 8, 18** le **ricchezze** sono denominate **superbe**.

- **Secondo**, quale **causa finale**: poiché secondo il Filosofo, alcuni millantano se stessi non solo per la gloria, ma anche **in vista del guadagno**, fingendo quei meriti e quel credito dal quale possono avvantaggiarsi economicamente: **fingono, p. es., di essere «medici, oppure sapienti e indovini»**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la millanteria sia un peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 112 a. 2, arg. 1

Si legge nei **Proverbi 28, 25**: «**Chi si innalza e si dilata boriosamente attizza le contese**». Ma attizzare le contese è un peccato mortale, poiché si legge nello stesso libro, **Proverbi 6,19**, che «**Dio odia chi provoca litigi tra fratelli**». Quindi la millanteria è un peccato mortale.

II^a II^a q. 112 a. 2, arg. 2

Tutto ciò che è proibito dalla legge di Dio è peccato mortale. Ora, a proposito di quel testo, **Siracide 6,2**: «**Non ti esaltare nei tuoi pensieri**», la **Glossa** precisa: «**Si proibisce così la millanteria e la superbia**». Quindi la millanteria è un peccato mortale.

II^a II^a q. 112 a. 2, arg. 3

La millanteria è una menzogna. Ma non è una menzogna ufficiosa o giocosa, come appare evidente dal suo fine. Infatti, come dice il Filosofo, «il millantatore inventa sul proprio conto cose superiori alla realtà» talora «senza scopo», ma spesso per «la gloria e l'onore», oppure «per il danaro». Dal che appare evidente che non si tratta di una bugia giocosa o ufficiosa. E così rimane che si tratterà sempre di una bugia dannosa. Quindi è sempre un peccato mortale.

II^a II^a q. 112 a. 2. SED CONTRA:

Come insegna **S. Gregorio**, la millanteria nasce dalla vanagloria. Ora, la vanagloria non sempre è un peccato mortale, ma spesso è veniale, e per giunta evitabile solo da chi è molto avanti nella perfezione. «**È solo dei più perfetti**», scrive infatti **S. Gregorio**, «**cercare nelle proprie opere la gloria del Creatore senza rallegrarsi egoisticamente delle lodi che se ne ricevono**». Quindi la millanteria non sempre è un peccato mortale.

II^a II^a q. 112 a. 2. RESPONDEO:

Un peccato è mortale quando si contrappone alla carità, come si è già spiegato [q. 24, a. 12; q. 35, a. 3; I-II, q. 72, a. 5]. Ora, la millanteria può essere considerata sotto due aspetti:

- **Primo**, in se stessa, **in quanto è una menzogna**. E vista così può essere, secondo i casi, un peccato mortale o veniale.

+ È **mortale** quando uno si vanta di cose che **offendono la gloria di Dio**, sull'esempio del re di Tiro, al quale così parla **Ezechiele 28, 2**: «Il tuo cuore si è insuperbito, e hai detto: Io sono un dio».

+ Oppure quando uno dice **cose incompatibili con la carità del prossimo**: come quando per vantare se stesso copre gli altri di contumelie; sull'esempio del Fariseo della parabola evangelica, **Luca 18,11**, il quale diceva: «Io non sono come gli altri uomini, ladri, ingiusti, adulteri, e neppure come questo pubblicano».

+ Talora invece la millanteria è un **peccato veniale**: quando cioè uno si vanta di cose che non sono né contro Dio né contro il prossimo.

- **Secondo**, la millanteria può essere **considerata nelle sue cause**:

+ che sono la **superbia**, la **brama del danaro** o la **vanagloria**. E vista così, qualora essa derivi da atti di superbia o di vanagloria che sono peccati mortali, anche la millanteria sarà un peccato mortale. Altrimenti è veniale.

+ Quando invece uno ricorre alla millanteria **per un guadagno**, di per sé ciò si riduce a un inganno e a un danneggiamento del prossimo. Perciò ordinariamente questo tipo di millanteria è più vicina al peccato mortale. Per cui anche il Filosofo afferma che «chi si vanta per il guadagno è più riprovevole di chi si vanta per la gloria o per l'onore». Tuttavia non sempre è peccato mortale: poiché **il guadagno può essere tale da non danneggiare gli altri**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 112 a. 2, ad arg. 1

Chi si vanta per attizzare contese pecca mortalmente. Può capitare tuttavia che la millanteria sia causa di contese non intenzionalmente, ma **accidentalmente**. E allora non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 112 a. 2, ad arg. 2

Quella glossa parla della millanteria in quanto derivante da un peccato di superbia, che è un peccato mortale.

II^a II^a q. 112 a. 2, ad arg. 3

Non sempre la millanteria implica una bugia dannosa, ma solo quando è contro la carità di Dio o del prossimo, in se stessa o nelle sue cause. - Il fatto poi che uno si vanti per il gusto di vantarsi è una «vanità», come dice il Filosofo. Per cui ciò si riduce a una bugia giocosa; eccetto forse quando si preferisse una simile millanteria all'amore di Dio, fino a disprezzare per questo i precetti del Signore: poiché allora si agirebbe contro la carità di Dio, nel quale la nostra anima deve riporre il suo fine ultimo. La millanteria si riduce invece a una bugia officiosa quando uno si vanta per acquistare gloria o danaro: purché ciò venga fatto senza danneggiare gli altri, nel qual caso si avrebbe una bugia dannosa.

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

Questione 113

Proemio

Passando a trattare dell'**ironia**, esamineremo due cose:

1. Se l'ironia sia peccato;

2. Il confronto tra l'ironia e la millanteria.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'ironia, con la quale uno finge di sottovalutare se stesso, non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 113 a. 1, arg. 1

Nessun peccato viene commesso per ispirazione divina. Eppure da questa deriva per alcuni la sottovalutazione di se stessi. Infatti nei **Proverbi 30,1 s.**, si legge: «Visione narrata da un uomo che vive con Dio, e che confortato dalla presenza di Dio disse: Io sono il più stolto degli uomini». E di **Amos 7,14**, si legge: «Amos rispose: Io non sono profeta». Quindi l'ironia, con la quale uno degrada a parole se stesso, non è un peccato.

II^a II^a q. 113 a. 1, arg. 2

S. Gregorio ha scritto: «È proprio delle anime buone riscontrare in se stesse delle colpe dove non c'è colpa». Ma qualsiasi peccato è incompatibile con la bontà dell'anima. Quindi l'ironia non è un peccato.

II^a II^a q. 113 a. 1, arg. 3

Fuggire la superbia non è peccato. Ora, stando al **Filosofo**, alcuni «dicono di se stessi meno del vero per fuggire l'orgoglio»: quindi l'ironia non è un peccato.

II^a II^a q. 113 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino ammonisce: «Quando menti per umiltà, se non eri peccatore già prima, lo diventi mentendo».

II^a II^a q. 113 a. 1. RESPONDEO:

Uno può sottovalutare se stesso a parole in due modi:

- **Primo, salvando la verità**: cioè tacendo le qualità superiori di cui è dotato e scoprendo solo certi difetti, che riconosce effettivamente di avere. Ora, sottovalutare se stessi in questo modo non rientra nell'ironia, e nel suo genere **non è un peccato**, se non intervengono altre circostanze.

- **Secondo**, uno può sottovalutare se stesso a parole **a scapito della verità**: p. es. asserendo di se stesso delle cose ignominiose di cui non è persuaso; oppure negando dei meriti che invece riconosce in se stesso. E ciò rientra nell'ironia, ed è **sempre un peccato**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 113 a. 1, ad arg. 1

Ci sono due tipi di sapienza e due tipi di stoltezza:

- C'è infatti una certa **sapienza secondo Dio** che è accompagnata dalla **stoltezza secondo gli uomini**, come dice S. Paolo, **1Corinti 3,18**: «Se qualcuno tra voi si crede un sapiente in questo mondo, si faccia stolto per diventare sapiente».

- C'è invece una **sapienza mondana** la quale, sempre secondo il medesimo Apostolo **1Corinti 3,19**, «è stoltezza davanti a Dio».

Perciò colui che viene ispirato da Dio confessa di essere stoltissimo secondo il criterio umano: poiché disprezza le cose del mondo cercate dalla sapienza umana. Per cui il passo citato, **Proverbi 30,2**, così prosegue: «E la sapienza degli uomini non è con me»; e subito dopo **[v. 3]**: «Io conosco la scienza dei santi». - O si potrebbe anche rispondere che «la sapienza degli uomini» è quella che si acquista con la ragione umana, mentre «la sapienza dei santi» è quella che si ha per ispirazione divina.

Amos poi intese negare di essere profeta per nascita: cioè negò di appartenere alla casta dei profeti. Infatti alle parole citate egli aggiunse: «Né figlio di profeta».

II^a II^a q. 113 a. 1, ad arg. 2

La bontà dell'anima fa sì che l'uomo tenda alla perfezione della virtù. E così **uno reputa colpa** non solo il mancare alla virtù comune, che è una vera colpa, ma anche il fatto di **non raggiungere la perfezione della virtù, il che talvolta non è una colpa**. Ma costui non afferma una colpa di cui non è persuaso, come accade invece nella menzogna dell'ironia.

II^a II^a q. 113 a. 1, ad arg. 3

Un uomo non deve mai fare un peccato per evitarne un altro. Non deve quindi mentire per evitare la superbia. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Per evitare l'arroganza non si abbandoni la verità». E **S. Gregorio** ammonisce che «sono imprudenti quegli umili che si lasciano irretire dalla menzogna».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**ironia** non sia un peccato **meno grave della millanteria**. Infatti:

II^a II^a q. 113 a. 2, arg. 1

L'una e l'altra sono peccato in quanto si scostano dalla verità, che consiste in un'adequazione. Ma da un'adequazione chi esagera non si scosta più di chi sminuisce. Quindi l'ironia non è un peccato meno grave della millanteria.

II^a II^a q. 113 a. 2, arg. 2

Come dice il **Filosofo**, c'è dell'ironia che è millanteria. Invece la millanteria non è mai ironia. Perciò quest'ultima è un peccato più grave della millanteria.

II^a II^a q. 113 a. 2, arg. 3

Nei **Proverbi 26,25**, si legge: «Quando fa la voce sommessa non ti fidare, perché egli ha sette abomini nel cuore». Ma parlare sommessamente rientra nell'ironia. Quindi si riscontra in quest'ultima un'abominazione multiforme.

II^a II^a q. 113 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** sostiene che «gli ironici, dicendo meno del vero, appaiono più simpatici nei loro costumi».

II^a II^a q. 113 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già visto [q. 110, aa. 2, 4], una menzogna può essere più grave di un'altra o per la **materia** di cui tratta - infatti la menzogna in materia di religione è quella più grave -, oppure per **il motivo** che spinge a mentire - infatti la bugia dannosa è più grave di quella ufficiosa e di quella giocosa -. Ora, l'ironia e la millanteria dicono bugie, a parole o a fatti, sulla stessa materia, cioè sulla condizione della persona che parla. Perciò da questo lato esse sono alla pari. Ma ordinariamente **la millanteria deriva da un motivo più riprovevole**, cioè dalla brama del guadagno o degli onori, mentre **l'ironia deriva dal fuggire**, sia pure in modo peccaminoso, il fatto di essere di peso agli altri con la propria arroganza. Per questo il Filosofo dice che la millanteria è un peccato più grave dell'ironia. - Tuttavia può capitare che uno finga di sottovalutare se stesso per altri motivi, per es. al fine di tendere insidie con l'inganno. **E allora è più grave l'ironia.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 113 a. 2, ad arg. 1

L'argomento vale per l'ironia e la millanteria in quanto la loro menzogna viene considerata in se stessa, oppure in rapporto alla sua materia. Da questo lato infatti, come si è visto [nel corpo], esse sono alla pari.

II^a II^a q. 113 a. 2, ad arg. 2

Ci sono due tipi di grandezza: l'una consiste nei **beni temporali**, l'altra in quelli **spirituali**. Ora, può capitare che uno mostri con segni o con parole una minorazione relativa ai beni esterni, p. es. **vestendo poveramente**, o assumendo atteggiamenti consimili, e con ciò stesso miri a ostentare una certa grandezza spirituale. Il Signore infatti nel Vangelo, **Matteo 6,16**, rimprovera alcuni perché **«si sfigurano la faccia per far vedere agli uomini che digiunano»**. Perciò costoro incorrono insieme nel **peccato di ironia e di millanteria** (sia pure per motivi diversi): e per questo peccano più gravemente. Per cui anche il **Filosofo** afferma che «l'esagerazione nel troppo poco è anch'essa dei millantatori». E di S. Agostino si legge che voleva delle vesti né troppo preziose né troppo misere, poiché nell'una e nell'altra cosa gli uomini cercano la propria gloria.

II^a II^a q. 113 a. 2, ad arg. 3

Come dice la Scrittura, **Siracide 19, 23**, **«c'è chi si umilia maliziosamente, e il suo interno è pieno di inganno»**. Ed è in questo senso che l'autore dei Proverbi condanna chi parla sottovoce **per falsa umiltà**.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> L'affabilità o amicizia](#)

Questione 114

Proemio

Veniamo ora a trattare dell'**amicizia**, o **affabilità**, e dei vizi opposti che sono l'**adulazione** e il **litigio**.

Sull'affabilità si pongono due quesiti:

1. Se essa sia una speciale virtù;

2. Se sia parte (potenziale) della giustizia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**amicizia**, o **affabilità**, non sia una **virtù speciale**. Infatti:

I^a II^a q. 114 a. 1, arg. 1

Il **Filosofo** scrive che «l'**amicizia perfetta è quella che si fonda sulla virtù**». Ora, qualsiasi virtù può essere causa di amicizia: poiché, secondo **Dionigi**, «**il bene riesce amabile a tutti**». Quindi l'**amicizia non è una virtù speciale, ma un corollario di tutte le virtù**.

II^a II^a q. 114 a. 1, arg. 2

Parlando di una persona amabile, il **Filosofo** dice che «**essa senza amore e senza odio sa accettare ogni cosa come si conviene**». Ma il fatto che uno mostri segni di amicizia a coloro che non ama costituisce una simulazione, che è incompatibile con la virtù. Quindi una simile amicizia o amabilità non è una virtù.

II^a II^a q. 114 a. 1, arg. 3

Come insegna Aristotele, «la virtù consiste nel giusto mezzo determinato da una persona saggia». Ora, nella Scrittura, **Ecclesiaste 7,4**, si legge: «**Il cuore dei saggi è in una casa in lutto, e il cuore degli stolti in una casa in festa**»: è quindi proprio della persona virtuosa astenersi dai piaceri, come nota lo stesso Aristotele. Ora, l'**amicizia di cui parliamo «di per sé desidera far piacere e rifugge dal rattristare. Quindi questa amicizia non è una virtù**.

II^a II^a q. 114 a. 1. SED CONTRA:

I precetti della legge hanno di mira gli atti delle virtù. Ora, nella Scrittura, **Siracide 4,7**, si legge: «**Mostrati affabile con i poveri**». Perciò l'**affabilità, che qui denominiamo amicizia, è una virtù specificamente distinta**.

II^a II^a q. 114 a. 1. RESPONDEO:

Poiché la virtù è ordinata al bene, come si è detto sopra [q. 109, a. 2], **là dove si riscontra un bene speciale da compiere è necessario che vi sia una virtù speciale**. Ora il bene, come si è detto, è costituito dall'**ordine**, per cui l'uomo nella vita quotidiana deve essere ordinato come si conviene in rapporto agli altri, sia negli atti che nelle parole: **in modo cioè da trattare tutti secondo il dovuto**. Si richiede quindi una virtù speciale che conservi l'ordine suddetto. E questa virtù è denominata amicizia, o affabilità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 114 a. 1, ad arg. 1

Il Filosofo nell'**Etica** parla di due tipi di amicizia:

- La prima consiste principalmente nell'**affetto reciproco**. E questa può derivare da qualsiasi virtù. Ora, quanto si riferisce a questa amicizia noi l'abbiamo già esaminato parlando della **carità** [q. 23, a. 1; a. 3, ad

I; qq. 25 ss.]. [...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. 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... l'amicizia... è lodevole ed onesta 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.- Ma questo non è il caso della Carità, la quale si fonda principalmente non sulla virtù dell'uomo, ma sulla bontà di Dio.]

- Il secondo tipo di **amicizia** [o **amabilità**] di cui parla Aristotele si limita invece alle parole o ai fatti esterni, e non ha la perfetta natura dell'amicizia, ma solo una certa somiglianza con essa: in quanto cioè uno **si comporta bene** verso le persone con cui tratta.

II^a II^a q. 114 a. 1, ad arg. 2

Ogni uomo per natura è amico di tutti gli uomini secondo un certo **amore generico**, come dice la Scrittura, **Siracide 13,15**: «Ogni creatura vivente ama il suo simile». Ora, i segni di amicizia che uno mostra esternamente con le parole o con i fatti anche verso gli estranei e gli sconosciuti stanno a esprimere questo amore. Non c'è quindi simulazione. Infatti uno non mostra i segni di una perfetta amicizia: poiché verso gli estranei non mostra la medesima familiarità che usa verso coloro che gli sono uniti da un'amicizia speciale.

II^a II^a q. 114 a. 1, ad arg. 3

Si dice che il cuore dei saggi si trova dov'è la tristezza non per procurarla al prossimo

- infatti l'Apostolo, **Romani 14,15**, ammonisce: «Se per via del cibo contristi un tuo fratello, tu non ti comporti più secondo carità» -, ma piuttosto per **consolare gli afflitti**, secondo le parole della Scrittura, **Siracide 7,34**: «Non evitare coloro che piangono, e con gli afflitti mostrati afflitto».

- Invece il cuore degli stolti sta dov'è l'allegria non per rallegrare gli altri, ma per godere della gioia altrui. È quindi proprio del sapiente arrecare a coloro con i quali convive un certo piacere: non sensuale, che ripugna alla virtù, ma **onesto**, secondo le parole del **Salmo 132, 1**: «Ecco quanto è buono e soave che i fratelli vivano insieme».

- Tuttavia talora, per un bene da conseguire o per un male da escludere, la persona virtuosa, come nota il Filosofo, non esita a rattristare coloro con i quali convive. Per cui l'Apostolo, **2 Corinti 7, 8 s.**, scriveva: «Se anche vi ho rattristati con la mia lettera, non me ne dispiace. Ora ne godo; non per la vostra tristezza, ma perché questa tristezza vi ha portato a pentirvi». Non dobbiamo quindi mostrare, per compiacenza, un volto sorridente a quelli che sono sulla china del peccato, per **non sembrare consenzienti alle loro colpe** e quasi offrire un incoraggiamento a peccare. Da cui l'ammonizione della Scrittura, **Siracide 7,24**: «Hai figlie? Vigila sui loro corpi, e non mostrare loro un volto troppo indulgente».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**affabilità** non sia una parte [potenziale] della **giustizia**. Infatti:

II^a II^a q. 114 a. 2, arg. 1

La giustizia ha il compito di rendere agli altri quanto è loro dovuto. Invece l'**amabilità** non ha un tale compito, ma **solo** quello di **convivere piacevolmente con gli altri**. Quindi l'amabilità non è una parte [potenziale] della giustizia.

II^a II^a q. 114 a. 2, arg. 2

Secondo il **Filosofo**, questa virtù consiste «nel regolare le gioie e le amarezze della convivenza». Ma regolare i piaceri più grandi è compito della **temperanza**, come sopra [I-II, q. 60, a. 5; q. 61, a. 3] si è visto. Quindi l'amabilità è piuttosto parte della temperanza che della giustizia.

II^a II^a q. 114 a. 2, arg. 3

Trattare ugualmente esseri disuguali è contro la giustizia, stando alle cose già dette [q. 61, a. 2; I, q. 65, a. 2, ad 3]. Ora questa virtù, come dice il **Filosofo**, «tratta allo stesso modo le persone sconosciute e quelle conosciute, i familiari e gli estranei». Perciò questa virtù non è una parte [potenziale] della giustizia, ma piuttosto un abito contrario.

II^a II^a q. 114 a. 2. SED CONTRA:

Macrobio [In somnium Scipionis 1, 8] mette l'amicizia tra le parti [potenziali] della giustizia.

II^a II^a q. 114 a. 2. RESPONDEO:

Questa virtù è una parte [potenziale] della giustizia in quanto si affianca ad essa come alla rispettiva virtù cardinale. Essa infatti **ha in comune con la giustizia il fatto di essere relativa ad altri**. Non adegua però la nozione di giustizia poiché il debito a cui si riferisce non è perfetto come il **debito legale** che obbliga verso gli altri secondo la costrizione della legge, e neppure come il **debito** che nasce dall'aver ricevuto un **beneficio**, ma si limita a soddisfare un **debito di onestà**, dovuto più alla persona virtuosa obbligata a **renderlo** che non a quanti ne sono l'oggetto, facendo sì che tale persona faccia agli altri ciò che conviene che essa faccia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 114 a. 2, ad arg. 1

Sopra [q. 109, a. 3, ad 1] abbiamo detto che l'uomo, essendo un animale socievole, è moralmente tenuto a manifestare la verità agli altri, senza di che la società umana non potrebbe sussistere. Ora, come l'uomo **non può vivere in società senza veracità, così non può vivere senza soddisfazioni**: poiché, come dice il **Filosofo**, «nessuno può durare a lungo nella tristezza, e senza soddisfazioni». Quindi per un debito naturale di onestà **l'uomo è tenuto a convivere in modo piacevole con gli altri**: a meno che in certi casi per un motivo di vera utilità non sia necessario contristarli.

II^a II^a q. 114 a. 2, ad arg. 2

La **temperanza** ha il compito di **tenere a freno i piaceri sensibili**. Invece questa virtù si interessa della **gioia del convivere umano**, la quale proviene dalla ragione, per il fatto che uno **tratta l'altro in modo conveniente**. E questa gioia non è necessaria tenerla a freno, come se fosse dannosa.

II^a II^a q. 114 a. 2, ad arg. 3

Quelle parole del **Filosofo** non vanno intese nel senso che si sia tenuti a parlare e a trattare alla stessa maniera con le persone conosciute e con quelle sconosciute, poiché, come egli aggiunge «non è giusto curare o contristare allo stesso modo i familiari e gli estranei». Egli vuol solo dire che, **proporzionalmente, si deve trattare ciascuno nella maniera che a lui conviene**.

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

Questione 115

Proemio

Passiamo così a parlare dei vizi opposti a codesta virtù:

- Primo, dell'**adulazione**;
- secondo, del **litigio**.

Sull'adulazione si pongono due quesiti:

1. Se l'adulazione sia peccato;
2. Se sia peccato mortale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'adulazione non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 115 a. 1, arg. 1

L'adulazione consiste in una lode rivolta a qualcuno con l'intenzione di fargli piacere. Ma lodare una persona non è una cosa cattiva, poiché nei **Proverbi 31, 28**, si legge: «**I suoi figli sorgono a proclamarla beata, e suo marito a farne l'elogio**». Parimenti non è una cosa cattiva voler piacere al prossimo, poiché **S. Paolo, 1 Corinti 10,33**, scriveva: «**Mi sforzo di piacere a tutti in tutto**». Quindi l'adulazione non è un peccato.

II^a II^a q. 115 a. 1, arg. 2

Il **male** è contrario al **bene** come il **vituperio** alla **lode**. Ma vituperare il male non è peccato. Quindi **neppure** è peccato lodare il bene, come si fa appunto nell'adulazione. E così l'adulazione non è un peccato.

II^a II^a q. 115 a. 1, arg. 3

La detrazione è il contrario dell'adulazione, tanto che S. Gregorio può affermare che essa è un rimedio contro l'adulazione: «Dobbiamo riconoscere che la Provvidenza divina, per impedire che ci insuperbiamo delle lodi esagerate, spesso permette che siamo lacerati dalle detrazioni: affinché la maldicenza umili chi viene innalzato dalla lode». Ma la detrazione è una cosa cattiva, come sopra **[q. 73, a. 2]** si è visto. Quindi l'adulazione è una cosa buona.

II^a II^a q. 115 a. 1. SED CONTRA:

Quel passo di **Ezechiele 13,18**: «**Guai a coloro che imbottiscono cuscini per ogni gomito**», viene riferito dalla **Glossa** alla «**morbida adulazione**». Quindi l'adulazione è un peccato.

II^a II^a q. 115 a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto nell'argomento precedente **[a. 1, ad 3]**, sebbene l'amabilità miri soprattutto a compiacere coloro con i quali si convive, tuttavia non esita a contristarli quando il conseguimento di un bene o la prevenzione di un male lo richiede. Se quindi uno vuole trattare gli altri compiacendoli in tutto nelle sue parole, esagera nella compiacenza, per cui pecca per eccesso. E **se uno lo fa solo con l'intenzione di**

compiacere, merita l'appellativo di «**piaggiatore**» [con un senso accentuato di servilismo o di opportunismo], secondo il **Filosofo**; se invece lo fa con l'intenzione di un guadagno, allora è un «lusingatore», o un «**adulatore**». Tuttavia ordinariamente si dà il nome di adulatori a tutti quelli che nel trattare vogliono compiacere gli altri con le parole o con i fatti oltre i limiti dell'onestà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 115 a. 1, ad arg. 1

La lode di una persona può essere buona o cattiva, a seconda che vengano o non vengano **rispettate le debite circostanze**:

- Se uno infatti volesse con la lode **rallegrare** una persona per **consolarla e confortarla** mentre è sotto il peso della tribolazione, oppure per **sprongarla al bene**, salvando le altre debite circostanze, **compirebbe un atto che rientra nella virtù dell'amabilità.**

- Si cade invece nell'**adulazione** se si pretende di lodare il prossimo **in cose** per le quali esso non deve essere lodato: o perché sono **cattive**, come accenna quel passo della Scrittura, **Salmo 9, 24**: «**L'empio viene lodato per le sue brame**»; o perché **non sono certe**, come dice l'Ecclesiastico, **Siracide 27,7**: «**Non lodare un uomo prima che abbia parlato**», e ancora, **Siracide 11,2**: «**Non lodare un uomo per la sua bellezza**»; oppure perché c'è da temere di **provocarlo alla vanagloria** con una lode umana. Da cui l'ammonizione, **Siracide 11,28**: «**Non lodare alcun uomo prima della morte**». Parimenti è cosa lodevole l'intenzione di piacere al prossimo per fomentare la carità o per farlo avanzare spiritualmente in essa. **È invece un peccato voler piacere agli uomini per vanagloria, o per un guadagno, oppure in cose cattive.** Da cui le parole del **Salmo 52,6**: «**Dio ha disperso le ossa di quelli che cercano di piacere agli uomini**». E l'Apostolo, **Galati 1,10**, afferma: «**Se ancora io piacessi agli uomini, non sarei più servitore di Cristo**».

IIª IIª q. 115 a. 1, ad arg. 2

Se non si **osservano le debite circostanze**, anche vituperare il male può essere peccaminoso. E lo stesso si dica per la lode del bene.

IIª IIª q. 115 a. 1, ad arg. 3

Nulla impedisce che due vizi siano contrari. Come quindi è una cosa cattiva la detrazione o maldicenza, così lo è pure l'adulazione. La quale è in contrasto con la prima per le cose che si dicono, ma non direttamente per il fine: poiché l'adulatore cerca di far piacere al prossimo che adula, mentre il maldicente nel dirne male di nascosto non cerca di contristarli, ma piuttosto attende alla sua reputazione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'adulazione sia un **peccato mortale**. Infatti::

IIª IIª q. 115 a. 2, arg. 1

S. Agostino ha scritto che «**una cosa è cattiva perché nuoce**». Ma l'adulazione arreca il danno più grave, secondo quel testo del **Salmo 9, 24**: «**Poiché l'empio viene lodato per le sue brame, e l'iniquo è detto beato, il peccatore ha esasperato il Signore**». E S. **Girolamo** afferma che «**non c'è nulla che corrompa l'anima umana più facilmente**» dell'adulazione. A commento poi di quel testo del Salmo 70, 4: «Per la vergogna si volgano indietro», la Glossa afferma: «Nuoce di più la lingua dell'adulatore che la spada del persecutore». Perciò l'adulazione è un peccato gravissimo.

IIª IIª q. 115 a. 2, arg. 2

Chi con le parole nuoce agli altri, nuoce a se stesso più che agli altri, avverandosi in tal modo le parole del Salmo 36,15: «La loro spada raggiungerà il loro cuore». Ora, l'adulatore induce la persona adulata a peccare mortalmente: infatti la **Glossa**, a proposito di quella frase del **Salmo 140, 5**: «L'olio dell'empio non profumi il mio capo», così si esprime: «La lode falsa dell'adulatore porta le anime dal rigore della verità alla mollezza del peccato». A maggior ragione quindi l'adulatore pecca mortalmente contro se stesso.

II^a II^a q. 115 a. 2, arg. 3

Nel Decreto di **Graziano** si legge: «Il chierico riscontrato colpevole di adulazione e di tradimento sia degradato dal suo ufficio». Ma una simile pena non viene inflitta che per un peccato mortale. Quindi l'adulazione è un peccato mortale.

II^a II^a q. 115 a. 2. SED CONTRA:

Tra «i peccati meno gravi» **S. Agostino** enumera il seguente: «Se uno avrà adulato una persona ragguardevole, o spontaneamente o per necessità».

II^a II^a q. 115 a. 2. RESPONDEO:

- Come si è detto sopra [q. 24, a. 12; q. 35, a. 3; I-II, q. 72, a. 5], il peccato mortale è quello che è contro la carità. Ora, l'adulazione a volte è contro la carità, ma non sempre. Essa è contro la carità in tre modi:

+ **Primo**, per la materia stessa: cioè nel caso in cui si lodino i peccati di una persona. Ciò infatti è contro l'amore di Dio, di cui l'adulatore offende la giustizia, ed è contro l'amore del prossimo, che egli incoraggia nel peccato. Per cui in questo caso l'adulazione è un peccato mortale: «Guai a coloro che chiamano bene il male», dice infatti **Isaia 5, 20**.

+ **Secondo**, per la cattiva intenzione: cioè quando si adula una persona per danneggiarla astutamente, o nel corpo o nell'anima. E anche questo è un peccato mortale. Nei **Proverbi 27, 6**, infatti si legge: «Leali sono le ferite di un amico, fallaci i baci di un nemico».

+ **Terzo**, per le occasioni di peccato che offre: come quando la lode, senza che l'adulatore lo voglia, offre un'occasione di peccato. E in tal caso bisogna vedere se l'occasione è stata data oppure soltanto ricevuta, e quali siano i danni che ne derivano, come vedemmo sopra [q. 43, a. 4] parlando dello scandalo.

- Se invece uno ha adulato una persona per il solo desiderio di compiacerla, o per evitare un male, oppure per ottenere un bene in caso di necessità, allora la sua adulazione non è contro la carità. Per cui non è un peccato mortale, ma veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 115 a. 2, ad arg. 1

Tutti quei testi parlano dell'adulatore che loda il peccato di qualcuno. Si può infatti dire che tale adulazione nuoce più della spada del persecutore per il fatto che compromette i beni più grandi, cioè i beni spirituali. Essa però non nuoce con la stessa efficacia: poiché la spada del persecutore uccide direttamente, quale causa sufficiente della morte, mentre nessuno può essere la causa sufficiente del peccato di un altro, come fu spiegato sopra [q. 43, a. 1, ad 3; I-II, q. 73, a. 8, ad 3; q. 75, a. 3; q. 80, a. 1].

II^a II^a q. 115 a. 2, ad arg. 2

L'argomento vale per chi adula con l'intenzione di nuocere. Costui infatti nuoce più a se stesso che agli altri: poiché per se stesso è causa diretta ed efficace di peccato, mentre per gli altri è solo una causa occasionale.

II^a II^a q. 115 a. 2, ad arg. 3

Quel testo parla di chi adula il prossimo a **tradimento**, per **ingannarlo**.

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

Questione 116

Proemio

Passando poi a trattare del **litigio** esamineremo due argomenti:

1. Se il litigio sia contrario alla virtù dell'affabilità;
2. Il confronto di esso con l'adulazione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **litigio** non sia **contrario alla virtù dell'affabilità**. Infatti:

I^a II^a q. 116 a. 1, arg. 1

Il **litigio** pare ridursi alla **discordia**, al pari della **contesa**. Ma la discordia si contrappone alla **carità**, come sopra [q. 37, a. 1] si è visto. Quindi anche il litigio.

II^a II^a q. 116 a. 1, **arg. 2**

Si legge nei **Proverbi 26,21**: «L'iracondo accende le liti». Ma l'**iracondia** si oppone alla **mansuetudine**. Quindi anche la lite, o litigio.

II^a II^a q. 116 a. 1, arg. 3

S. Giacomo 4, 1, scrive: «Da che cosa derivano le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle vostre passioni, che combattono nelle vostre membra?». Ora, seguire le **passioni** è in contrasto con la **temperanza**. Quindi il litigio non si contrappone all'amicizia, o affabilità, ma alla temperanza.

II^a II^a q. 116 a. 1. SED CONTRA:

Il Filosofo contrappone il litigio all'amicizia, o affabilità.

II^a II^a q. 116 a. 1. RESPONDEO:

Il litigio consiste propriamente nel contraddire a parole le affermazioni di un altro. Ora, di questa contraddizione ci possono essere due cause:

- Talora, infatti, si contraddice perché la persona che parla non riscuote il consenso di chi la contraddice **per l'assenza di un amore che unisca gli animi**. E questo è proprio della **discordia**, che si contrappone alla **carità**.

- Talora invece la contraddizione nasce per il fatto che uno **non teme di rattristare il prossimo**. E così avviene il **litigio**, il quale si contrappone alla predetta virtù dell'**amabilità**, o affabilità, che ha il compito di farci convivere piacevolmente con gli altri. Scrive infatti il **Filosofo** che «coloro i quali contraddicono in tutto per contristare e non si preoccupano di nulla, sono detti intrattabili e litigiosi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 116 a. 1, ad arg. 1

La **contesa** consiste piuttosto nella contraddizione che è propria della **discordia**; il **litigio** invece consiste nella contraddizione che mira a **contristare il prossimo**.

II^a II^a q. 116 a. 1, ad arg. 2

La **contrapposizione diretta dei vizi alle virtù non va rilevata in base alle loro cause**, poiché un vizio può nascere anche da cause diverse, ma in base alla specie dell'atto. Il **litigio** infatti, **sebbene talora nasca dall'ira**, tuttavia può nascere da molte altre cause. Per cui non è detto che si contrapponga direttamente alla mansuetudine.

II^a II^a q. 116 a. 1, ad arg. 3

S. Giacomo parla della **concupiscenza** in quanto **vizio universale da cui derivano tutti gli altri vizi**, come nota la **Glossa**: «**Buona è la legge, che col proibire la concupiscenza proibisce ogni altro male**».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **litigio** sia un peccato meno grave del suo contrario, cioè dell'**adulazione**, o piaggeria. Infatti:

II^a II^a q. 116 a. 2, arg. 1

Un peccato tanto più è grave quanto più nuoce. Ma l'**adulazione** nuoce più del **litigio**, come si legge in **Isaia 3,12**: «**Popolo mio, coloro che ti dicono beato sono quelli che ti ingannano, e distruggono la strada che tu percorri**». Quindi l'**adulazione** è un peccato più grave del **litigio**.

II^a II^a q. 116 a. 2, arg. 2

Nell'**adulazione** c'è dell'**inganno**, poiché l'**adulatore** dice una cosa con la bocca e un'altra ne pensa nel suo cuore. **Invece il litigioso è senza inganni**, poiché contraddice apertamente. Ora, peccare con inganno è più vergognoso, come osserva il Filosofo. Quindi l'**adulazione** è un peccato più grave del **litigio**.

II^a II^a q. 116 a. 2, arg. 3

La vergogna è il timore di qualcosa di turpe, come insegna il **Filosofo**. Ma l'uomo si vergogna più di essere **adulatore** che di essere **litigioso**. Quindi il **litigio** è un peccato meno grave dell'**adulazione**.

II^a II^a q. 116 a. 2. SED CONTRA:

Un peccato pare essere tanto più grave quanto più ripugna all'uomo spirituale. Ora, il **litigio** pare ripugnare maggiormente all'uomo spirituale: S. Paolo infatti scrive a **1Timoteo 3, 2 s.** che «**il vescovo non deve essere litigioso**», e ancora, **2Timoteo 2, 24**: «**Un servo del Signore non deve entrare in lite**». Quindi il **litigio** è un peccato più grave.

II^a II^a q. 116 a. 2. RESPONDEO:

Questi due peccati li possiamo considerare sotto due aspetti:

- **Primo**, facendo attenzione alla **specie** dell'uno e dell'altro. E sotto questo aspetto un vizio è tanto più grave quanto più è incompatibile con la virtù opposta. Ora, la virtù dell'amabilità tende più a compiacere che a rattristare. Perciò il litigioso, che eccede nel rattristare, pecca più gravemente dell'adulatore, che esagera nel compiacere.

- **Secondo**, li possiamo considerare in base ai **motivi esterni**. E da questo lato talora è un peccato più grave l'adulazione: p. es. quando uno con l'inganno cerca di acquistare onore o danaro. Talora invece è più grave il litigio: p. es. quando uno mira a impugnare la verità, o a gettare il discredito sull'interlocutore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 116 a. 2, ad arg. 1

Come l'adulatore può nuocere con un inganno nascosto, così il litigioso può nuocere in certi casi impugnando apertamente. Ora, **a parità di condizioni** è più grave nuocere apertamente, quasi di prepotenza, **che nascostamente**: infatti la rapina è un peccato più grave del furto, come si è visto sopra [q. 66, a. 9].

II^a II^a q. 116 a. 2, ad arg. 2

Tra gli atti umani non sempre è più grave quello più turpe. Infatti l'onore dell'uomo sta nella ragione, e quindi i peccati più turpi sono quelli carnali, in cui la carne domina sulla ragione; sebbene i peccati spirituali siano più gravi, dato che derivano da un maggiore disprezzo. Parimenti **i peccati commessi con l'inganno sono più turpi, poiché sembrano derivare da una certa debolezza, e da una certa falsità della ragione; tuttavia i peccati fatti senza ritegno spesso derivano da un maggiore disprezzo**. E così l'adulazione, in quanto si attua con l'inganno, è più turpe; ma il litigio è più grave, derivando da un disprezzo più grande.

II^a II^a q. 116 a. 2, ad arg. 3

La vergogna, come si è già visto [I-II, q. 41, a. 4, ad 2, 3; q. 42, a. 3, ad 4], ha per oggetto la turpitudine del peccato. Per cui non sempre l'uomo si vergogna maggiormente del peccato più grave, ma del peccato più turpe. E così ci si vergogna più dell'adulazione che del litigio, sebbene il litigio sia un peccato più grave.

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

Questione 117 Proemio

Passiamo ora a studiare la **liberalità** e i vizi contrari, che sono l'**avarizia** e la **prodigalità**.

A proposito della liberalità tratteremo sei argomenti:

- 1. Se la liberalità sia una virtù;**
- 2. Quale ne sia la materia;**
- 3. Il suo atto;**
- 4. Se con essa uno sia più portato a dare che a ricevere;**

5. Se la liberalità sia parte (potenziale) della giustizia;

6. Confronto della liberalità con le altre virtù.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la liberalità non sia una virtù. Infatti:

I^a II^a q. 117 a. 1, arg. 1

Nessuna virtù è in contrasto con l'inclinazione naturale. Ora, l'inclinazione naturale fa sì che uno tenda a provvedere più a se stesso che agli altri. Invece la liberalità consiste nel fare il contrario: poiché, secondo il **Filosofo**, «è proprio dell'uomo liberale non guardare a se medesimo, così da serbarsi il meno». Quindi la liberalità non è una virtù.

II^a II^a q. 117 a. 1, arg. 2

Con le ricchezze l'uomo sostiene la propria vita; e come insegna **Aristotele**, le ricchezze servono strumentalmente alla felicità. Siccome quindi **ogni virtù è ordinata alla felicità**, pare che il liberale non sia virtuoso, poiché egli «non è portato né a ricevere né a trattenere il danaro, ma a elargirlo», come dice ancora il Filosofo.

II^a II^a q. 117 a. 1, arg. 3

Le virtù sono connesse tra loro. **La liberalità invece non è connessa con le altre virtù**: ci sono infatti molte persone virtuose che non possono essere liberali, non avendo nulla da dare, mentre molti di coloro che danno e spendono con liberalità sono pieni di vizi. Quindi la liberalità non è una virtù.

II^a II^a q. 117 a. 1. SED CONTRA:

S. Ambrogio afferma che «**nel Vangelo abbiamo molti insegnamenti sulla vera liberalità**». Ma il Vangelo non insegna se non atti di virtù. Quindi la liberalità è una virtù.

II^a II^a q. 117 a. 1. RESPONDEO:

Come dice **S. Agostino**, «**la virtù consiste nell'usare bene delle cose di cui potremmo usare male**». Ora, noi possiamo usare bene o male non solo delle cose che sono dentro di noi, come delle potenze e delle passioni dell'anima, ma anche dei **beni esterni**, cioè delle cose di questo mondo concesse a noi per sostenere la vita. Siccome quindi **usare bene di tali cose spetta alla liberalità**, è chiaro che la liberalità è una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 117 a. 1, ad arg. 1

Secondo **S. Ambrogio e S. Basilio**, **Dio concede ad alcuni una sovrabbondanza di ricchezze «perché abbiano il merito di dispensarle virtuosamente»**. Ora, a una persona singola bastano poche cose. Quindi chi è liberale fa bene a impiegare più cose per gli altri che per se stesso. Quanto invece ai beni spirituali, in cui il soccorso principale ciascuno lo può avere solo da se stesso, l'uomo deve sempre pensare prima a se medesimo.

- E anche nei beni temporali non è proprio della liberalità attendere a beneficiare gli altri fino al punto di dimenticare completamente se stessi. Da cui le parole di **S. Ambrogio**: «La liberalità che merita approvazione consiste nel non disprezzare i tuoi congiunti, se li sai nel bisogno».

II^a II^a q. 117 a. 1, ad arg. 2

La liberalità non consiste nello **sperperare le ricchezze**, così da non riservarsi quanto occorre per il proprio sostentamento e per compiere gli atti di virtù che occorrono al raggiungimento della felicità. Per cui il **Filosofo** afferma che «l'uomo liberale non trascura i propri beni, per poter con essi far fronte ai bisogni altrui». E **S. Ambrogio** spiega: «Il Signore non vuole che le ricchezze vengano date tutte insieme, ma che siano distribuite. A meno che uno non voglia imitare Eliseo, il quale uccise i suoi buoi e sfamò i poveri con tutti i suoi beni per non essere trattenuto da alcuna cura domestica». Ma ciò rientra nello stato di perfezione della vita spirituale, di cui parleremo in seguito [qq. 184 ss.]. - Tuttavia va ancora ricordato che l'elargizione liberale dei propri beni, in quanto è un atto di virtù, è ordinata anch'essa alla beatitudine.

II^a II^a q. 117 a. 1, ad arg. 3

Come nota il **Filosofo**, coloro che «sperperano molti beni nell'intemperanza» non sono liberali, ma prodighi. E lo stesso si dica di quanti sperperano i loro beni per qualsiasi altro vizio. Da cui le parole di S. Ambrogio: «Se presti soccorso a coloro che insidiano le altrui sostanze, la tua generosità è riprovevole. E neppure è perfetta la liberalità se tu doni più per millanteria che per misericordia». Perciò coloro che mancano delle altre virtù, anche se spendono molto danaro in opere cattive, non sono liberali. Inoltre nulla impedisce che qualcuno, pur dando molto per opere di bene, non abbia ancora l'abito della liberalità: poiché ciò si verifica, come sopra [q. 32, a. 1, ad 1] si è notato, anche per le altre virtù, di cui gli uomini possono compiere certi atti prima di averne l'abito, sebbene in maniera diversa da come li compiono le persone virtuose. Parimenti nulla impedisce che una persona virtuosa, anche se povera, possa essere liberale. Il **Filosofo** infatti scrive: «La liberalità deve essere valutata in base alle sostanze», cioè alla capacità economica di ciascuno: «essa infatti non consiste nella quantità dei beni elargiti, ma nelle disposizioni di chi dona». E **S. Ambrogio** ammonisce che «è la disposizione dell'animo a rendere il dono prezioso o vile, e a dar valore alle cose».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la liberalità non abbia per materia il danaro. Infatti:

II^a II^a q. 117 a. 2, arg. 1

Tutte le virtù morali riguardano sempre o gli atti esterni o le passioni. Ora, è proprio della giustizia avere per oggetto gli atti esterni, come insegna Aristotele. Perciò la liberalità, essendo una virtù morale, ha per oggetto le passioni e non il danaro.

II^a II^a q. 117 a. 2, arg. 2

Chi è liberale ha il compito di usare bene ogni tipo di ricchezza. Ma le **ricchezze naturali**, come insegna il **Filosofo**, sono più autentiche del danaro, che è una **ricchezza artificiale**. Quindi la liberalità non ha come oggetto principale il danaro.

II^a II^a q. 117 a. 2, arg. 3

Virtù diverse devono avere una materia diversa: poiché gli abiti si distinguono secondo l'oggetto. Ora, i beni esterni sono materia della giustizia distributiva e commutativa. Quindi non sono materia della liberalità.

II^a II^a q. 117 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che la liberalità «Pare consistere nel giusto mezzo relativo al danaro».

II^a II^a q. 117 a. 2. RESPONDEO:

Il **Filosofo** insegna che è proprio dell'uomo liberale essere «generoso nel dare». Infatti la liberalità si chiama anche larghezza: poiché ciò che è largo non trattiene, ma espande. E a ciò pare ridursi anche l'**etimologia di liberalità**: quando infatti uno dà una cosa, in qualche modo **la libera dal proprio dominio**, e mostra che l'animo suo è libero dall'affetto verso di essa. Ora, le cose che devono passare in questo modo da un uomo all'altro sono **i beni posseduti**, indicati dal termine «danaro». Quindi la materia propria della liberalità è il danaro.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 117 a. 2, ad arg. 1

Come si è già visto [a. 1, ad 3], la liberalità non si misura dalla **grandezza del dono**, ma dall'**affetto del donatore**. Ora, gli affetti del donatore consistono nella buona disposizione delle passioni dell'amore e della concupiscenza, e conseguentemente del piacere e della tristezza relativamente alle cose elargite. Perciò **la materia immediata della liberalità sono le passioni interiori, ma il danaro esterno è il loro oggetto.**

II^a II^a q. 117 a. 2, ad arg. 2

Come dice **S. Agostino**, «**tutto ciò che gli uomini possiedono sulla terra, e su cui esercitano un dominio, è denominato pecunia, o danaro: poiché i primitivi possedevano soltanto delle pecore**». E il **Filosofo** spiega: «Noi chiamiamo danaro tutto ciò che può essere valutato in moneta».

II^a II^a q. 117 a. 2, ad arg. 3

La giustizia ha il compito di stabilire la perfetta uguaglianza nei beni esterni, non già quello di moderare le passioni interiori. Per cui il danaro è la materia della liberalità e della giustizia in maniera diversa.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'impiego del danaro non costituisca l'atto della liberalità. Infatti:

II^a II^a q. 117 a. 3, arg. 1

Virtù diverse devono avere atti diversi. Ora, **servirsi del danaro spetta [anche] ad altre virtù: cioè alla giustizia e alla magnificenza.** Quindi non è l'atto proprio della liberalità.

II^a II^a q. 117 a. 3, arg. 2

L'uomo liberale non deve limitarsi a dare, bensì deve anche **ricevere e custodire** il danaro. Ma l'incetta e la custodia del danaro non rientra nel suo uso. Perciò non è giusto affermare che l'uso del danaro è l'atto proprio della liberalità.

II^a II^a q. 117 a. 3, arg. 3

L'uso del danaro non consiste solo nel **donarlo**, ma anche nello **spenderlo**. Ma chi spende ha di mira se stesso, e quindi non fa un atto di liberalità; Seneca infatti dichiara: «Uno non è liberale per il fatto che dona a se medesimo». Quindi non sempre l'impiego del danaro appartiene alla liberalità.

II^a II^a q. 117 a. 3. SED CONTRA:

Il **Filosofo** scrive: «L'uso migliore di una cosa può farlo chi ne possiede la virtù relativa. Perciò il migliore uso della ricchezza potrà farlo chi ha la virtù relativa al danaro». Ora, è l'uomo liberale a trovarsi in queste condizioni. Quindi il buon uso delle ricchezze è l'atto proprio della liberalità.

II^a II^a q. 117 a. 3. RESPONDEO:

La natura specifica di un atto viene desunto dall'oggetto, come fu spiegato in precedenza [I-II, q. 18, a. 2]. Ora, l'oggetto o materia della liberalità, come si è visto nell'articolo precedente, è il danaro e quanto può essere valutato in danaro. Poiché dunque ogni virtù è in tutto ordinata al proprio oggetto, è chiaro che la liberalità, essendo una virtù, deve avere il proprio atto proporzionato alla ricchezza. Ma il danaro ricade tra i beni utili: poiché tutti i beni esterni sono ordinati al servizio dell'uomo. Quindi l'atto proprio della liberalità è l'impiego del danaro, o della ricchezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 117 a. 3, ad arg. 1

- Alla liberalità spetta servirsi delle ricchezze in quanto tali, dato che le ricchezze sono la materia propria di questa virtù.

- Invece alla giustizia spetta servirsi delle ricchezze sotto un altro punto di vista, cioè sotto l'aspetto di cose dovute, ossia in quanto i beni esterni sono dovuti ad altri.

- E anche alla magnificenza spetta servirsi delle ricchezze considerate sotto un aspetto particolare, cioè in quanto mezzi impiegati nell'attuazione di grandi imprese. Per cui anche la magnificenza, come vedremo [q. 128, a. 1, ad 1], è una specie di coronamento della liberalità.

II^a II^a q. 117 a. 3, ad arg. 2

È proprio della persona virtuosa non solo servirsi nel modo conveniente della propria materia o del proprio strumento, ma anche fare i preparativi per ben servirsene. Al soldato valoroso, p. es., non spetta solo di sguainare la spada contro i nemici, ma anche di affilarla e conservarla nel fodero. E così pure alla liberalità spetta non solo di servirsi del danaro, ma anche di prepararlo e conservarlo per l'uso conveniente.

II^a II^a q. 117 a. 3, ad arg. 3

La materia prossima della liberalità, come si è detto [a. 2, ad 1], sono le passioni interiori riguardanti il danaro. Perciò il primo compito della liberalità è quello di impedire che un uomo, per l'affetto disordinato al danaro, si astenga dall'usarne nel modo conveniente. Ora, il danaro può essere usato in due modi: primo, a vantaggio di se stessi, mediante atti che si possono ridurre alla compera, ossia alla spesa; secondo, a vantaggio di altri, il che si riduce alla donazione. È quindi compito della liberalità impedire che l'amore delle ricchezze trattenga una persona dalle spese e dalle donazioni richieste. Perciò la liberalità ha per oggetto le donazioni e le spese, come dice il Filosofo. - Le parole di Seneca, poi, si applicano rigorosamente ai donativi. Infatti uno non merita l'appellativo di liberale per il fatto che dona qualcosa a se stesso.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'atto principale della liberalità non consista nel dare. Infatti:

II^a II^a q. 117 a. 4, arg. 1

La liberalità, come anche ogni altra virtù morale, è governata dalla prudenza. Ora, la prudenza mira principalmente a conservare le ricchezze: infatti anche il Filosofo riconosce che «quanti hanno avuto il

danaro senza guadagnarselo, ma l'hanno ereditato da altri, lo spendono con maggiore liberalità, poiché non hanno sperimentato l'indigenza». Perciò dare non è l'atto principale della liberalità.

II^a II^a q. 117 a. 4, arg. 2

Nessuno si rattrista di quanto ha inteso come cosa principale, né se ne astiene. Invece la persona liberale talora si rattrista di ciò che ha dato, e d'altra parte non dà a tutti, come nota il Filosofo. Quindi essa non trova nel dare il suo atto principale.

II^a II^a q. 117 a. 4, arg. 3

Per compiere ciò che principalmente si ha di mira si usano tutte le vie possibili. Invece, secondo il Filosofo, chi è liberale «non è portato a chiedere», pur essendo questo un mezzo per ottenere l'occorrente da donare agli altri. Quindi la liberalità non ha nel donare il suo atto principale.

II^a II^a q. 117 a. 4, arg. 4

L'uomo è più tenuto a provvedere a se stesso che agli altri. Ora, spendendo si provvede a se stessi, mentre donando si provvede agli altri. Perciò chi è liberale è portato più a spendere che a donare.

II^a II^a q. 117 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che «è proprio di chi è liberale essere generoso nel dare».

II^a II^a q. 117 a. 4. RESPONDEO:

È compito specifico della liberalità il buon uso del danaro. Ora, l'uso del danaro consiste nell'emetterlo, o impiegarlo: poiché il suo acquisto, più che all'uso, assomiglia a una generazione, o produzione, mentre la sua custodia, in quanto è ordinata alla facoltà di usarne, assomiglia a un abito. Ora, quanto più l'emissione di una cosa vuole giungere lontano, tanto maggiore è la virtù da cui deve procedere: come è evidente nel lancio di oggetti materiali. Perciò deriva da una virtù maggiore l'estrarre il danaro per darlo ad altri che spenderlo a proprio vantaggio. Ora, è proprio della virtù tendere principalmente alle azioni più perfette: poiché «la virtù è una certa perfezione», come dice Aristotele. Quindi la lode principale della liberalità deriva dal dare.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 117 a. 4, ad arg. 1

Spetta certamente alla prudenza il custodire il danaro perché non venga rubato o speso inutilmente. Tuttavia non si richiede una prudenza minore per spenderlo che per conservarlo utilmente, anzi, se ne richiede una maggiore, poiché nell'uso di una cosa, il quale assomiglia al moto, si devono considerare più dati che nella sua conservazione, che invece assomiglia alla quiete. - Quanto poi a coloro che hanno ereditato il danaro, e che lo spendono con maggiore liberalità non avendo sperimentato l'indigenza, si deve distinguere: se questo modo di fare deriva solo dall'inesperienza, essi non hanno la virtù della liberalità. Ma talora una simile inesperienza è solo la rimozione di un ostacolo, per cui la liberalità li porta ad agire generosamente con maggiore prontezza. Infatti il timore della povertà, derivante dall'esperienza di essa, impedisce talvolta a coloro che hanno guadagnato il proprio danaro di impiegarlo generosamente. E la stessa cosa, secondo il Filosofo [l. cit. nell'ob.], fa l'amore, col quale essi lo amano come se fosse una loro creatura.

II^a II^a q. 117 a. 4, ad arg. 2

Secondo le spiegazioni date [nel corpo; a. 3], l'atto proprio della liberalità è il buon uso del danaro, e quindi anche il donarlo come conviene. Ora, qualsiasi virtù si rattrista di ciò che è contrario al proprio atto, ed evita

quanto può impedirlo. Ma alla buona elargizione del danaro si oppongono due cose: non dare quanto conviene e dare in un modo che non conviene. Perciò chi è liberale si rattrista dell'una e dell'altra cosa, ma specialmente della prima, in quanto più contraria al proprio atto specifico. E proprio per questo motivo egli non dà a tutti: poiché il suo atto ne sarebbe impedito, non avendo più la possibilità di dare ad altri a cui conviene dare.

II^a II^a q. 117 a. 4, ad arg. 3

Il dare sta al ricevere come l'agire sta al subire l'azione. Ma il principio dell'attività non si identifica con quello della passività. Essendo quindi la liberalità principio del dare, il liberale non ha come caratteristica la prontezza nel ricevere, e molto meno nel chiedere. Egli piuttosto predispone secondo le esigenze della liberalità le cose che vuole donare, cioè assicura i frutti di quanto possiede, curandoli con sollecitudine per potersene servire con liberalità.

II^a II^a q. 117 a. 4, ad arg. 4

A spendere per noi stessi siamo inclinati per natura. Quindi appartiene propriamente alla virtù il far sì che uno spenda il suo danaro per gli altri.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la liberalità non sia tra le parti [potenziali] della giustizia. Infatti:

II^a II^a q. 117 a. 5, arg. 1

La giustizia ha per oggetto ciò che è dovuto. Ora, più una cosa è dovuta e meno viene data con liberalità. Quindi la liberalità non è una parte [potenziale] della giustizia, ma è incompatibile con essa.

II^a II^a q. 117 a. 5, arg. 2

La giustizia, come si è visto [q. 58, aa. 8, 9; I-II, q. 60, aa. 2, 3], ha per oggetto degli atti esterni. Invece la liberalità riguarda principalmente l'amore e il desiderio delle ricchezze, che sono delle passioni. Essa quindi appartiene più alla temperanza che alla giustizia.

II^a II^a q. 117 a. 5, arg. 3

Abbiamo detto qui sopra [a. 4] che l'atto principale della liberalità è dare come si conviene. Ma dare in questo modo appartiene alla beneficenza e alla misericordia, che si ricollegano alla carità, come si è dimostrato [q. 30, a. 3, ob. 3; q. 31, a. 1]. Quindi la liberalità appartiene più alla carità che alla giustizia.

II^a II^a q. 117 a. 5. SED CONTRA:

«La giustizia», dice S. Ambrogio, «è intimamente connessa con la società umana. Infatti la natura di questa società implica due parti, o elementi, cioè la giustizia e la beneficenza, che viene anche chiamata liberalità, o generosità». Quindi la liberalità appartiene alla giustizia.

II^a II^a q. 117 a. 5. RESPONDEO:

La liberalità non è una specie della giustizia: poiché mentre la giustizia ha il compito di rendere agli altri quanto loro appartiene, la liberalità ha quello di farci offrire del nostro. Essa tuttavia ha due cose in comune con la giustizia:

- Primo, come la giustizia essa ha principalmente di mira gli altri.

- **Secondo**, come la giustizia ha per oggetto i beni esterni: però sotto un altro punto di vista, come si è detto [a. 2, ad 3]. Per questo alcuni considerano la liberalità come una parte [potenziale] della giustizia, cioè come una virtù annessa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 117 a. 5, ad arg. 1

La liberalità, sebbene non miri a soddisfare, come la giustizia, un **debito legale**, tuttavia mira a soddisfare un **debito morale**, imposto dalla virtù del soggetto medesimo, e non da un diritto altrui. Essa quindi conserva in minima parte l'aspetto di cosa dovuta.

II^a II^a q. 117 a. 5, ad arg. 2

La temperanza ha per oggetto il desiderio dei piaceri corporali. Invece il desiderio del danaro e il piacere di possederlo non appartengono al corpo, ma all'anima. Quindi la liberalità non appartiene propriamente alla temperanza.

II^a II^a q. 117 a. 5, ad arg. 3

Il dono del benefico e del misericordioso deriva dai **legami di affetto** che uno nutre verso la persona beneficata. Per cui tale donazione rientra nella carità o nell'**amicizia**. Invece il dare della **liberalità** deriva dai **sentimenti che il donatore ha nei riguardi del danaro**, cioè dal fatto che non lo desidera e non lo ama. E così l'uomo liberale, all'occorrenza, non dà soltanto agli amici, ma anche a chi non conosce. Per cui la liberalità non appartiene alla carità, ma alla giustizia, che ha per oggetto i beni esterni.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la liberalità sia **la più grande delle virtù**. Infatti.

II^a II^a q. 117 a. 6, arg. 1

Ogni virtù umana è una certa immagine rappresentativa della bontà divina. Ora, la massima somiglianza con Dio, «**che dona a tutti generosamente e senza rinfacciare**», **Giacomo 1,5**, si ottiene mediante la liberalità. Quindi la liberalità è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 117 a. 6 arg. 2

Secondo S. Agostino, «tra le cose che non sono grandi per quantità, essere più grandi equivale a essere migliori». Ma **la bontà appartiene in grado sommo alla liberalità poiché**, come insegna Dionigi, **il bene tende a diffondere se stesso**. Per cui **S. Ambrogio** dice che «**la giustizia custodisce il diritto, la liberalità invece custodisce la bontà**». Quindi la liberalità è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 117 a. 6 arg. 3

Gli uomini meritano onore e affetto per le loro virtù. Ora, **Boezio** afferma: «**La liberalità rende illustri in modo tutto particolare**». E il **Filosofo**: «Fra tutte le persone virtuose le più amate sono quelle liberali».

II^a II^a q. 117 a. 6. SED CONTRA:

«**La giustizia**», dice S. **Ambrogio**, «**risulta più sublime della liberalità, però la liberalità è più gradita**». E anche il **Filosofo** dichiara che «l'onore più grande è concesso ai forti e ai giusti, e dopo di essi ai liberali».

II^a II^a q. 117 a. 6. RESPONDEO:

Ogni virtù tende a un determinato bene. Perciò una virtù è tanto più grande quanto migliore è il bene a cui tende. Ora, la liberalità può tendere verso il bene in due modi: primo, in maniera primaria e diretta; secondo, in maniera indiretta. Ora,

- **in maniera primaria e diretta** essa tende a rendere ordinati gli affetti relativi al possesso e all'uso del danaro. E da questo lato alla liberalità va preferita la **temperanza**, che regola i desideri e i piaceri della carne appartenenti al proprio corpo; nonché la **fortezza e la giustizia**, che sono ordinate al bene comune, una per il tempo di pace, l'altra per il tempo di guerra; a tutte poi vanno preferite le virtù che ordinano l'uomo al **bene divino**. Infatti il **bene divino** è superiore a qualsiasi **bene umano**, tra i beni umani il **bene pubblico** è superiore a quello **privato** e tra i beni personali **il bene del corpo** è superiore ai **beni esterni**.

- Secondo, **la liberalità può tendere verso il bene indirettamente**. E da questo lato la liberalità è ordinata a tutto il bene delle suddette virtù: infatti il non essere attaccati al danaro fa sì che uno se ne serva con facilità a vantaggio sia personale che del prossimo, e a onore di Dio. E sotto questo aspetto la liberalità ha una superiore eccellenza per la sua universalità. - Siccome però ogni cosa va giudicata più secondo i suoi compiti primari e diretti che secondo il suo influsso indiretto, si deve concludere che la liberalità non è la più grande delle virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 117 a. 6, ad arg. 1

Il donare di Dio deriva dal fatto che egli **ama gli uomini** a cui offre i suoi doni, e non dal fatto che è **distaccato da questi doni**. Perciò esso appartiene non alla liberalità, ma piuttosto alla carità, che è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 117 a. 6, ad arg. 2

Ogni virtù partecipa la natura della bontà mediante l'atto che da essa emana. Ora, gli atti di non poche altre virtù sono più buoni del danaro che il liberale elargisce.

II^a II^a q. 117 a. 6, ad arg. 3

Gli uomini liberali, o generosi, sono amati più degli altri non con un'amicizia fondata sulla virtù, cioè perché sono migliori, ma con un'amicizia fondata sull'**utilità**, cioè perché sono più utili rispetto ai beni materiali, che d'ordinario gli uomini sommamente desiderano. E ciò spiega anche la loro rinomanza.

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> L'avarizia](#)

Questione 118

Proemio

Veniamo quindi a trattare dei **vizi contrari alla liberalità**. Primo, dell'**avarizia**; secondo, della **prodigalità**. Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

[1. Se l'avarizia sia peccato;](#)

[2. Se sia un peccato specifico;](#)

3. A quale virtù si opponga;
4. Se sia peccato mortale;
5. Se sia il più grave dei peccati;
6. Se sia un peccato della carne o dello spirito;
7. Se sia un vizio capitale;
8. Quali siano le figlie dell'avarizia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'avarizia non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 118 a. 1, arg. 1

Avarizia suona *aeris* - *aviditas* [avidità di danaro]: poiché consiste nel desiderio del danaro, cioè dei beni esterni. **Ma desiderare i beni esterni non è un peccato.** L'uomo infatti li desidera in forza della sua natura: sia perché essi sono naturalmente soggetti all'uomo, sia perché servono a conservare la vita umana, tanto che sono chiamati anche sostanze dell'uomo. Quindi l'avarizia non è un peccato.

II^a II^a q. 118 a. 1, arg. 2

Un peccato o è contro Dio, o è contro il prossimo, o è contro se stessi, come sopra [I-II, q. 72, a. 4] si è visto. Ma propriamente l'avarizia non è un peccato contro Dio: essa infatti non si contrappone né alla religione, né alle virtù teologali, che regolano la condotta dell'uomo verso Dio. E neppure è un peccato contro se stessi: poiché ciò è proprio della gola e della lussuria, come risulta dalle parole dell'Apostolo, **1Corinti 6,18**: «**Chi commette fornicazione pecca contro il proprio corpo**». Parimenti non è un peccato contro il prossimo: poiché il ritenere i propri beni non fa ingiuria a nessuno. Quindi l'avarizia non è un peccato.

II^a II^a q. 118 a. 1, arg. 3

I difetti che sono dovuti alla natura non sono peccati. Ora, l'avarizia è un difetto che deriva naturalmente dalla vecchiezza e da qualsiasi altro malanno, come fa notare il Filosofo. Quindi l'avarizia non è un peccato.

II^a II^a q. 118 a. 1. SED CONTRA:

S. Paolo, **Ebrei 13, 5**, esorta: «**La vostra condotta sia senza avarizia; accontentatevi di ciò che avete**».

II^a II^a q. 118 a. 1. RESPONDEO:

In quelle cose la cui bontà consiste nella debita misura, l'eccesso o il difetto in riferimento a tale misura costituisce necessariamente un male. Ora, per i mezzi che sono ordinati al fine la bontà consiste in una certa misura, dato che i mezzi devono essere proporzionati al fine: p. es. la medicina alla guarigione, come nota il Filosofo. Ma i beni esterni sono beni utili per il raggiungimento del fine, come si è spiegato sopra [q. 117, a. 3; I-II, q. 2, a. 1]. Per cui la bontà dell'uomo nei loro riguardi consiste in **una certa misura**: nel desiderare cioè il possesso delle ricchezze in quanto sono necessarie alla vita, secondo le condizioni di ciascuno. Quindi **nell'eccedere tale misura si ha un peccato**: quando cioè uno le vuole **acquistare o conservare** più del dovuto. E ciò costituisce l'avarizia, che viene definita «uno smoderato amore di possedere». Per cui è evidente che l'avarizia è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 118 a. 1, ad arg. 1

Per l'uomo è naturale il desiderio dei beni esterni come di mezzi ordinati al fine. Di conseguenza tale desiderio in tanto è onesto in quanto rientra nella norma imposta dal conseguimento del fine. Ora, l'**avarizia eccede questa norma**. Quindi è un peccato.

II^a II^a q. 118 a. 1, ad arg. 2

L'**avarizia può essere immoderata** in due maniere rispetto ai beni esterni.

- **Primo**, direttamente, cioè acquistandoli o conservandoli più del dovuto. E da questo lato essa è **un peccato contro il prossimo**: poiché nelle ricchezze materiali uno non può sovrabbondare senza che un altro rimanga nell'**indigenza**, dato che i beni temporali non possono essere posseduti simultaneamente da più persone.

- **Secondo**, l'avarizia può comportare una mancanza di moderazione negli affetti che uno prova per le ricchezze: p. es. se uno le ama o le desidera in modo eccessivo, o si compiace in esse. E da questo lato l'avarizia è **un peccato verso se stessi**: poiché si ha in ciò un **disordine** negli affetti, anche se non si ha un disordine nel corpo come nei peccati carnali.

- Di conseguenza poi l'avarizia è anche **un peccato contro Dio**, come tutti i peccati mortali: poiché con essa per i beni temporali si disprezzano i beni eterni.

II^a II^a q. 118 a. 1, ad arg. 3

Le inclinazioni naturali vanno regolate secondo la ragione, che nella natura umana occupa il primo posto. Quindi gli anziani, sebbene per la loro debolezza naturale cerchino con maggiore avidità il soccorso dei beni esterni, come anche ogni indigente cerca un sussidio alla propria indigenza, tuttavia non sono scusati dal peccato se passano la debita misura della ragione nell'attaccamento alle ricchezze.

ARTICOLO :

VIDETUR che l'avarizia non sia un **peccato specifico**. Infatti:

II^a II^a q. 118 a. 2, arg. 1

S. Agostino ha scritto: «L'**avarizia**, che in greco si dice *filargiria*, **non va intesa solo dell'argento o della moneta, ma va estesa a tutte le cose che sono bramate senza moderazione**». Ora, in ogni peccato si riscontra una brama smoderata di qualcosa: poiché il peccato consiste nell'aderire a dei beni creati disprezzando il bene increato, come si è visto sopra [I-II, q. 71, a. 6, ob. 3]. Quindi l'avarizia è un peccato generico.

II^a II^a q. 118 a. 2, arg. 2

Secondo **S. Isidoro**, avaro deriva da *avidus - aeris, avido di danaro*: infatti in greco l'avarizia è detta *filargiria*, cioè **amore dell'argento**. Ma col termine argento, che sta a indicare il danaro, vengono designati tutti i beni esterni che possono essere valutati in danaro, come sopra [q. 117, a. 2, ad 2] si è detto. Perciò l'avarizia consiste nel desiderio di qualsiasi bene esterno. È quindi chiaro che essa è un peccato generico.

II^a II^a q. 118 a. 2, arg. 3

A commento di quel testo di S. Paolo, **Romani 7,7**: «**Non avrei conosciuto la concupiscenza**», la **Glossa** afferma: «**La legge è buona, poiché col proibire la concupiscenza proibisce qualsiasi peccato**». Ma l'antica legge, a quanto pare, proibisce in modo speciale la concupiscenza dell'avarizia con il

comandamento, **Esodo 20,17**: «**Non desiderare la roba d'altri**». Quindi in questa concupiscenza è incluso ogni male. E così l'avarizia è un peccato generico.

II^a II^a q. 118 a. 2. SED CONTRA:

S. Paolo, **Romani 1,29**, enumera l'avarizia tra altri peccati specifici: «**ripieni di ogni ingiustizia, malvagità, fornicazione, avarizia**», ecc.

II^a II^a q. 118 a. 2. RESPONDEO:

I peccati, come si è visto [I-II, q. 72, a. 1], ricevono la specie dal loro **oggetto**. Ma l'oggetto del peccato è il bene verso cui tende l'appetito disordinato. **Quindi dove si riscontra una speciale forma di bene disordinatamente bramato, là si trova una speciale forma di peccato**. Ora, la struttura del bene utile è diversa da quella del bene dilettevole, e le ricchezze sono per se stesse dei beni utili: sono infatti desiderate perché possono essere usate dall'uomo. Perciò l'avarizia è un peccato specifico, essendo la passione disordinata di **avere dei possessi**, designati col termine danaro, il quale giustifica l'etimologia del nome avarizia [cf. ob. 2]. Siccome però il **verbo avere**, che in primo luogo si riferisce alle sostanze di cui siamo padroni in senso pieno, può applicarsi anche a molte altre cose - per cui si dice, come nota Aristotele, che un uomo ha la salute, la moglie, il vestito, ecc. -, anche il termine avarizia viene esteso talvolta a ogni appetito disordinato di **avere qualsiasi cosa**. P. es. S. **Gregorio** afferma che «**non c'è soltanto l'avarizia del danaro, ma c'è pure quella della scienza e dell'ambizione, quando si aspira troppo a salire**». Ora, presa in questo senso l'avarizia non è un peccato specifico. Ed è così che la intende S. Agostino nel testo riferito [ob. 1].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 118 a. 2, ad arg. 1

È così risolta la prima obiezione.

II^a II^a q. 118 a. 2, ad arg. 2

Tutti i beni esterni a servizio della vita umana sono compresi nel termine danaro, in quanto hanno l'aspetto di beni utili. **Ci sono però dei beni esterni conseguibili col danaro, come gli onori, i piaceri, ecc., i quali sono appetibili per altri motivi**. Perciò la brama di essi non può dirsi avarizia nel senso in cui questa è un vizio speciale.

II^a II^a q. 118 a. 2, ad arg. 3

Il testo della Glossa parla della **concupiscenza disordinata di qualsiasi cosa**. Infatti si può intendere facilmente che col proibire la **concupiscenza delle ricchezze** si è voluta proibire la concupiscenza di quanto si può acquistare con esse.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'avarizia non si contrapponga alla liberalità. Infatti:

II^a II^a q. 118 a. 3, arg. 1

Il **Crisostomo**, spiegando quel passo evangelico, **Matteo 5,6**: «**Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia**», afferma che ci sono due specie di **giustizia**, una «generale» e l'altra «speciale», a cui si contrappone l'avarizia. E l'affermazione si trova anche in Aristotele. **Quindi l'avarizia non si contrappone alla liberalità**.

II^a II^a q. 118 a. 3, arg. 2

Il peccato di avarizia consiste nel fatto che uno passa la misura nelle cose possedute. Ma tale misura viene fissata dalla giustizia. Quindi l'avarizia si contrappone direttamente alla giustizia, e non alla liberalità.

II^a II^a q. 118 a. 3, arg. 3

La liberalità è una virtù che, secondo il Filosofo, tiene il giusto mezzo tra due vizi contrari. L'avarizia invece, come egli ritiene, non ha un vizio contrario che le si opponga. Quindi l'avarizia non si contrappone alla liberalità.

II^a II^a q. 118 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto, **Ecclesiaste 5, 9**, che «l'avarico mai si sazia di danaro, e chi ama la ricchezza non ne trae profitto». Ma essere insaziabili di danaro e amarlo disordinatamente è l'opposto della liberalità, che tiene il giusto mezzo nella brama delle ricchezze. Quindi l'avarizia si contrappone alla liberalità.

II^a II^a q. 118 a. 3. RESPONDEO:

L'avarizia implica due tipi di disordine rispetto alle ricchezze:

- **Primo**, direttamente nell'acquisto e nella conservazione di esse: come quando uno acquista il danaro oltre i limiti del dovuto rubando i beni altrui, o non restituendoli. E così si contrappone alla giustizia. Ed è in questo senso che parla dell'avarizia quel passo di **Ezechiele 22,27**: «I suoi capi in mezzo ad essa sono come lupi rapaci pronti a spargere il sangue e a perseguire il guadagno con avarizia».

- **Secondo**, l'avarizia implica un disordine nell'affetto interiore relativo alle ricchezze: in quanto cioè uno ama o desidera troppo il danaro, o troppo si compiace di esso, anche se non vuol prendere la roba altrui. E in questo senso l'avarizia si contrappone alla liberalità la quale, come si è visto [q. 117, a. 2, ad 1; a. 3, ad 3; a. 6], regola tale affetto. Ed è così che dell'avarizia parla S. Paolo in quel testo **2Corinti 9,5**: «Organizzino questa offerta già promessa perché essa sia pronta come una vera offerta, e non come un atto di avarizia»; «cioè rammaricandosi di avere dato, o dando troppo poco», come spiega la Glossa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 118 a. 3, ad arg. 1

Il Crisostomo e il Filosofo parlano dell'avarizia presa nel primo senso. Invece l'avarizia presa nell'altro senso viene chiamata da Aristotele «illiberalità».

II^a II^a q. 118 a. 3, ad arg. 2

La giustizia fissa nelle ricchezze la misura del dare e dell'avere in rapporto al **debito legale**: in modo cioè che uno non prenda né ritenga la roba d'altri. Invece la liberalità ne fissa la misura secondo ragione principalmente in rapporto agli affetti interiori, e conseguentemente in rapporto agli atti esterni dell'acquisto, della conservazione e dell'uso del danaro in quanto derivano dagli affetti interiori, in base non al debito legale, ma a quello morale, che si fonda sulla regola della ragione.

II^a II^a q. 118 a. 3, ad arg. 3

L'avarizia in quanto si contrappone alla giustizia non ha un vizio contrario: poiché l'avarizia in tal caso consiste nel possedere più del giusto, al che si contrappone il possedere meno del giusto, che non è una

colpa, ma una pena. Invece all'avarizia quale vizio contrario alla liberalità si contrappone il vizio della prodigalità.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'avarizia sia sempre un **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 118 a. 4, arg. 1

Nessuno è degno di morte se non per un peccato mortale. Ma per l'avarizia si è degni di morte. Infatti l'Apostolo, **Romani 1,29**, dopo aver detto che certi uomini «sono pieni di ogni ingiustizia, fornicazione, avarizia», aggiunge, **Romani 1,32**: «Gli autori di tali cose meritano la morte». Quindi l'avarizia è un peccato mortale.

II^a II^a q. 118 a. 4, arg. 2

L'avarizia, come minimo, fa sì che uno conservi con troppo attaccamento i propri beni. Ma questo è un peccato mortale, stando alle parole di **S. Basilio**: «È dell'affamato il pane che tu conservi e del nudo la tunica che hai riposta, è dell'indigente il danaro che tu possiedi. Quante sono le cose che potresti dare, tante sono le ingiustizie che commetti». Ma commettere delle ingiustizie è peccato mortale, essendo incompatibile con l'amore del prossimo. Quindi a maggior ragione è peccato mortale ogni altra avarizia.

II^a II^a q. 118 a. 4, arg. 3

Non si è accecati spiritualmente che dal peccato mortale, il quale toglie all'anima la luce della grazia. Ora, secondo il **Crisostomo**, l'amore delle ricchezze è la cecità dell'anima. Perciò l'avarizia, che consiste nella brama delle ricchezze, è un peccato mortale.

II^a II^a q. 118 a. 4. SED CONTRA:

A commento di quel testo, **1Corinti 3,12**: «E se si costruisce sopra questo fondamento», ecc., la **Glossa** afferma che «costruisce con legno, fieno e paglia colui il quale pensa alle cose del mondo, cioè come piacere al mondo». Il che si riduce al peccato di **avarizia**. Ora, chi fabbrica con legno, fieno e paglia non pecca mortalmente, ma venialmente, poiché S. Paolo, **Romani 3,15**, aggiunge che costui «si salverà come attraverso il fuoco». Perciò l'avarizia molte volte è un peccato veniale.

II^a II^a q. 118 a. 4. RESPONDEO:

Come si è già spiegato [a. 3], l'avarizia può essere intesa in due modi:

- **Primo**, quale **vizio contrario alla giustizia**. E in questo senso essa nel suo genere è un **peccato mortale**: infatti rientra nell'avarizia così intesa il prendere e il ritenere la roba altrui, atti questi che si riducono alla **rapina o al furto**, e che sono peccati mortali, come si è visto sopra [q. 66, aa. 6, 9]. Tuttavia un peccato di questo genere può essere veniale per l'**imperfezione dell'atto**, come si è spiegato [q. 66, a. 6, ad 3] parlando del furto.

- **Secondo**, l'avarizia può essere intesa come **vizio contrario alla liberalità**. E in questo senso implica un amore disordinato delle ricchezze. Se dunque tale amore cresce al punto da superare la carità, così che per l'amore delle ricchezze uno non esita ad **agire contro l'amore di Dio** e del prossimo, allora l'avarizia è un **peccato mortale**. Se invece il disordine suddetto non passa tale limite, sicché un uomo, pur amando eccessivamente le ricchezze, non le preferisce all'amore di Dio al punto di essere disposto a compiere per esse degli atti contro Dio e il prossimo, allora l'avarizia è un peccato veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 118 a. 4, ad arg. 1

L'avarizia viene enumerata tra i peccati mortali sotto quell'aspetto per cui è un peccato mortale.

II^a II^a q. 118 a. 4, ad arg. 2

S. Basilio parla di quei casi in cui si è tenuti a **rigore di legge** a distribuire le proprie sostanze ai poveri, o perché il **bisogno è urgente**, o perché le ricchezze che si hanno sono **superflue**.

II^a II^a q. 118 a. 4, ad arg. 3

La brama delle ricchezze acceca propriamente l'anima **quando toglie la luce della carità**, facendo preferire l'amore del danaro all'amore di Dio.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'avarizia sia il più grave dei peccati. Infatti:

II^a II^a q. 118 a. 5, arg. 1

Nell'**Ecclesiastico 10, 9**, si legge: «Non c'è nulla che sia più scellerato dell'avarico. Non c'è nulla di più iniquo che amare il danaro: chi fa questo infatti vende anche l'anima sua». E **Cicerone** afferma: «Non c'è nulla di più meschino e di più vile che amare il danaro». Ma ciò è proprio dell'avarizia. Quindi l'avarizia è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 118 a. 5, arg. 2

Un peccato è tanto più grave quanto più contrasta con la carità. Ma l'avarizia contrasta con la carità nel modo più assoluto: infatti **S. Agostino** afferma che «la cupidigia è il veleno della carità». Perciò l'avarizia è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 118 a. 5, arg. 3

Il fatto di essere incurabile aumenta la gravità del peccato: per cui i peccati contro lo Spirito Santo, che sono i più gravi, non possono essere rimessi. Ma l'avarizia è un peccato incurabile, poiché secondo il Filosofo «la vecchiaia e qualsiasi indigenza rendono illiberali». Quindi l'avarizia è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 118 a. 5, arg. 4

L'Apostolo, **Efesini 5,5**, scrive che l'avarizia «è roba da idolatri». Ma l'idolatria va posta tra i peccati più gravi. Quindi anche l'avarizia.

II^a II^a q. 118 a. 5. SED CONTRA:

L'**adulterio**, come si legge nei **Proverbi 6, 30 ss.**, è un peccato più grave del furto. Ma il furto rientra nell'avarizia. Quindi l'avarizia non è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 118 a. 5. RESPONDEO:

Ogni peccato in quanto male consiste nella corruzione o nella privazione di un bene, mentre in quanto atto volontario consiste nel desiderio di un bene. **Perciò la gravità del peccato può essere considerata** da due punti di vista.

- **Primo, in rapporto al bene che il peccato disprezza o distrugge**: cosicché più grande è tale bene e più grave è il peccato. E sotto questo aspetto i peccati più gravi sono quelli **contro Dio**; seguono i peccati **contro** la persona del **prossimo**, e finalmente vengono i peccati **contro le cose esterne** destinate all'uso dell'uomo, tra i quali rientra l'avarizia.

- **Secondo**, la gravità dei peccati può essere considerata **in rapporto al bene a cui l'appetito dell'uomo si sottomette**: più questo bene è inferiore, più il peccato è deforme; infatti è più vergognoso sottomettersi a un bene inferiore che a un bene superiore. Ora, i beni esterni sono i beni infimi dell'uomo: essi infatti sono al disotto dei beni del corpo, i quali sono inferiori ai beni dell'anima, che a loro volta sono superati dal bene divino. E sotto questo aspetto il peccato di avarizia, per il quale gli affetti umani sono dominati dai beni esterni, ha in qualche modo una deformità più grande.

Ma la gravità del peccato va giudicata più dal bene che viene distrutto che non dal bene a cui l'appetito si sottomette, poiché la distruzione o privazione di un bene è l'**elemento formale** del peccato, mentre la brama di un bene transitorio ne è l'**elemento materiale**. Per cui si deve concludere che l'avarizia non è in senso assoluto il più grave dei peccati.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 118 a. 5, ad arg. 1

Quei testi insistono sulla gravità dell'avarizia quale **sottomissione dell'appetito a dei beni inferiori**. Infatti l'Ecclesiastico porta questo motivo: perché l'avarico «vende la propria anima», in quanto per il danaro espone la sua anima, ossia la sua vita, a dei pericoli; e aggiunge: «perché già da vivo egli ha gettato via le sue viscere», cioè per guadagnare danaro. E anche Cicerone riconosce che il sottomettersi al danaro «è una meschinità».

II^a II^a q. 118 a. 5, ad arg. 2

In quel testo S. Agostino prende la cupidigia in senso più generico, come attaccamento a qualsiasi bene temporale, e non come avarizia. Infatti la cupidigia di qualsiasi bene temporale è un veleno per la carità: poiché con l'aderire a tali beni l'uomo **disprezza il bene divino**.

II^a II^a q. 118 a. 5, ad arg. 3

Il peccato contro lo Spirito Santo e l'avarizia non sono incurabili alla stessa maniera. Infatti il peccato contro lo Spirito Santo è incurabile per il disprezzo che implica: cioè per il fatto che uno disprezza la misericordia o la giustizia di Dio, o altri rimedi fatti per guarire l'uomo dal peccato. Perciò questa incurabilità determina una maggiore gravità del peccato. - Invece l'avarizia è incurabile per la defettibilità dell'uomo, cioè per le miserie a cui va incontro di continuo la natura umana: infatti più uno è menomato e più ha bisogno del sussidio dei beni esterni, per cui più facilmente cade nell'avarizia. Perciò questa incurabilità non dimostra che il peccato è più grave, ma che in un certo senso è più pericoloso.

II^a II^a q. 118 a. 5, ad arg. 4

L'avarizia viene paragonata all'idolatria **per una certa somiglianza che ha con essa**: poiché, l'avarico, come anche l'idolatra, si sottomette alle creature esterne. Però non allo stesso modo: l'idolatra infatti si sottomette a tali creature per offrire loro degli onori divini, mentre l'avarico si sottomette ad esse desiderandole in modo disordinato non per il culto, ma per farne uso. Per cui non è detto che l'avarizia debba avere la stessa gravità dell'idolatria.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'avarizia non sia un **peccato spirituale**. Infatti:

II^a II^a q. 118 a. 6, arg. 1

I vizi spirituali hanno per oggetto dei beni spirituali. Ma l'avarizia ha per oggetto dei **beni materiali, cioè le ricchezze**. Quindi l'avarizia non è un peccato spirituale.

II^a II^a q. 118 a. 6 arg. 2

Il peccato spirituale si oppone al peccato carnale. Ma l'avarizia è un **peccato carnale**: infatti essa deriva dalla corruzione della carne, come è evidente nel caso dei vecchi, i quali per le deficienze della loro natura carnale cadono nell'avarizia. Perciò l'avarizia non è un peccato spirituale.

II^a II^a q. 118 a. 6 arg. 3

È carnale quel peccato che porta un disordine anche nel corpo umano, secondo le parole dell'Apostolo, 1Corinti 6,18: «Chi commette fornicazione pecca contro il proprio corpo». Ma l'avarizia tormenta l'uomo anche fisicamente: poiché il **Crisostomo** paragona l'avarico all'indemoniato di Gerasa, che era tormentato nel corpo. Quindi l'avarizia non è un peccato spirituale.

II^a II^a q. 118 a. 6. **SED CONTRA:**

S. Gregorio enumera l'avarizia tra i vizi spirituali.

II^a II^a q. 118 a. 6. **RESPONDEO:**

I peccati consistono specialmente negli affetti dell'anima. Ora, tutti questi affetti, o passioni, hanno il loro termine o nel piacere o nel dolore, come dimostra il Filosofo. Ma di questi piaceri alcuni sono carnali, altri spirituali. Sono detti **carnali** quelli che si attuano nei **sensi del corpo, come i piaceri della gola e quelli venerei**, mentre sono detti **spirituali** quelli che si attuano nella sola conoscenza dell'anima. Sono quindi da considerarsi carnali quei peccati che consistono in piaceri carnali, mentre sono spirituali quelli che consistono in piaceri spirituali, senza godimento della carne. E tale è appunto l'avarizia: infatti l'avarico gode solo per il fatto che si considera in possesso della ricchezza. Quindi l'avarizia è un peccato spirituale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 118 a. 6, ad arg. 1

- L'avarizia riguardo a un oggetto materiale o corporeo non cerca il **piacere del corpo, ma quello dell'anima**: cioè il piacere di possedere la ricchezza. Perciò essa non è un peccato carnale.

- Tuttavia a causa del suo oggetto l'avarizia sta in mezzo fra i peccati del tutto spirituali, che cercano un piacere spirituale in oggetti spirituali, come fa ad es. la superbia, che ha di mira il prestigio personale, e i vizi carnali, che cercano un piacere carnale in oggetti materiali.

II^a II^a q. 118 a. 6, ad arg. 2

Il moto è specificato dal termine di arrivo, non da quello di partenza. Per cui un vizio viene detto carnale per il fatto che tende a un piacere del corpo, non già perché deriva da una deficienza della carne.

II^a II^a q. 118 a. 6, ad arg. 3

Il Crisostomo paragona l'avaro all'ossesso non perché esso sia tormentato nella carne come quell'indemoniato, ma **per contrapposizione: poiché mentre l'indemoniato si spogliava, l'avaro si riveste di ricchezze superflue.**

ARTICOLO 7:

VIDETUR che l'avarizia non sia un **vizio capitale**. Infatti:

II^a II^a q. 118 a. 7, arg. 1

Essa si contrappone alla liberalità, di cui non rispetta il giusto mezzo, e alla prodigalità, che è il vizio contrario. Ma **la liberalità non è tra le virtù principali, e neppure la prodigalità è un vizio capitale. Quindi neppure l'avarizia può essere considerata un vizio capitale.**

II^a II^a q. 118 a. 7, arg. 2

Come si è spiegato sopra **[I-II, q. 84, aa. 3, 4]**, sono capitali quei vizi che hanno per oggetto i fini principali, a cui sono subordinati i fini degli altri vizi. Ma questo non è il caso dell'avarizia: poiché **le ricchezze non hanno natura di fine, bensì di mezzi ordinati al fine, come insegna Aristotele. Quindi l'avarizia non è un vizio capitale.**

II^a II^a q. 118 a. 7, arg. 3

S. Gregorio ha scritto che **«l'avarizia deriva ora dall'orgoglio e ora dal timore. Infatti alcuni si abbandonano all'avarizia temendo che venga loro a mancare il necessario. Altri invece estendono la brama verso la roba altrui per il fatto che vogliono apparire più potenti».** **Perciò l'avarizia, invece di essere un vizio capitale rispetto ad altri vizi, deriva piuttosto da essi.**

II^a II^a q. 118 a. 7. SED CONTRA:

S. Gregorio mette l'avarizia tra i vizi capitali.

II^a II^a q. 118 a. 7. RESPONDEO:

Come si è già spiegato **[I-II, q. 83, aa. 3-4]**, un vizio è detto capitale per la sua priorità su altri vizi in ordine al fine; il quale per la sua particolare appetibilità spinge l'uomo a compiere molti atti buoni o cattivi. Ora, **il fine più appetibile è la beatitudine, o felicità, che è il fine ultimo della vita umana**, come sopra **[I-II, q. 1, a. 8, s. c.]** si è dimostrato. Perciò più una cosa partecipa le condizioni della felicità e più è appetibile. **Ma una delle condizioni della felicità è di soddisfare pienamente:** altrimenti essa non potrebbe acquietare l'appetito quale ultimo fine. Ora, **sono le ricchezze che promettono al massimo questa soddisfazione, dice Boezio.** E il **Filosofo** ne dà la ragione dicendo che **«il danaro ci serve di garanzia per ottenere qualsiasi cosa»;** e nell'**Ecclesiaste 10, 19**, si legge che **«tutto ubbidisce al danaro».** **Quindi l'avarizia, che consiste nella brama del danaro, è un vizio capitale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 118 a. 7, ad arg. 1

La virtù si attua secondo la ragione, il vizio invece secondo l'inclinazione dell'appetito sensitivo. Ora, la ragione e l'appetito sensitivo non hanno in comune un identico oggetto principale di riferimento. Per cui non è detto che un vizio capitale corrisponda a una virtù principale, o cardinale. **Sebbene quindi la liberalità non sia una virtù cardinale, non avendo per oggetto uno dei beni principali della ragione, tuttavia l'avarizia è un vizio principale, poiché ha di mira il danaro, che gode di una certa preminenza fra gli altri beni sensibili, per i motivi indicati [nel corpo].** - La prodigalità invece non è ordinata a un fine appetibile in maniera

preminente, ma deriva piuttosto da una mancanza di criterio. Per cui il Filosofo può dire che il prodigo è più vano che cattivo.

II^a II^a q. 118 a. 7, ad arg. 2

Il danaro è ordinato ad altre cose come al suo fine, ma in quanto può servire ad acquistare tutti i beni sensibili contiene virtualmente in qualche modo ogni altra cosa. Per cui ha una certa somiglianza con la felicità, come si è spiegato [nel corpo].

II^a II^a q. 118 a. 7, ad arg. 3

Secondo le spiegazioni date in precedenza [q. 36, a. 4, ad 1], nulla impedisce che un vizio capitale nasca talora da altri vizi, purché a sua volta ne dia origine ad altri.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che le figlie dell'avarizia non siano quelle comunemente indicate, cioè: «il tradimento, la frode, la bugia, gli spergiuri, l'inquietudine, le violenze e la durezza di cuore». Infatti:

II^a II^a q. 118 a. 8, arg. 1

Abbiamo detto [a. 3] che l'avarizia si contrappone alla liberalità. Ora il tradimento, la frode e la bugia si contrappongono alla prudenza, gli spergiuri alla religione, l'inquietudine alla speranza, o alla carità che si acquieta nella persona amata, le violenze alla giustizia, la durezza alla misericordia. Perciò questi vizi non hanno alcun legame con l'avarizia.

II^a II^a q. 118 a. 8 arg. 2

Il tradimento, la frode e la bugia sembrano ridursi alla stessa cosa, cioè all'inganno del prossimo. Quindi non vanno enumerate come tre figlie distinte dell'avarizia.

II^a II^a q. 118 a. 8 arg. 3

S. Isidoro enumera nove figlie dell'avarizia: «la menzogna, la frode, il furto, lo spergiuro, la brama di illeciti guadagni, le false testimonianze, le violenze, l'umanità, la rapacità». Quindi il primo elenco non era esauriente.

II^a II^a q. 118 a. 8 arg. 4

Il **Filosofo** accenna a più specie di vizi appartenenti all'avarizia, da lui denominata illiberalità, ricordando «gli spilorci, i taccagni, i venditori di cumino, coloro che compiono opere illiberali, gli sfruttatori delle meretrici, gli usurai, i giocatori d'azzardo, i violatori dei sepolcri, i briganti». Perciò l'elenco indicato è insufficiente.

II^a II^a q. 118 a. 8 arg. 5

I tiranni sono quelli che infliggono ai loro sudditi le violenze più gravi. Ora, il **Filosofo** afferma che «i tiranni che devastano le città e depredano i templi non li chiamiamo illiberali», cioè avari. Quindi la violenza non può essere considerata una figlia dell'avarizia.

II^a II^a q. 118 a. 8. SED CONTRA:

S. Gregorio assegna all'avarizia le figlie sopra indicate.

II^a II^a q. 118 a. 8. RESPONDEO:

Si dicono figlie dell'avarizia i vizi che da essa derivano specialmente sotto l'aspetto della causalità finale. Essendo dunque l'avarizia l'amore eccessivo delle ricchezze, va notato che l'eccesso può verificarsi in due modi:

- **Primo, nel trattenerle.** E allora dall'avarizia nasce la **durezza di cuore**: poiché il cuore dell'avarico non si intenerisce con la misericordia, così da soccorrere i poveri con le sue ricchezze.

- **Secondo**, è proprio dell'avarizia **eccedere nel prendere**. E sotto questo aspetto il vizio può essere considerato in due fasi distinte:

+ Prima di tutto in quanto è **nell'affetto**. E allora dall'avarizia nasce l'**inquietudine**, poiché essa suscita nell'uomo preoccupazione e premure eccessive: infatti, come si legge, **Ecclesiaste 5, 9**, «**chi ama il danaro mai si sazia di danaro**».

- In secondo luogo si può considerare l'avarizia **nell'effetto**. E allora essa nell'acquistare la roba altrui talora usa la **forza**, e abbiamo la **violenza**; talora invece usa l'**inganno**. E se questo avviene mediante la **parola**, si avrà **la bugia**, nelle semplici asserzioni, e **lo spergiuro** quando a conferma si aggiunge il **giuramento**. Se poi l'inganno avviene con i **fatti**, allora se si tratta di **cose** avremo **la frode**, se di **persone** invece avremo **il tradimento**, come è evidente nel caso di Giuda, il quale fu spinto dall'avarizia a tradire Cristo, Matteo 26, 15.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 118 a. 8, ad arg. 1

Non è necessario che le figlie di un peccato capitale appartengano al genere di quest'ultimo: poiché al fine di un dato vizio possono essere indirizzati anche i peccati di un altro genere. Infatti una cosa sono le figlie e un'altra le specie di un peccato.

II^a II^a q. 118 a. 8, ad arg. 2

Quei tre peccati si distinguono nel modo che abbiamo detto [nel corpo].

II^a II^a q. 118 a. 8, ad arg. 3

Le nove figlie ricordate da S. Isidoro si riducono alle sette sopra indicate. Infatti la menzogna e la falsa testimonianza sono incluse nella bugia: poiché la falsa testimonianza non è che una specificazione della menzogna; come anche il furto è una certa specificazione della frode, per cui è incluso nella frode. La brama poi di illeciti guadagni rientra nell'inquietudine. Invece la rapacità non è che una specie della violenza. L'inumanità, poi, si identifica con la durezza di cuore.

II^a II^a q. 118 a. 8, ad arg. 4

I vizi ricordati da Aristotele non sono figlie, bensì specie della illiberalità, o avarizia. Infatti uno può dirsi illiberale, o avaro, per il fatto che è restio a dare: se dà poco viene detto tirschio; se non dà nulla taccagno, e se dà con grande obiezioni viene detto venditore di cumino, poiché fa tanto sforzo per cose da nulla. - Altre volte invece si dice che uno è illiberale, o avaro, perché eccede nel prendere. E ciò può avvenire in due modi. Primo, perché uno fa dei guadagni turpi: o con l'esercizio di mestieri vili e da schiavi mediante opere illiberali; o col guadagnare mediante atti peccaminosi, cioè col meretricio, o con altre azioni del genere; oppure perché, come fanno gli usurai, si arricchisce con prestazioni che dovrebbero essere concesse gratuitamente; o anche perché «affronta gravi fatiche per guadagnare una piccolezza». - Secondo, perché si

arricchisce agendo contro la giustizia: o facendo violenza ai vivi, come i briganti; oppure «spogliando i morti», o rovinando gli amici, come fanno i giocatori d'azzardo.

II^a II^a q. 118 a. 8, ad arg. 5

L'illiberalità, come anche la liberalità, riguarda ricchezze di modeste proporzioni. Perciò i tiranni, che con la violenza si impossessano di valori ingenti, non vanno detti illiberali, ma **ingiusti**.

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

Questione 119

Proemio

Rimane quindi da studiare la **prodigalità**.

Sull'argomento si pongono tre quesiti:

1. Se la prodigalità sia il contrario dell'avarizia;

2. Se sia peccato;

3. Se sia un peccato più grave dell'avarizia

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **prodigalità** non sia il **contrario dell'avarizia**. Infatti:

I^a II^a q. 119 a. 1, arg. 1

I contrari non possono trovarsi simultaneamente nel medesimo soggetto. Ma alcuni sono insieme prodighi e illiberali. Quindi la prodigalità non è il contrario dell'avarizia.

II^a II^a q. 119 a. 1, arg. 2

I contrari riguardano sempre una medesima cosa. Ora l'avarizia, in quanto si contrappone alla liberalità, riguarda le passioni umane relative al danaro. Invece la prodigalità non pare che riguardi queste passioni: essa infatti non si collega al danaro o ad altre cose del genere. Quindi la prodigalità non si contrappone all'avarizia.

II^a II^a q. 119 a. 1, arg. 3

Come sopra [I-II, q. 72, a. 3] si è visto, i peccati ricevono la loro specie principalmente dal fine. Ora, la prodigalità è sempre ordinata a un fine illecito, per il quale sperpera gli averi, e specialmente è ordinata ai piaceri: infatti nel Vangelo, **Luca 15,13**, si legge che il figliol prodigo «sperperò le sue sostanze vivendo da dissoluto». Perciò pare che la **prodigalità** si contrapponga più alla **temperanza** e all'insensibilità che all'avarizia e alla liberalità.

II^a II^a q. 119 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che la prodigalità si contrappone alla liberalità e all'illiberalità, che noi chiamiamo avarizia.

II^a II^a q. 119 a. 1. RESPONDEO:

In morale l'**opposizione dei vizi tra loro e con le virtù correlative è impostata sull'eccesso e il difetto**. Ora, l'avarizia e la prodigalità si contrappongono come l'eccesso e il difetto, ma in vari modi. **L'avar** infatti eccede nell'attaccamento alle ricchezze **amandole più del dovuto**, mentre il **prodigo** manca perché ne è **meno sollecito di quanto si deve**. Al contrario invece rispetto agli **atti esterni** il prodigo eccede nel **dare** e difetta nel **trattenere** e nell'**acquistare**, mentre l'avar difetta nel **dare** ed eccede nel **prendere** e nel **trattenere**. Perciò è evidente che la prodigalità si contrappone all'avarizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 119 a. 1, ad arg. 1

Nulla impedisce che **nel medesimo soggetto si trovino qualità contrarie sotto aspetti diversi**, pur essendo tale soggetto denominato dalla qualità che in esso prevale. Ora, **come nella liberalità**, che costituisce il giusto mezzo tra questi due vizi, l'atto principale è il dare, a cui il prendere e il ritenere sono subordinati, così **anche l'avarizia e la prodigalità vanno considerate principalmente in rapporto al dare**. Quindi chi eccede nel dare viene detto prodigo, mentre chi in ciò scarseggia viene detto avaro. Ora, può capitare che uno non dia abbastanza, senza però prendere più del dovuto, come nota il Filosofo. Parimenti **può darsi che uno esageri nel dare, e quindi sia prodigo, e insieme esageri nel prendere**. O per necessità: poiché esagerando nel dare vengono a mancare le risorse, e quindi si è costretti a illeciti acquisti, cadendo nell'avarizia. Oppure per il disordine spirituale: poiché coloro che danno, ma non per il bene, disprezzando la virtù, non si fanno scrupolo di prendere in qualsiasi modo. E così essi sono prodighi e avari, ma non sotto il medesimo aspetto.

II^a II^a q. 119 a. 1, ad arg. 2

La prodigalità riguarda anch'essa la passione del danaro, però **non pecca per eccesso, ma per difetto**.

II^a II^a q. 119 a. 1, ad arg. 3

Il prodigo esagera nel dare, non sempre però **per i piaceri**, che sono oggetto dell'intemperanza, ma talora **perché è del tutto trascurato verso le ricchezze**, oppure per altri motivi. Ordinariamente però i prodighi si orientano **verso l'intemperanza**: sia perché spendendo a profusione per altre cose non hanno ritegno a spendere anche per i piaceri, ai quali soprattutto inclina la concupiscenza della carne, **sia anche perché non gustando il bene della virtù cercano un compenso nei piaceri corporali**. Per cui il Filosofo afferma che «molti prodighi diventano intemperanti».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **prodigalità** non sia un **peccato**. Infatti:

II^a II^a q. 119 a. 2, arg. 1

L'Apostolo, **1Timoteo 6, 10**, afferma: «**La cupidigia è la radice di tutti i mali**». Ma non può essere la radice della prodigalità, che è il suo contrario. Quindi la prodigalità non è un peccato.

II^a II^a q. 119 a. 2, arg. 2

L'Apostolo aggiunge ancora **1 Timoteo 6,17 s.**: «**Ai ricchi di questo mondo raccomanda di essere pronti a dare, di essere generosi**». Ma i prodighi fanno proprio questo in maniera eccellente. Perciò la prodigalità non è un peccato.

II^a II^a q. 119 a. 2, arg. 3

È proprio della prodigalità esagerare nel dare e difettare nella sollecitudine delle ricchezze. Ma ciò conviene pienamente ai perfetti che adempiono le parole del Signore, **Matteo 6, 34; 19, 21**: «**Non vi affannate per il domani**»; «**Vendi quello che possiedi e dallo ai poveri**». Quindi la prodigalità non è un peccato.

II^a II^a q. 119 a. 2. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Luca 15,11 ss.**, biasima il figliol prodigo per la sua prodigalità.

II^a II^a q. 119 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già detto [*a. 1*], la prodigalità si contrappone all'avarizia secondo l'eccesso e il difetto. Ora, **il giusto mezzo della virtù viene distrutto sia dall'eccesso che dal difetto**, e d'altra parte una cosa è peccato perché distrugge il bene della virtù. Quindi la prodigalità è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 119 a. 2, ad arg. 1

Alcuni ritengono che l'Apostolo non parli della cupidigia in atto, ma di una certa cupidigia allo stato di abito, ossia della concupiscenza del fomite, da cui derivano tutti i peccati. - Altri invece pensano che egli parli della cupidigia in genere in ordine a qualsiasi bene. E allora risulta evidente che anche la prodigalità nasce dalla cupidigia: infatti il prodigo brama di conseguire disordinatamente un bene temporale, come il prestigio presso gli altri, oppure la soddisfazione di spendere a piacimento. Ma a ben riflettere dobbiamo dire che l'Apostolo letteralmente qui parla della **cupidigia delle ricchezze**, poiché nel versetto precedente aveva detto: «**Coloro che vogliono arricchire**», ecc. Egli quindi afferma che l'avarizia è la radice di tutti i mali: non perché tutti i mali nascano sempre dall'avarizia, ma perché non ce n'è uno che talora non nasca da essa. **Per cui anche la prodigalità talora nasce dall'avarizia**: come quando uno sperpera prodigalmente dei beni con l'intenzione di ottenere il favore di persone da cui spera grandi ricchezze.

II^a II^a q. 119 a. 2, ad arg. 2

L'Apostolo esorta i ricchi a dare e a comunicare i loro beni, **ma nel modo dovuto**. Non è così invece che agiscono i prodighi: poiché, come dice il **Filosofo**, «le loro elargizioni non sono buone e non mirano al bene, né sono fatte nel modo dovuto, ma talora arricchiscono quelli che dovrebbero restare poveri, cioè gli **istrioni e gli adulatori**, mentre ai buoni non danno nulla».

II^a II^a q. 119 a. 2, ad arg. 3

L'esagerazione della prodigalità risulta principalmente non dalla quantità di ciò che viene dato, ma dal fatto che **non viene dato come si deve**. Per cui talvolta l'uomo liberale dà più del prodigo, se è necessario. Così dunque coloro che danno tutti i loro beni per seguire Cristo, e tolgono dal loro animo ogni preoccupazione delle cose temporali, non sono dei prodighi, ma esercitano **la liberalità nella maniera più perfetta**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la prodigalità sia un peccato più grave dell'avarizia. Infatti:

II^a II^a q. 119 a. 3, arg. 1

Con l'avarizia uno **danneggia il prossimo**, al quale non comunica i propri beni, ma con la prodigalità uno **danneggia se stesso**: infatti il **Filosofo** afferma che «la distruzione delle ricchezze, mediante le quali l'uomo vive, è una specie di suicidio». Ora, chi fa del male a se stesso pecca più gravemente, come si rileva dalle parole, **Siracide 14,5**: «**Chi è cattivo con se stesso, con chi si mostrerà buono?**». Quindi la prodigalità è un peccato più grave dell'avarizia.

II^a II^a q. 119 a. 3, arg. 2

Il disordine che è accompagnato da una circostanza lodevole è meno peccaminoso. Ma il disordine dell'avarizia è più volte accompagnato da una circostanza lodevole: come è evidente nel caso di coloro che non vogliono né dispensare i loro beni, né prendere la roba altrui. Invece **la prodigalità è accompagnata da una circostanza aggravante**: poiché secondo il **Filosofo** «la prodigalità noi l'attribuiamo a chi è intemperante». Quindi la prodigalità è un peccato più grave dell'avarizia.

II^a II^a q. 119 a. 3, arg. 3

La **prudenza** è la prima tra le virtù morali, come si è visto sopra [q. 56, a. 1, ad 1; I-II, q. 61, a. 2, ad 1]. Ora, la prodigalità è in contrasto con la prudenza più dell'avarizia, poiché nei **Proverbi 21, 20**, si legge: «**Tesori preziosi e profumi sono nella dimora del saggio, ma l'imprudente dilapida tutto**»; e il **Filosofo** insegna che «è proprio dello stolto dare a profusione senza nulla ricevere». Quindi la prodigalità è un peccato più grave dell'avarizia.

II^a II^a q. 119 a. 3. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che il prodigo «Pare essere assai migliore dell'avaro».

II^a II^a q. 119 a. 3. RESPONDEO:

Considerata **in se stessa** la prodigalità è un peccato meno grave dell'avarizia. E ciò per tre motivi:

- Primo, perché **l'avarizia si allontana maggiormente dalla virtù contraria**. Infatti alla liberalità è più consono il **dare**, in cui esagera il prodigo, che non il prendere e il trattenere, in cui esagera l'avaro.
- Secondo, perché, come dice **Aristotele**, «il prodigo è utile a molti» cioè alle persone a cui dà, «mentre l'avaro non è utile ad alcuno e neppure a se stesso».
- Terzo, perché **la prodigalità è più curabile**. Sia perché si va verso la **vecchiaia**, che è contraria alla prodigalità. Sia perché sperperando inutilmente grandi somme si giunge presto all'**indigenza**, per cui il prodigo caduto nella miseria non può più eccedere nel dare.
- Sia infine perché il prodigo può essere più facilmente ricondotto alla virtù, data l'affinità che ha con essa.
- Invece l'avaro non è facilmente curabile, per le ragioni già indicate [q. 118, a. 5, ad 3].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 119 a. 3, ad arg. 1

La differenza tra il prodigo e l'avaro non dipende dal fatto che l'uno pecca contro se stesso e l'altro contro il prossimo. Infatti **il prodigo pecca contro se stesso** sciupando le proprie sostanze, con le quali deve vivere, **ma pecca anche contro il prossimo**, sciupando i beni con i quali dovrebbe provvedere ai bisogni altrui. E ciò è particolarmente evidente nel caso dei chierici, che essendo i dispensatori dei beni della Chiesa, che appartengono ai poveri, defraudano questi ultimi con le loro prodigalità. **Parimenti anche l'avaro pecca**

contro il prossimo rifiutando di dare, ma pecca pure contro se stesso rifiutando di spendere a sufficienza, per cui è scritto, **Ecclesiaste 6, 2**: «**A uno Dio ha concesso delle ricchezze, ma non gli concede di poterne godere**». Tuttavia il prodigo ha questo vantaggio, che pur facendo del male a se stesso e ad altri, almeno giova a qualcuno. Invece l'avaro non giova né agli altri né a se stesso: inquantoché non osa adoperare i propri beni neppure a suo vantaggio.

II^a II^a q. 119 a. 3, ad arg. 2

Quando parliamo dei vizi in astratto dobbiamo giudicarli in base al loro **elemento costitutivo**: così consideriamo la prodigalità quale **sperpero eccessivo delle ricchezze**, e l'avarizia quale attaccamento eccessivo ad esse. Ora, il fatto che uno sperperi il danaro per intemperanza già richiama una pluralità di peccati: per cui tali prodighi sono peggiori, come nota Aristotele. Il fatto poi che un avaro si astenga dal prendere la roba altrui, sebbene sia lodevole in se stesso, è tuttavia riprovevole per il motivo che lo determina, poiché costui non vuole ricevere alcunché da nessuno per non essere costretto a dare agli altri.

II^a II^a q. 119 a. 3, ad arg. 3

Tutti i vizi sono contro la prudenza, dal momento che tutte le virtù sono governate da essa. E così un vizio che si contrappone soltanto alla prudenza è da considerarsi meno grave.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Epicheia o equità

Questione 120

Proemio

Passiamo ora a parlare dell'**epicheia, o equità**.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se l'epicheia sia una virtù;

2. Se sia parte della giustizia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **l'epicheia** non sia **una virtù**. Infatti:

I^a II^a q. 120 a. 1, arg. 1

Una virtù non ne esclude mai un'altra. Invece l'epicheia esclude un'altra virtù, poiché scarta ciò che è giusto secondo la legge; ed è in contrasto con la severità. Quindi l'epicheia non è una virtù.

II^a II^a q. 120 a. 1, arg. 2

S. Agostino afferma: «**Sebbene gli uomini possano giudicare le leggi umane mentre le istituiscono, tuttavia una volta che esse sono istituite non sarà lecito al giudice giudicarle, ma solo applicarle**». Ora, chi fa un'epicheia giudica la legge, dichiarando che non va osservata in un caso particolare. **Quindi l'epicheia è più un vizio che una virtù.**

II^a II^a q. 120 a. 1, arg. 3

Secondo il **Filosofo**, l'epicheia ha il compito di **richiamarsi all'intenzione del legislatore**. Ma interpretare l'intenzione del legislatore spetta solo all'autorità suprema: infatti **l'Imperatore Giustiniano** così si esprime: «Interpretare o risolvere le divergenze tra l'equità e la legge è un diritto e un dovere a noi riservato». Per cui l'atto dell'epicheia è illecito. Quindi l'epicheia non è una virtù.

II^a II^a q. 120 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** la considera una virtù.

II^a II^a q. 120 a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[I-II, q. 96, a. 6]* nel trattato sulla legge, non è possibile fissare una norma che in qualche caso non sia inadeguata, poiché gli atti umani, che sono oggetto della legge, consistono in fatti contingenti e singolari, che possono variare in infiniti modi, **per cui il legislatore nel fare la legge considera ciò che capita nella maggior parte dei casi. Ma in certi casi osservare queste leggi sarebbe contro la giustizia e contro il bene comune**, che è lo scopo della legge. P. es.: la legge stabilisce che la roba lasciata in deposito venga restituita, poiché ciò è giusto nella maggior parte dei casi; capita però talvolta che sia nocivo: p. es. se chi richiede la spada è un pazzo furioso fuori di sé, oppure se uno la richiede per combattere contro la patria. In simili casi dunque sarebbe un peccato seguire materialmente la legge; è invece un bene seguire ciò che esige il senso della giustizia e il bene comune, **trascurando la lettera della legge**. E tale è appunto il compito dell'epicheia, che noi latini chiamiamo equità. **Quindi l'epicheia è una virtù.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 120 a. 1, ad arg. 1

L'epicheia non trascura ciò che è giusto **assolutamente parlando**, ma solo ciò che è giusto per una **determinazione legale**. - E neppure è in contrasto con la severità, che segue la lettera della legge quando è opportuno, mentre lo stare alla lettera della legge quando non è opportuno costituisce un peccato. Da cui le parole del **Codice** *[Corpus iuris]*: «Non c'è dubbio che agisce contro le leggi chi stando alla **lettera** della legge ne viola lo **spirito**».

II^a II^a q. 120 a. 1, ad arg. 2

Chi giudica una legge afferma che essa non andava fatta. **Chi invece dichiara che quella data norma non è da osservarsi in un caso particolare non giudica la legge, ma il caso particolare che si è verificato.**

II^a II^a q. 120 a. 1, ad arg. 3

L'**interpretazione** ha luogo **nei dubbi**, nei quali non è lecito abbandonare il testo della legge senza una dichiarazione dell'autorità suprema. Ma **nei casi evidenti** non c'è bisogno di interpretare, bensì di **eseguire**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'epicheia non sia **tra le parti della giustizia**. Infatti:

II^a II^a q. 120 a. 2, arg. 1

Stando alle spiegazioni già date *[q. 58, a. 7]*, esistono due tipi di giustizia: particolare e legale. Ora, l'epicheia non è una parte della giustizia particolare: poiché si estende a tutte le virtù, come anche la giustizia

legale. E neppure è una parte della giustizia legale: poiché porta ad agire al di là della legge. Quindi l'epicheia non è una parte della giustizia.

II^a II^a q. 120 a. 2, arg. 2

Una virtù più importante non può essere attribuita come parte a una virtù inferiore: infatti alle virtù cardinali, in quanto principali, vengono attribuite come parti le virtù secondarie. Ma l'epicheia è una virtù più importante della giustizia, come risulta dal termine stesso: esso infatti deriva da *epì* e *dikaion*, cioè *sopra il giusto*. Quindi l'epicheia non è tra le parti della giustizia.

II^a II^a q. 120 a. 2, arg. 3

L'epicheia pare identificarsi con la modestia. Infatti nell'epistola ai **Filippesi 4,5** si legge: «**La vostra modestia sia nota a tutti gli uomini**», ma il testo greco dice **epicheia**. Ora, secondo **Cicerone** la modestia è tra le parti della **temperanza**. Quindi l'epicheia non è una parte della giustizia.

II^a II^a q. 120 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che «l'epicheia è un certo tipo di giustizia».

II^a II^a q. 120 a. 2. RESPONDEO:

Come si è visto in precedenza [q. 48], una virtù può avere tre tipi di parti: **soggettive, integranti e quasi potenziali**. **Soggettiva è quella parte a cui può essere attribuito il tutto del quale essa è una parte**. E ciò può avvenire in due modi: talora mediante una predicazione univoca, come il termine animale è attribuito al cavallo e al bue; talora invece mediante una predicazione analogica secondo vari gradi, cioè come il termine ente è attribuito alla sostanza e agli accidenti. Ora, l'epicheia è una parte della giustizia presa in senso generale, come «un certo tipo di giustizia», per usare le parole di **Aristotele**. Quindi essa è una parte soggettiva della giustizia. **E il termine giustizia si applica ad essa in un grado più eminente che alla giustizia legale: infatti questa è regolata dall'epicheia**. Quindi l'epicheia è come una regola superiore degli atti umani.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 120 a. 2, ad arg. 1

Propriamente **l'epicheia corrisponde alla giustizia legale, che in un certo senso la include, mentre in un altro senso è da essa superata**.

- Se infatti per giustizia legale si intende la virtù che segue la legge, **sia letteralmente, sia secondo l'intenzione del legislatore**, il che è più importante, allora l'epicheia non è se non la parte principale della giustizia legale.

- Se invece per giustizia legale si intende solo quella che segue letteralmente la legge, allora l'epicheia non fa parte della giustizia legale, ma è una parte della giustizia in generale, entrando nella sua divisione come termine **contrapposto alla giustizia legale, in quanto ad essa superiore**.

II^a II^a q. 120 a. 2, ad arg. 2

Come dice il **Filosofo**, l'epicheia è «superiore a un certo tipo di giustizia », cioè alla giustizia legale che si limita a osservare letteralmente la legge. Siccome però è anch'essa un certo tipo di giustizia, **non è superiore a qualsiasi giustizia**.

II^a II^a q. 120 a. 2, ad arg. 3

L'epicheia ha il compito di moderare l'osservanza materiale della legge. Invece la modestia che è posta tra le parti della temperanza modera la vita esteriore dell'uomo, p. es. nel modo di camminare o di vestire, o in altre cose del genere. Tuttavia può darsi che i greci per una certa analogia estendano il termine epicheia a tutti i tipi di moderazione.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> Il dono della pietà

Questione 121

Proemio

Rimane ora da parlare del dono che corrisponde alla **giustizia**, cioè della **pietà**.

In proposito si pongono due quesiti:

1. Se la pietà sia un dono dello Spirito Santo;
2. Quali siano la beatitudine e i frutti corrispondenti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **pietà** non sia un **dono**. Infatti:

I^a II^a q. 121 a. 1, arg. 1

I **doni**, come si è visto [I-II, q. 68, a. 1], differiscono dalle virtù. Ma la pietà è una virtù, come sopra [q. 101, a. 3] si è dimostrato. Quindi la pietà non è un dono.

II^a II^a q. 121 a. 1, arg. 2

I **doni**, come si è dimostrato in precedenza [I-II, q. 68, a. 8], sono superiori alle virtù, e specialmente alle virtù morali. Ora, tra le parti potenziali della giustizia **la religione è superiore alla pietà**. Se quindi una di queste parti merita di essere posta tra i doni, pare che ciò spetti alla religione, non alla pietà.

II^a II^a q. 121 a. 1, arg. 3

Nella patria celeste rimangono i doni e i loro atti, come si è visto. Ma in cielo non possono rimanere gli atti della pietà: infatti **S. Gregorio** dice che «**la pietà riempie il cuore con le opere di misericordia**»; e così non potrà rimanere in cielo, dove non ci sarà alcuna miseria. Quindi la pietà non è un dono.

II^a II^a q. 121 a. 1. SED CONTRA:

Isaia la enumera tra i doni.

II^a II^a q. 121 a. 1. RESPONDEO:

Come si è spiegato in precedenza [I-II, q. 68, aa. 1 ss.; q. 69, a. 1], **i doni dello Spirito Santo sono disposizioni abituali che rendono l'anima pronta alla mozione dello Spirito Santo**. Ora, fra le altre cose, lo Spirito Santo ci muove ad avere un **affetto filiale verso Dio**, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 8,15**: «**Voi avete ricevuto uno spirito da figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: Abbà, Padre!**». E poiché spetta propriamente alla pietà «offrire al padre prestazioni e culto», ne segue che la pietà, che ci spinge sotto la mozione dello Spirito a prestare un culto a Dio come **Padre**, è un dono dello Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 121 a. 1, ad arg. 1

La **pietà** che rende onore e culto ai genitori è una **virtù**, mentre la **pietà-dono** assolve tali doveri verso Dio in quanto **Padre**.

II^a II^a q. 121 a. 1, ad arg. 2

Prestare un **culto a Dio in quanto Creatore**, come fa la **religione**, è una cosa più eccellente che prestare un culto al padre terreno, come fa la **virtù della pietà**. Ma prestare un **culto a Dio come Padre** è assai più che offrire un culto a Dio come Creatore e Signore. **Quindi la religione è superiore alla virtù della pietà, ma il dono della pietà è superiore alla religione.**

II^a II^a q. 121 a. 1, ad arg. 3

Come con la virtù della pietà l'uomo presta onore e culto non solo al padre carnale, ma anche ai consanguinei, in quanto essi appartengono al padre, così anche **il dono della pietà presta culto e onore non solo a Dio, ma anche a tutti gli uomini in quanto appartengono a Dio**. E così spetta al dono della pietà l'onore i santi, e «il non contraddire alla Scrittura, sia che la si intenda, sia che non la si intenda», come dice S. Agostino. Inoltre indirettamente tale dono ha anche il compito di **sollevare chi è nella miseria**. E sebbene tale atto non venga più esercitato nella patria celeste, specialmente dopo il giorno del giudizio, tuttavia allora più che mai il dono **rimarrà nel suo atto principale**, che è quello di onorare Dio con affetto filiale, secondo le parole della **Sapienza 5, 5**: «**Sono annoverati tra i figli di Dio**». Inoltre ci sarà un reciproco omaggio tra i santi. **Adesso però, prima del giorno del giudizio, i santi esercitano anche la misericordia verso quanti vivono nello stato dell'attuale miseria.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che al dono della **pietà** non corrisponda la **seconda beatitudine**: «**Beati i miti**», **Matteo 5,3 ss.**.. Infatti:

II^a II^a q. 121 a. 2, arg. 1

La **pietà** è il dono che corrisponde alla **giustizia**. Ma a quest'ultima corrisponde maggiormente la **quarta beatitudine**: «**Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia**», o anche la **quinta**: «**Beati i misericordiosi**», poiché le opere di misericordia, come si è detto [a. 1, ad 3], appartengono alla pietà. Quindi al dono della pietà non corrisponde la seconda beatitudine.

II^a II^a q. 121 a. 2, arg. 2

Il dono della pietà è diretto dal dono della scienza, che lo segue immediatamente nell'enumerazione dei doni [*sapienza, intelletto, consiglio, forza, scienza, pietà e timore di Dio*], **Isaia 11,2**. Ma chi dirige e chi è diretto hanno di mira la stessa cosa. Siccome dunque alla scienza corrisponde la terza beatitudine: «**Beati coloro che piangono**» [cf. q. 9, a. 4], non pare che alla pietà possa corrispondere la seconda.

II^a II^a q. 121 a. 2, arg. 3

Come sopra [I-II, q. 70, a. 2] si è spiegato, alle beatitudini e ai doni corrispondono i frutti. Ma alla pietà sono più affini, tra i frutti, la bontà e la benignità che non la mansuetudine, corrispondente alla mitezza. Quindi alla pietà non corrisponde la seconda beatitudine.

II^a II^a q. 121 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «La pietà si addice ai mansueti».

II^a II^a q. 121 a. 2. RESPONDEO:

Nel ricollegare le beatitudini ai doni si possono tenere presenti due diverse affinità:

- Una è basata sull'**ordine dell'enumerazione**, e su di essa pare fondarsi **S. Agostino**. Per cui egli fa corrispondere la prima beatitudine [*poveri*] all'ultimo dei doni, cioè al *timore*; la seconda, ossia «**Beati i miti**», alla **pietà**, e così via.

- Il secondo tipo di affinità viene rilevato invece in base alla **natura dei doni e delle beatitudini rispettive**. Per cui è necessario trovare la corrispondenza tra la beatitudine e il dono in base ai loro oggetti e alle loro operazioni. Ora, in questo senso alla **pietà** corrispondono meglio la **quarta** [*assetati di giustizia*] e la **quinta beatitudine** [*misericordiosi*] che non la seconda.

Tuttavia anche la seconda beatitudine ha una certa somiglianza con la pietà: poiché la **mansuetudine** serve a togliere gli ostacoli agli atti della **pietà**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 121 a. 2, ad arg. 1

Così è risolta anche la prima obiezione.

II^a II^a q. 121 a. 2, ad arg. 2

Stando alle caratteristiche delle beatitudini e dei doni, ai doni della scienza e della pietà dovrebbe corrispondere un'identica beatitudine. In base invece all'ordine di enumerazione ad essi corrispondono due beatitudini distinte, pur tenendo conto di una certa somiglianza, come si è detto sopra [nel corpo].

II^a II^a q. 121 a. 2, ad arg. 3

I frutti indicati, cioè la bontà e la benignità, possono essere attribuiti al dono della pietà direttamente; la mansuetudine invece indirettamente, in quanto elimina gli ostacoli che impediscono l'atto della pietà, come si è detto [ib.].

[Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio >> Le azioni umane in particolare >> La giustizia >> I precetti relativi alla giustizia](#)

Questione 122

Proemio

Passiamo a trattare dei precetti relativi alla giustizia.

Sul tema indicato parleremo di sei argomenti:

1. Se i precetti del decalogo appartengano alla giustizia;

2. Il primo precetto del decalogo;

3. Il secondo;

4. Il terzo;

5. Il quarto;

6. Gli altri sei comandamenti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che i precetti del decalogo non appartengano alla giustizia. Infatti:

I^a II^a q. 122 a. 1, arg. 1

«Il legislatore», dice **Aristotele**, «ha l'intenzione di rendere virtuosi i cittadini» secondo tutte le virtù, per cui «la legge comanda tutti gli atti di tutte le virtù». Ma i precetti del decalogo sono i primi principi di tutta la legge divina. Quindi i precetti del decalogo non appartengono soltanto alla giustizia.

II^a II^a q. 122 a. 1, arg. 2

Alla giustizia appartengono specialmente i precetti giudiziali, che si contraddistinguono da quelli morali, come sopra [I-II, q. 99, a. 4] si è visto. Ma i comandamenti del decalogo sono precetti morali, come si è dimostrato [I-II, q. 100, a. 3]. Quindi i precetti del decalogo non appartengono alla giustizia.

II^a II^a q. 122 a. 1, arg. 3

La legge, nel dare dei precetti relativi agli atti della giustizia, deve tener presente in modo particolare il bene comune, per cui deve dare le norme riguardanti ad es. le cariche pubbliche, e altre prescrizioni del genere. Invece nel decalogo non si parla in alcun modo di queste cose. Quindi i precetti del decalogo non appartengono particolarmente alla giustizia.

II^a II^a q. 122 a. 1, arg. 4

I precetti del decalogo sono distinti in due tavole in base ai due amori di Dio e del prossimo, i quali appartengono alla virtù della **carità**. Perciò i precetti del decalogo appartengono più alla carità che alla giustizia.

II^a II^a q. 122 a. 1. SED CONTRA:

La giustizia è l'unica virtù che regola i nostri rapporti con gli altri. Ora, **tutti i precetti del decalogo, Esodo 20; Deuteronomio 5,6 ss., hanno tale compito.** Quindi tutti questi precetti appartengono alla giustizia.

II^a II^a q. 122 a. 1. RESPONDEO:

I precetti del decalogo sono i **primi precetti della legge**, che la ragione naturale accetta immediatamente in quanto **evidentissimi**. Ma la nozione di dovere, che è richiesta per il precetto, si riscontra nella maniera più evidente nella giustizia, che ha di mira un'altra persona: poiché nei doveri verso se stessi a prima vista può parere che l'uomo sia padrone di sé, e che gli sia lecito fare ciò che vuole, mentre **nei doveri che abbiamo verso gli altri appare evidente che si è obbligati a rendere ciò che è loro dovuto.** **Quindi i precetti del decalogo dovevano appartenere alla giustizia.** Infatti i primi tre comandamenti riguardano gli atti della

virtù di **religione**, che è la più importante fra le parti [potenziali] della giustizia; **il quarto** invece riguarda gli atti della **pietà**, che è al secondo posto tra le parti suddette, e **gli altri sei** infine interessano gli atti della **giustizia ordinaria**, che regola i rapporti tra gli uguali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 122 a. 1, ad arg. 1

La legge tende a rendere virtuosi tutti gli uomini, ma con **un certo ordine**: cioè imponendo loro prima di tutto **quei precetti dei quali è più evidente l'obbligatorietà**, come si è già detto [nel corpo].

II^a II^a q. 122 a. 1, ad arg. 2

I precetti giudiziali, o legali, sono delle determinazioni dei precetti morali in ordine al prossimo; come anche i precetti cerimoniali sono delle determinazioni dei precetti morali in ordine a Dio. Per cui né gli uni né gli altri entrano nel decalogo. Sono tuttavia delle determinazioni dei precetti del decalogo. E così appartengono anch'essi alla giustizia.

II^a II^a q. 122 a. 1, ad arg. 3

Le norme relative al bene comune vanno applicate diversamente secondo la diversità degli uomini. Quindi esse non andavano poste tra i precetti del decalogo, ma tra i precetti giudiziali, o legali.

II^a II^a q. 122 a. 1, ad arg. 4

I precetti del decalogo appartengono alla carità in quanto in essa hanno il loro fine, secondo le parole di S. Paolo, **1 Timoteo 1,5**: «**Il fine del precetto è la carità**». Ma appartengono alla **giustizia** in quanto riguardano immediatamente gli **atti di questa virtù**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **primo precetto del decalogo** non sia ben formulato. Infatti:

II^a II^a q. 122 a. 2, arg. 1

L'uomo è più obbligato verso Dio che verso il padre terreno, secondo l'espressione di S. Paolo, **Ebrei 12,9**: «**Non ci sottosteremo perciò molto di più al Padre degli spiriti, per avere la vita?**». Ora, il precetto relativo alla pietà, con la quale si onora il proprio padre, è formulato in un modo affermativo, **Esodo 20,12**: «**Onora il padre e la madre**». Perciò a maggior ragione doveva essere affermativo il primo precetto della religione con la quale si onora Dio: **specialmente se pensiamo che l'affermazione precede per natura la negazione**.

II^a II^a q. 122 a. 2, arg. 2

Il primo precetto del decalogo riguarda la religione, come si è detto [a.1]. Ma la religione, essendo un'unica virtù, ha un unico atto. Invece col primo precetto vengono proibiti tre atti, **Esodo 20,3 ss.**: «**Non avrai dèi stranieri al mio cospetto. Non ti farai immagine alcuna. Non ti prostrerai davanti ad esse e non le servirai**». Quindi il primo precetto non è ben formulato.

II^a II^a q. 122 a. 2, arg. 3

S. Agostino insegna che col primo precetto viene proibito il vizio della **superstizione**. Ma oltre all'idolatria, come sopra [q. 92, a. 2] si è visto, ci sono tante altre cattive superstizioni. Quindi non basta proibire soltanto l'idolatria.

II^a II^a q. 122 a. 2. SED CONTRA:

È sufficiente l'autorità della Scrittura.

II^a II^a q. 122 a. 2. RESPONDEO:

La legge ha il compito di rendere buoni gli uomini. Perciò **i suoi precetti vanno ordinati secondo l'ordine genetico**, cioè seguendo il processo della bontà umana. Ora, l'ordine genetico esige due cose.

- **Primo**, la formazione primordiale dell'elemento più importante: come nella generazione dell'animale prima di tutto viene formato il cuore, e **nella costruzione di una casa prima vengono gettate le fondamenta**. Ora, nella bontà dell'anima l'elemento primordiale è la bontà o **rettezza della volontà**, di cui uno deve servirsi per raggiungere qualsiasi altro tipo di bontà. Ma la rettezza della volontà dipende dal suo **oggetto**, cioè dal fine. Perciò, nell'educare l'uomo alla virtù mediante la legge, era prima di tutto necessario gettare le fondamenta della virtù di religione, che stabilisce i doverosi rapporti dell'uomo con **Dio, fine ultimo della volontà umana**.

- **Secondo**, l'ordine genetico esige che vengano eliminati innanzi tutto **gli ostacoli contrari al bene**: come l'agricoltore prima ripulisce il campo e poi getta la semente, secondo l'esortazione di **Geremia 4,3**: «**Dissodatevi un terreno incolto e non seminate fra le spine**». Perciò quanto alla virtù di religione l'uomo in primo luogo doveva essere guidato a eliminarne gli ostacoli. Ma il primo ostacolo in questo campo è l'adesione a una **falsa divinità**, secondo l'espressione evangelica, **Matteo 6,24**: «**Non potete servire a Dio e a mammona**». **Quindi col primo precetto della legge viene proibito il culto dei falsi dèi**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 122 a. 2, ad arg. 1

Anche sulla religione viene dato un precetto affermativo, **Esodo 20,8**: «**Ricordati del giorno di sabato per santificarlo**». Ma prima bisognava porre dei precetti negativi, per eliminare gli impedimenti. Sebbene infatti l'affermazione preceda per natura la negazione, tuttavia in ordine genetico, secondo le spiegazioni date [nel corpo], viene prima la negazione, con la quale si tolgono gli ostacoli. Specialmente poi trattandosi delle cose di Dio nelle quali, come afferma **Dionigi**, le negazioni vanno preferite alle affermazioni, data la nostra insufficienza.

II^a II^a q. 122 a. 2, ad arg. 2

Il culto dei falsi dèi si presentava sotto due forme. Alcuni adoravano come dèi delle creature senza ricorrere a immagini: infatti **Varrone** riferisce che gli antichi Romani venerarono a lungo gli dèi **senza fare uso di simulacri**. E questo culto viene proibito con quel primo comando: «**Non avrai dèi stranieri**». - Altri invece veneravano i falsi dèi nelle loro **immagini**. Per cui fu necessario proibire sia la fabbricazione di tali immagini, con quelle parole: «**Non ti farai immagine alcuna**», sia il culto verso di esse, con quelle altre parole: «**Non le servirai**», ecc.

II^a II^a q. 122 a. 2, ad arg. 3

Tutte le altre superstizioni derivano da un patto tacito o espresso col demonio. Perciò esse rientrano tutte sotto quella proibizione: «**Non avrai dèi stranieri**».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il secondo precetto del decalogo non sia ben formulato. Infatti:

II^a II^a q. 122 a. 3, arg. 1

Il precetto dell'Esodo 20,7: «Non pronuncerai invano il nome del Signore» viene così spiegato dalla Glossa: «Non credere che il Figlio di Dio sia una creatura»; quindi con esso si proibisce un errore contro la fede. E la formula del Deuteronomio 5,11, viene spiegata, Glossa, in quest'altro senso: «Non pronuncerai invano il nome del tuo Dio, attribuendolo cioè al legno e alla pietra», con il che si vuole proibire una falsa professione di fede, che è un atto di incredulità, come anche un errore. Perciò l'incredulità è prima della superstizione, come anche la fede è prima della religione. Quindi questo precetto doveva precedere il primo, che proibisce la superstizione.

II^a II^a q. 122 a. 3, arg. 2

Il nome di Dio può essere pronunciato per tanti scopi: per lodarlo, per fare miracoli, e in generale per tutto ciò che noi facciamo, secondo l'esortazione di S. Paolo, **Colossesi 3,17**: «**Tutto quello che fate in parole e in opere, tutto si compia nel nome del Signore**». Quindi il precetto che proibisce di pronunciare il nome di Dio **invano** è più universale di quello che proibisce la superstizione. E così doveva precederlo.

II^a II^a q. 122 a. 3, arg. 3

La Glossa ci dà questa spiegazione del precetto: «**Non pronuncerai il nome del Signore invano**»: «**cioè per nulla**». Per cui pare che con esso si proibisca il giuramento **inutile**, ossia fatto senza giudizio. Ma è molto più grave il giuramento **falso**, a cui manca la verità, e quello **ingiusto**, a cui manca la giustizia. **Dunque erano questi i giuramenti che il secondo precetto doveva proibire in modo speciale.**

II^a II^a q. 122 a. 3, arg. 4

La bestemmia, come pure tutti gli altri peccati che si commettono oltraggiando Dio con le parole o con i fatti, sono più gravi dello spergiuro. Quindi il secondo precetto avrebbe dovuto proibire piuttosto la **bestemmia** e gli altri peccati del genere.

II^a II^a q. 122 a. 3, arg. 5

I nomi di Dio sono molti. Perciò non bisognava dire indeterminatamente: «**Non pronunciare il nome del Signore**».

II^a II^a q. 122 a. 3. SED CONTRA:

È sufficiente l'autorità della Scrittura.

II^a II^a q. 122 a. 3. RESPONDEO:

Nel formare una persona alla virtù, **prima di gettare in essa i fondamenti della vera religione bisogna rimuovere gli ostacoli contrari.** Ora, un atto può essere contrario alla religione in due modi:

- **Primo, per eccesso**: quando cioè si prestano atti di culto abusivi ad altre divinità; e questo è proprio della superstizione.

- **Secondo, per difetto**, cioè per mancanza di rispetto: il che avviene quando si disprezza Dio; e ciò costituisce, come si è già visto, il vizio dell'**irreligiosità**. Ora, la superstizione è di ostacolo alla religione impedendo di accettare il culto di Dio. **Chi infatti è dedito a un culto illecito non può accettare**

simultaneamente il culto dovuto a Dio; come si accenna in quel testo di **Isaia 28,20**: «Troppo corto sarà il letto per distendervi, troppo stretta la coperta per avvolgervi». L'irreligiosità invece è di ostacolo alla religione inquantoché impedisce di onorare Dio dopo di averlo accettato. Ma l'accettazione di Dio con il culto che egli merita viene prima del rispetto verso di lui. E così il precetto che proibisce la superstizione precede quello che proibisce lo spergiuro, il quale appartiene all'irreligiosità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 122 a. 3, ad arg. 1

Le interpretazioni riportate sono mistiche. L'interpretazione letterale invece suona così, Glossa su Deuteronomio 5,11: «Non pronunciare il nome del Signore invano: cioè giurando per cose da nulla».

II^a II^a q. 122 a. 3, ad arg. 2

Questo precetto non proibisce qualsiasi uso del nome di Dio, ma propriamente quello che viene fatto nel **giuramento** per confermare una parola umana: poiché questo uso è quello più frequente fra gli uomini. Tuttavia si può conseguentemente intendere che da esso siano proibiti tutti gli usi sconvenienti del nome di Dio. E così si spiegano anche le interpretazioni mistiche di cui abbiamo parlato [ob. 1].

II^a II^a q. 122 a. 3, ad arg. 3

Si può dire che «**giura per nulla**» chi giura per delle cose che non esistono, cioè con dei falsi giuramenti, i quali sono detti per eccellenza spergiuri, come sopra [q. 98, a. 1, ad 3] si è notato. Quando infatti si giura il falso, il giuramento è vano per se stesso, non avendo la verità come base. Quando invece si giura senza giudizio, ossia per leggerezza, se si giura il vero il giuramento non è vano per se stesso, ma solo dalla parte di chi lo pronunzia.

II^a II^a q. 122 a. 3, ad arg. 4

Come quando si istruisce una persona in una data scienza prima si danno dei **principi generali**, così anche la legge, nel formare l'uomo alla virtù, con i suoi primi precetti, che sono quelli del decalogo, ha proibito o comandato le cose che capitano più di frequente nel corso della vita umana. E così tra i precetti del decalogo c'è la proibizione dello spergiuro, che capita più spesso della bestemmia, nella quale si cade più di rado.

II^a II^a q. 122 a. 3, ad arg. 5

Al nome di Dio si deve rispetto per la realtà che esprime, che è unica, e non già per i vocaboli, che possono essere molteplici. Per questo viene usato il singolare: «Non pronuncerai invano il nome del Signore»; infatti lo spergiuro è identico qualunque sia il nome di Dio che viene pronunciato.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il terzo precetto del decalogo, sulla **santificazione del sabato**, non sia ben formulato. Infatti:

II^a II^a q. 122 a. 4, arg. 1

Inteso spiritualmente questo comandamento è generale. Infatti **S. Ambrogio**, commentando quel passo evangelico: «Il capo della sinagoga, sdegnato perché l'aveva guarita di sabato», ecc., afferma: «La legge non proibisce di guarire in giorno di sabato, ma di compiere opere servili, cioè di lasciarsi gravare dai peccati». Se poi lo prendiamo in **senso letterale**, questo precetto è **cerimoniale**, come appare da quelle parole dell'**Esodo 31,13**: «In tutto osserverete i miei sabati, perché il sabato è un segno tra me e voi».

Invece i precetti del decalogo sono di per sé spirituali e morali. Non era quindi giusto elencare il terzo comandamento tra i precetti del decalogo.

II^a II^a q. 122 a. 4, arg. 2

I precetti cerimoniali dell'antica legge, come sopra [I-II, q. 101, a. 4] si è visto, abbracciano cose sacre, sacrifici, sacramenti e osservanze. Ora, tra le cose sacre non c'erano soltanto i giorni sacri, ma anche i luoghi e i vasi sacri. Inoltre c'erano molti altri giorni sacri oltre al sabato. Quindi non era giusto ricordare la sola osservanza del sabato, trascurando tutti gli altri precetti cerimoniali.

II^a II^a q. 122 a. 4, arg. 3

Chiunque trasgredisce un precetto del decalogo commette peccato. Invece nell'antico Testamento alcuni trasgredivano l'osservanza del sabato senza far peccato: come chi l'ottavo giorno circoncideva un bambino, e come i sacerdoti che lavoravano nel tempio. Inoltre si legge di [Elia](#), [1Re 19,8](#), che «raggiunse il monte di Dio, l'Oreb, in quaranta giorni»: quindi camminando anche di sabato. Parimenti nel portare l'arca del Signore per sette giorni intorno a Gerico, [Giosue 6, 14 s.](#), i sacerdoti lo hanno dovuto fare anche di sabato. E nel Vangelo, [Luca 13, 15](#), si legge: «Ciascuno di voi non scioglie di sabato il bue o l'asino per condurli ad abbeverarsi?». Per cui non era bene mettere questo comandamento nel decalogo.

II^a II^a q. 122 a. 4, arg. 4

I precetti del decalogo vanno osservati anche nella nuova legge. Ma in questa il terzo comandamento non viene osservato né il giorno stesso del sabato, né la domenica, nella quale si può cuocere il cibo, viaggiare, pescare e fare molte altre cose del genere. Quindi il precetto relativo all'osservanza del sabato non è ben formulato.

II^a II^a q. 122 a. 4. SED CONTRA:

Basta l'autorità della Scrittura.

II^a II^a q. 122 a. 4. RESPONDEO:

[Eliminati](#), secondo le spiegazioni date [[aa. 2, 3](#)], gli ostacoli alla vera religione mediante il primo e il secondo comandamento, era giusto presentarne un terzo per radicare l'uomo stabilmente in essa. Ora, la **virtù di religione** ha il compito di **prestare a Dio un culto**. Ma come nella Sacra Scrittura ci vengono trasmessi gli insegnamenti sotto immagini di cose materiali, così **il culto esterno viene prestato a Dio mediante segni sensibili**. E poiché l'uomo è guidato al culto interiore, che consiste nella devozione e nella preghiera, principalmente dall'impulso interiore dello Spirito Santo, di conseguenza il comandamento della legge doveva riguardare il culto esterno mediante qualcosa di sensibile. E poiché i precetti del decalogo sono come i principi primi e universali della legge, nel terzo comandamento viene comandato il **culto esterno di Dio** sotto il segno del beneficio che tutti ci riguarda: cioè ricordando l'opera della **creazione del mondo**, dalla quale Dio si riposò il settimo giorno, [Genesi 2, 2](#). E a ricordo o in segno di ciò viene comandato di «santificare» il settimo giorno, cioè di deputarlo alle cose di Dio. Per questo nell'[Esodo 20,11](#), dopo aver ricordato il precetto della santificazione del sabato, se ne dà la ragione seguente: poiché «in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra, ma si è riposato il giorno settimo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 122 a. 4, ad arg. 1

Il precetto della santificazione del sabato letteralmente è insieme morale e cerimoniale.

- È un **precetto morale** nel senso che l'uomo deve destinare un dato tempo della sua vita alle cose divine. Infatti l'inclinazione naturale porta l'uomo a destinare a ogni cosa necessaria un dato tempo: come egli fa per il vitto, per il sonno e per altre cose del genere. Perciò l'uomo, secondo il dettame della ragione naturale, deve destinare del tempo anche al ristoro spirituale, saziando di Dio la propria anima. E così la destinazione di un dato tempo per attendere alle cose divine costituisce un precetto morale.

- La determinazione invece di un **giorno particolare**, quale ricordo della creazione del mondo, fa di questo comandamento un **precetto cerimoniale**. Ed è cerimoniale anche nel suo significato **allegorico**, che è quello di prefigurare il riposo di Cristo nel sepolcro, che avvenne nel settimo giorno. E lo stesso si dica per il significato morale, in quanto simboleggia la cessazione da ogni atto peccaminoso e il riposo dell'anima in Dio; e sotto questo aspetto è in certo qual modo un precetto generale. È cerimoniale infine anche nel suo significato **anagogico**, cioè in quanto prefigura il riposo della fruizione di Dio nella patria celeste. Quindi **il precetto della santificazione del sabato è posto tra i comandamenti del decalogo in quanto è un precetto morale, non in quanto è cerimoniale.**

II^a II^a q. 122 a. 4, ad arg. 2

Le altre cerimonie dell'antica legge stanno a indicare delle particolari opere di Dio. Invece l'osservanza del sabato vuole indicare il beneficio più universale, cioè la creazione dell'universo. Quindi esso andava posto tra i precetti generali del decalogo, a preferenza di ogni altra osservanza.

II^a II^a q. 122 a. 4, ad arg. 3

Nell'osservanza del sabato dobbiamo distinguere **due obblighi**:

- **Il primo**, che ne costituisce il fine, è che **l'uomo attenda alle cose di Dio**. E ciò viene indicato da quelle parole, **Esodo 20, 8**: «Ricordati del giorno di sabato per santificarlo»: infatti la legge considera santo tutto ciò che è deputato al culto di Dio.

- **Il secondo** obbligo è invece **la cessazione dal lavoro**, **Esodo 20, 10**: «Il settimo giorno è in onore del Signore tuo Dio: in esso non farai alcun lavoro». Di quale lavoro poi si parli risulta dalle parole del **Levitico 23,35**: «Non farete in esso alcun lavoro servile».

Ora, un lavoro viene detto servile da servitù, o schiavitù. Ora, ci sono **tre tipi di schiavitù**:

- **La prima** consiste nell'essere **schiavi del peccato**, secondo l'espressione evangelica, **Giovanni 8,34**: «Chiunque commette il peccato è schiavo del peccato». E in questo senso sono servili tutti gli atti peccaminosi.

- **La seconda** consiste nell'essere **schiavi di altri uomini**. L'uomo però non è mai schiavo di un altro per la sua anima, ma solo per il corpo, come sopra [*q. 104, a. 5; a. 6, ad 1*] si è notato. E così **in questo senso si dicono servili quei lavori nei quali un uomo è a servizio di un altro.**

- **Il terzo** tipo di servitù è infine il **servizio di Dio**. E in questo senso può considerarsi servile ogni atto di latria, che appartiene al servizio di Dio. Ora, se per lavoro servile si intende quest'ultimo, esso certo non viene proibito in giorno di sabato: poiché sarebbe contro il fine di questa osservanza. Infatti l'uomo in giorno di sabato si astiene dagli altri lavori per attendere alle opere attinenti al servizio di Dio. Sono quindi giustificate quelle parole evangeliche, **Giovanni 7,23**: «Se un uomo viene circonciso in giorno di sabato non è trasgredita la legge di Mosè». E quelle altre, **Matteo 12,5**: «Nei giorni di sabato i sacerdoti nel tempio infrangono il sabato», cioè lavorano fisicamente, «e tuttavia sono senza colpa». E così per lo stesso motivo non trasgredivano il precetto dell'osservanza del sabato i sacerdoti che portavano l'arca. Parimenti non è contro questa osservanza alcun atto di ordine spirituale, come l'insegnamento fatto a voce o per iscritto. «I fabbri e gli altri artigiani», dice infatti la Glossa «non devono lavorare in giorno di sabato. Invece il lettore e il maestro della legge divina non cessano dalla loro opera, e tuttavia non contaminano il sabato: come i sacerdoti violavano il sabato nel tempio senza commettere peccato». **Ci sono invece altre**

opere servili che sono tali nel primo o nel secondo senso; e queste sono incompatibili con l'osservanza del sabato, poiché impediscono all'uomo di applicarsi alle cose di Dio. E poiché l'uomo viene distolto dalle cose divine più dal peccato che da un lavoro materiale, viola maggiormente il precetto chi in giorno di festa commette un peccato che non colui il quale compie un lavoro fisico di per sé lecito. Da cui le parole di S. Agostino: «In giorno di sabato un Giudeo farebbe meglio a compiere un lavoro utile nel suo campo piuttosto che partecipare in teatro a una sedizione. E le loro donne farebbero meglio a filare la lana in giorno di sabato piuttosto che dedicarsi tutto il giorno a danze lascive durante il novilunio». - Però chi pecca venialmente in giorno di sabato non agisce contro questo precetto: poiché il peccato veniale non esclude la santità. I lavori materiali poi che non riguardano il culto di Dio sono servili se riguardano propriamente gli schiavi; se invece sono comuni agli schiavi e agli uomini liberi non sono servili. Ora chiunque, schiavo o libero, è tenuto a provvedere il necessario non solo a se stesso, ma anche al prossimo: prima di tutto in ciò che riguarda la vita del corpo, in base all'esortazione dei Proverbi 24,11: «Libera quelli che sono condotti alla morte»; in secondo luogo poi per evitare la rovina dei beni, secondo il comando del Deuteronomio, 22, 1: «Se vedi smarriti un bue o una pecora di tuo fratello, tu non devi fingere di non averli scorti, ma avrai cura di ricondurli a tuo fratello». Perciò non viola il sabato il lavoro che viene compiuto per non compromettere la salute del corpo: infatti non è contro tale osservanza il mangiare, o il compiere altre cose del genere, per conservare la salute del corpo. Per questo i Maccabei non violarono il sabato combattendo per la propria difesa in tale giorno, 1 Maccabei 2,41. E così non lo violò Elia fuggendo di sabato dalle mani di Iezabele. E per lo stesso motivo il Signore, Matteo 12,1 ss., giustificò i suoi discepoli che raccoglievano le spighe in giorno di sabato, per la necessità in cui si trovavano. - Parimenti non è contro l'osservanza del sabato il lavoro materiale ordinato alla salute corporale degli altri. Da cui la replica del Signore [ai Farisei], Giovanni 7,23: «Perché vi sdegnate contro di me per il fatto che ho guarito interamente un uomo di sabato?». - Così pure non viola il sabato un lavoro materiale che è ordinato a evitare un danno imminente ai beni esterni. Da cui le parole del Signore, Matteo 12,11: «Chi tra voi, avendo una pecora, se questa gli cade di sabato in una fossa, non la afferra e la tira fuori?».

II^a II^a q. 122 a. 4, ad arg. 4

Nel nuovo Testamento l'osservanza della domenica è succeduta a quella del sabato non in forza della legge antica, ma per un precetto della Chiesa e per la consuetudine del popolo cristiano. Ma questa osservanza non ha più il valore figurale che aveva in antico l'osservanza del sabato. Quindi la proibizione di lavorare in giorno di domenica non è così stretta come quella del sabato, essendo permessi dei lavori che allora non erano tollerati, quali il cucinare i cibi e altre cose del genere. E anche in certi lavori proibiti si dispensa per necessità più facilmente nella nuova che nell'antica alleanza: poiché la figura costituisce come tale un'affermazione della verità che non può essere menomata neppure di poco, mentre i lavori considerati in se stessi possono variare secondo le condizioni di luogo e di tempo.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il quarto precetto, che riguarda l'onore dovuto ai genitori, non sia ben formulato. Infatti:

II^a II^a q. 122 a. 5, arg. 1

Questo precetto appartiene alla pietà. Ora, come è una parte della giustizia la pietà, così lo sono pure l'osservanza, la gratitudine e le altre virtù di cui abbiamo parlato [q. 101 ss.]. Quindi non era necessario dare un precetto speciale per la pietà trascurando le altre virtù.

II^a II^a q. 122 a. 5, arg. 2

La pietà non onora soltanto i genitori, ma anche la patria e «gli altri consanguinei e i benemeriti verso la patria», come sopra [q. 101, a. 1] si è visto. Perciò in questo precetto non è a proposito l'esclusivo richiamo a onorare il padre e la madre.

II^a II^a q. 122 a. 5, arg. 3

Ai genitori non si deve solo la **riverenza dell'onore**, ma anche il **sostentamento**. Quindi il comando di onorare i genitori non è sufficiente.

II^a II^a q. 122 a. 5, arg. 4

Più volte capita che chi onora i genitori muoia presto, mentre quelli che non li onorano vivano a lungo. Perciò non era conveniente aggiungere al precetto quella promessa, **Deuteronomio 5, 16**: «Perché tu viva lungamente sulla terra».

II^a II^a q. 122 a. 5. SED CONTRA:

È sufficiente l'autorità della Scrittura.

II^a II^a q. 122 a. 5. RESPONDEO:

I precetti del decalogo sono ordinati all'amore di Dio e del prossimo. **Ora, il prossimo verso il quale siamo più obbligati sono i genitori.** Quindi immediatamente dopo i precetti che regolano i nostri rapporti con Dio viene il precetto che regola i nostri doveri verso i genitori, **i quali sono la causa particolare della nostra esistenza, come Dio è la causa universale di tutti gli esseri.** E così il quarto precetto ha una certa affinità con quelli della prima tavola.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 122 a. 5, ad arg. 1

Come si è notato sopra [**q. 101, a. 1**], la pietà è ordinata a soddisfare gli obblighi verso i genitori, **obblighi che sono comuni a tutti gli uomini.** Quindi fra i precetti del decalogo, che sono universali, deve trovare posto un comandamento relativo alla pietà **a preferenza delle altre parti della giustizia**, che riguardano dei doveri particolari.

II^a II^a q. 122 a. 5, ad arg. 2

I doveri verso i genitori precedono quelli verso la patria e i consanguinei: poiché tanto i consanguinei quanto la patria ci appartengono per il fatto che siamo nati dai nostri genitori. E così i precetti del decalogo, essendo i principi primi della legge, regolano più i rapporti dell'uomo verso i genitori che quelli verso la patria e i consanguinei. - Tuttavia **in questo precetto che comanda di onorare i genitori sono implicitamente comandati tutti i doveri verso le altre persone nei riguardi delle quali siamo particolarmente obbligati**, come nel principale analogato sono impliciti i termini secondari.

II^a II^a q. 122 a. 5, ad arg. 3

Di per sé ai genitori è dovuto l'onore e il rispetto, mentre il sostentamento e ogni altro aiuto sono loro dovuti in ragione di qualcosa di **accidentale**: p. es. in quanto si trovano nell'indigenza, o per altre circostanze del genere, come sopra [**q. 101, a. 2**] si è spiegato. E siccome **gli elementi essenziali precedono quelli accidentali**, era giusto che tra i primi precetti della legge, vale a dire nel decalogo, fosse comandato in modo speciale di onorare i genitori. Ma **in questo dovere, che è il principale, sono implicitamente comandati sia il sostentamento sia tutti gli altri doveri verso i genitori.**

II^a II^a q. 122 a. 5, ad arg. 4

A chi onora i genitori è promessa la longevità non solo nella vita futura, ma anche nella vita presente, secondo la dichiarazione dell'Apostolo, **1 Timoteo 4,8**: «La pietà è utile a tutto, portando con sé la promessa della vita presente come di quella futura». Ed è giusto. Poiché chi è grato di un beneficio merita in qualche modo che tale beneficio gli venga conservato, mentre per l'ingratitude uno merita di perderlo.

Ora, dopo che a Dio, noi dobbiamo il beneficio della vita ai genitori. E così chi onora i genitori merita la conservazione della vita in quanto grato del beneficio, mentre chi non li onora merita di perderla in quanto ingrato. - Siccome però i beni e i mali presenti, come si è detto [I-II, q. 114, a. 10], non cadono sotto il merito o il demerito se non in quanto sono ordinati al premio della vita futura, talora secondo l'occulto giudizio di Dio, il quale mira specialmente a tale premio futuro, alcuni che pure sono riconoscenti verso i genitori hanno una vita breve, mentre altri che sono ingrati verso di essi hanno una vita lunga.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che gli altri sei precetti del decalogo non siano ben formulati. Infatti:

II^a II^a q. 122 a. 6, arg. 1

Per salvarsi non basta non fare del male al prossimo, ma è necessario rendere ad esso ciò che gli è dovuto, secondo l'ammonizione di S. Paolo, **Romani 13,7**: «Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto». Invece negli ultimi sei comandamenti viene proibito soltanto il male inferto al prossimo. Quindi tali precetti non sono ben formulati.

II^a II^a q. 122 a. 6 arg. 2

Nei suddetti comandamenti vengono proibiti l'omicidio, l'adulterio, il furto e la falsa testimonianza. Ma ci sono molti altri danni che si possono arrecare al prossimo, come risulta evidente da quanto sopra [qq. 65 ss.] abbiamo detto. Perciò questi comandamenti non sono ben formulati.

II^a II^a q. 122 a. 6 arg. 3

Il desiderio può indicare due cose:

- **primo**, un atto della volontà, come in quel testo della **Sapienza 6,21**: «Il desiderio della sapienza conduce al regno eterno»;
- **secondo**, un atto della sensualità, come in quel passo di S. **Giacomo 4,1**: «Da che cosa derivano le guerre e le liti che sono in mezzo a voi? Non vengono forse dalle concupiscenze che combattono nelle vostre membra?».

Ora, dai precetti del decalogo non può essere proibita la concupiscenza, o desiderio, della sensualità, perché allora i primi moti della sensualità sarebbero peccati mortali, in quanto contrari a dei precetti del decalogo. E neppure può essere proibito il desiderio della volontà poiché esso è incluso in ogni peccato. Quindi non era giusto inserire nel decalogo due precetti che proibiscono di desiderare.

II^a II^a q. 122 a. 6 arg. 4

L'omicidio è un peccato più grave dell'adulterio e del furto. Ora, nel decalogo non c'è un comandamento che proibisca di desiderare un omicidio. Non era quindi giusto inserirvi dei precetti che proibiscono di desiderare il furto e l'adulterio.

II^a II^a q. 122 a. 6. SED CONTRA:

Basta l'autorità della Scrittura.

II^a II^a q. 122 a. 6. RESPONDEO:

Mediante le parti [potenziali] della giustizia si rende ciò che è dovuto a delle persone determinate verso le quali si hanno degli obblighi speciali; invece mediante la giustizia propriamente detta si rende ciò

che è dovuto comunemente a tutti. E così dopo i tre precetti relativi alla religione, con la quale compiamo i nostri doveri verso Dio, e dopo il quarto, relativo alla pietà, per cui si rende ciò che è dovuto ai genitori e implicitamente a tutte le persone verso cui siamo particolarmente obbligati, era necessario ordinare gli altri comandamenti che riguardano la giustizia propriamente detta, la quale rende ciò che è dovuto indistintamente a tutti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 122 a. 6, ad arg. 1

Un uomo ha il dovere comune e universale di non nuocere ad alcuno. Quindi i precetti negativi, che proibiscono di danneggiare il prossimo, andavano posti nel decalogo, in quanto **doveri universali**. Invece le prestazioni da offrire a vantaggio del prossimo sono diverse secondo le persone. Perciò nel decalogo non si dovevano inserire a tale riguardo dei precetti affermativi.

II^a II^a q. 122 a. 6, ad arg. 2

Tutti gli altri danni che si possono infliggere al prossimo sono riducibili a quelli proibiti da questi comandamenti. Infatti tutti i **danni personali** possono dirsi **inclusi nell'omicidio** come in quello principale. I danni invece che colpiscono i congiunti, specialmente con **atti di libidine**, sono **proibiti assieme all'adulterio**. I **danni alle cose** sono poi tutti proibiti assieme al **furto**. Quelli infine relativi all'uso della parola, come la **maldicenza, la maledizione**, ecc., sono inclusi nella proibizione della **falsa testimonianza**, che più direttamente viola la giustizia.

II^a II^a q. 122 a. 6, ad arg. 3

I comandamenti che proibiscono i desideri o concupiscenze non intendono proibire i moti primi della concupiscenza, che rimangono nell'ambito della sensualità. Proibiscono invece direttamente il consenso della volontà che ha di mira l'opera esterna o il piacere *[riservati ad altri]*.

II^a II^a q. 122 a. 6, ad arg. 4

L'omicidio non è di per sé desiderabile, ma piuttosto è ripugnante, poiché non ha in se stesso l'aspetto di qualche bontà. Invece l'adulterio ha l'aspetto di bene dilettevole, e il furto quello di bene utile. Ora, il bene è desiderabile di per sé. Bisognava quindi proibire con dei precetti speciali i desideri del furto e dell'adulterio, non invece il desiderio dell'omicidio.

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 esime 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.