

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 la 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 fortezza, 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:

II^a II^a 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].

II^a II^a 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.

II^a II^a 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:

II^a II^a 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 pentito.

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 pentito è tenuto a ringraziare più dell'innocente: poiché la grazia a lui data da Dio è offerta con maggiore gratuità: infatti gli venne data la grazia quando era degno di pena. Perciò, sebbene il dono offerto all'innocente considerato in se stesso sia più grande, tuttavia il dono fatto al peccatore penitente è maggiore in rapporto a

lui: come un piccolo dono fatto a un povero può essere maggiore di un 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, **1 Tessalonicesi 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:

IIª IIª 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».

IIª IIª 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.

IIª IIª 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:

IIª IIª 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.

IIª IIª 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: poichè, come dice Aristotele: «l'infinito esula dalla natura del bene». Perciò il compenso della gratitudine non deve sorpassare il beneficio ricevuto.

IIª IIª 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.

IIª IIª 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 beneficiato 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'ingratitude

Questione 107

Proemio

Ed eccoci a esaminare l'**ingratitude**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'ingratitude sia sempre peccato;
2. Se sia un peccato specificamente distinto;
3. Se qualsiasi ingratitude sia peccato mortale;
4. Se essa meriti la cessazione della beneficenza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**ingratitude** 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'ingratitude 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'ingratitude: 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'ingratitude 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'ingratitude è una colpa.

II^a II^a q. 107 a. 1. SED CONTRA:

S. Paolo, **2Timoteo 3,2**, enumera l'ingratitude 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 ingratitude 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'ingratitude, 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'ingratitude 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'ingratitude 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'ingratitude. Quindi l'ingratitude 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'ingratitude 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'ingratitude non è un peccato specificamente distinto.

II^a II^a q. 107 a. 2. SED CONTRA:

L'ingratitude 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'ingratitude 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'ingratitude.**

- Questa però ha diversi gradi secondo l'ordine degli elementi richiesti dalla **gratitudine**:

- + Il primo di essi è che **il beneficiato riconosca il beneficio ricevuto**;
- + il secondo è 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'ingratitude si ha nel **non ricompensare il beneficio ricevuto**;
- + il secondo nel **dissimularlo**, non mostrando di averlo ricevuto;
- + il terzo, che è quello più grave, nel **non riconoscerlo**, o per dimenticanza o per altri

motivi.

- E poiché l'**affermazione contraria** implica la negazione rispettiva,

- + al primo grado dell'ingratitude 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 ingratitude. 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 tralascia non fa peccato mortale. Tuttavia si ha un peccato veniale: poiché ciò deriva da una certa **negligenza**, oppure da una **scarsa inclinazione alla virtù**. 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:

II^a II^a 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.

II^a II^a 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.

II^a II^a 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».

II^a II^a 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:

II^a II^a 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.**

II^a II^a 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.

II^a II^a 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 >> La 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.

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 glielo 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:

IIª IIª 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**.

IIª IIª 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.

IIª IIª 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:

IIª IIª 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 posterì, **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

Scriva **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 posteri 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 forza 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'adequazione, 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:

II^a II^a 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.

II^a II^a 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.

II^a II^a 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:

II^a II^a 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 officiosa 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 ebreë, 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 ebreë non sono come le egiziane: sono piene di vitalità: prima che arrivi presso di loro la levatrice, hanno già partorito!». 20 Dio beneficcò 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.

IIª IIª 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.

IIª IIª 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.

IIª IIª 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

Scrivi **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**».

II^a II^a 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.

II^a II^a 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 pecchino 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

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 Jeur 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 espresse 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 ricorse 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:

Scrive **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 *krìsis* 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.

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 **mancanza 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

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; spaccinata 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 ufficiosa 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

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

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 1; 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

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:

II^a II^a 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».

II^a II^a 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.

II^a II^a 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 contristarla, ma piuttosto attenta alla sua reputazione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'adulazione sia un peccato mortale. Infatti::

II^a II^a 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.

II^a II^a 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

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 beneficiata. 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:

IIª IIª 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.

IIª IIª 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.

IIª IIª 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 2:

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'avaro 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.

IIª IIª 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:

IIª IIª 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.

IIª IIª 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.

IIª IIª 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.

IIª IIª 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.

IIª IIª 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'avar. 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'avarò 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'avarò 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'avarò all'ossesso non perché esso sia tormentato nella carne come quell'indemoniato, ma **per contrapposizione**: **poiché mentre l'indemoniato si spogliava, l'avarò 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'inumanità, 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 tirchio; 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'avarico** 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'avarico 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 **1Timoteo 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'avarico».

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'avarò.
- Secondo, perché, come dice **Aristotele**, «il prodigo è utile a molti» cioè alle persone a cui dà, «mentre l'avarò 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'avarò 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'avarò non dipende dal fatto che l'uno pecca contro se stesso e l'altro contro il prossimo. Infatti **il prodigo pecca contro se stesso** sciupando le proprie sostanze, con le quali deve vivere, **ma pecca anche contro il prossimo**, sciupando i beni con i quali dovrebbe provvedere 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'avarò 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'avarò 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 avarò 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 *epi* 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'onorare 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 sottometeremo 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:

IIª IIª 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.

IIª IIª 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.

IIª IIª 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:

IIª IIª 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.

IIª IIª 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.

IIª IIª 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.

IIª IIª 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.

IIª IIª q. 122 a. 3, arg. 5

I nomi di Dio sono molti. Perciò non bisognava dire indeterminatamente: «Non pronunciare il nome del Signore».

IIª IIª q. 122 a. 3. SED CONTRA:

È sufficiente l'autorità della Scrittura.

IIª IIª 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:

IIª IIª 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.**

IIª IIª 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.

IIª IIª 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, **1Maccabei 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, **1Timoteo 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.

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

Le azioni umane in particolare >> La fortezza >> La fortezza in se stessa

Questione 123

Proemio

Dopo aver esaminato la giustizia, passiamo ora a trattare della virtù della fortezza.

- **Primo, direttamente della fortezza;**

A proposito della fortezza dovremo prendere in esame tre cose:

- **primo, la fortezza medesima;**

- secondo, il suo atto principale cioè il martirio;

- terzo, i vizi contrari.

Sul primo argomento si pongono dodici quesiti:

- **secondo**, delle sue parti;

- **terzo**, del dono corrispondente;

- **quarto**, dei precetti che la riguardano.

1. Se la fortezza sia una virtù;

2. Se sia una virtù specificamente distinta;

3. Se abbia per oggetto il timore e l'audacia;

4. Se abbia per oggetto solo il timore della morte;

5. Se si eserciti solo in guerra;

6. Se resistere sia il suo atto principale;

7. Se agisca per il proprio bene;

8. Se il suo atto implichi un piacere;

9. Se la fortezza si eserciti specialmente nei casi improvvisi;

10. Se nel suo agire si serva dell'ira;

11. Se essa sia una virtù cardinale;

12. Suo confronto con le altre virtù cardinali.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **fortezza** non sia una **virtù**. Infatti:

I^a II^a q. 123 a. 1, arg. 1

L'Apostolo, **2Corinzi 12,9**, afferma: «La virtù ha il suo compimento nella debolezza». Ma la fortezza è incompatibile con la debolezza. Quindi non è una virtù.

II^a II^a q. 123 a. 1, arg. 2

Se lo fosse, essa dovrebbe essere una virtù o teologale, o intellettuale, o morale. Ora, risulta da quanto abbiamo già detto [I-II, q. 57, a. 2; q. 62, a. 3] che la fortezza non è una virtù né teologale, né intellettuale. E neppure pare essere una virtù morale; poiché, come nota il Filosofo, alcuni si dimostrano forti per ignoranza; altri ancora, come i soldati, per esperienza: e questa si riferisce più a un'arte che a una virtù morale; altri invece devono la loro fortezza a qualche passione, p. es. al timore delle minacce o del disonore, oppure all'ira, o alla speranza. Ma una virtù morale non agisce per passione, bensì per spontanea deliberazione, come si è visto in precedenza [I-II, q. 59, a. 1]. Quindi la fortezza non è una virtù.

II^a II^a q. 123 a. 1, arg. 3

Le virtù umane dipendono specialmente dall'anima, essendo esse delle buone qualità dello spirito, come vedemmo sopra [I-II, q. 55, a. 4]. Invece la fortezza dipende dal corpo; o almeno deriva dalla complessione del corpo. Perciò la fortezza non è una virtù.

II^a II^a q. 123 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino enumera la fortezza tra le virtù.

II^a II^a q. 123 a. 1. RESPONDEO:

Secondo il **Filosofo**, «la virtù è quella disposizione che rende buono chi la possiede e l'atto che egli compie»: di conseguenza le virtù umane, di cui ora parliamo, sono le disposizioni che rendono buono un uomo e buoni gli atti che egli compie. Ora, la bontà di un uomo consiste nell'essere conforme alla ragione, come dice **Dionigi**. Perciò le virtù umane hanno il compito di rendere conformi alla ragione l'uomo e i suoi atti. - Ora, ciò può avvenire in tre modi:

- **Primo**, rettificando la ragione stessa: il che si ottiene mediante le virtù intellettuali [*sapienza, scienza, intelletto, prudenza, arte*].
- **Secondo**, portando la rettitudine della ragione nei rapporti umani: e ciò si ha mediante la giustizia.
- **Terzo**, togliendo gli ostacoli all'attuazione di tale rettitudine. - Ora, la volontà umana trova due ostacoli nel seguire la rettitudine della ragione.

- **Primo**, per il fatto che essa viene attratta da cose dilettevoli a compiere atti diversi da quelli richiesti dalla rettitudine della ragione: e tale ostacolo viene rimosso dalla virtù della temperanza.

- **Secondo**, per il fatto che la volontà si allontana da quanto è conforme alla ragione per qualcosa di difficile che incombe. E per togliere questo ostacolo si richiede la fortezza dell'animo, in modo che si possa resistere a tali obiezioni: come si richiede la forza, ossia il vigore del corpo, per superare e respingere il male fisico. È quindi evidente che la fortezza è una virtù, in quanto rende l'agire dell'uomo conforme alla ragione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 123 a. 1, ad arg. 1

Le virtù dell'anima non hanno il loro compimento nella debolezza dell'anima, bensì in quella del corpo, di cui l'Apostolo parlava. Anzi, è proprio della **fortezza d'animo** sopportare coraggiosamente la **debolezza della carne**: il che appartiene alla virtù della **pazienza**, o della **fortezza**. Il riconoscimento poi della propria debolezza è proprio dell'**umiltà**.

II^a II^a q. 123 a. 1, ad arg. 2

Può capitare che alcuni compiano gli atti esterni di una virtù senza essere virtuosi, ma in quanto mossi da altre cause. Per cui il Filosofo parla di cinque modi in cui si può essere forti solo apparentemente, in quanto cioè si compiono degli atti di forza senza avere questa virtù. Il che può avvenire in tre modi:

- **Primo**, perché uno affronta le cose difficili come se fossero facili.

* Ora, talvolta ciò è dovuto all'**ignoranza**: cioè al fatto che uno non percepisce la gravità del pericolo.

* Talora invece è dovuto al fatto che uno ha **molta fiducia di superarle**: come capita a chi è sfuggito spesso ai pericoli.

* Altre volte infine ciò è dovuto a una particolare **perizia**, o al **mestiere**, come avviene nel caso dei soldati, i quali per la propria abilità nel maneggio delle armi non considerano gravi i pericoli della guerra, pensando di potersi difendere da essi col proprio mestiere; come dice anche Vegezio: «Nessuno teme di fare ciò che crede di avere bene imparato».

- **Secondo**, uno può compiere degli atti di forza senza la virtù **per l'impulso di una passione**: cioè o per **un dolore che vuole allontanare**, o per **l'ira**.

- **Terzo**, perché mosso da una libera scelta non già del debito fine, ma di un qualche **vantaggio temporale**, come ad es. della gloria, del piacere, o del guadagno; oppure perché desidera evitare dei danni, come il disonore, la sofferenza o altre disgrazie.

II^a II^a q. 123 a. 1, ad arg. 3

La forza dell'anima che è una virtù deriva il suo nome da un'**analogia con la forza fisica**, come si è visto [nel corpo]. Tuttavia il fatto che uno vi sia inclinato dalla propria **complexione naturale** non esclude la virtù, come si è detto *[I-II, q. 63, a. 1]*.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **fortezza** non sia una **virtù specificamente distinta**. Infatti:

II^a II^a q. 123 a. 2, arg. 1

Nella Scrittura, **Sapienza 8,7**, si legge che la sapienza «insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la virtù»: e qui virtù sta per forza. Quindi dal momento che il termine virtù è comune a tutte le virtù, è chiaro che la forza è una virtù generale.

IIª IIª q. 123 a. 2, arg. 2

S. Ambrogio ha scritto: «Le anime grandi sono dotate di forza, la quale da sola difende la bellezza di tutte le virtù, custodendo la giustizia e combattendo con una guerra implacabile tutti i vizi. Instancabile nelle fatiche, coraggiosa nei pericoli, insensibile ai piaceri, essa schiva l'avarizia come una debolezza che toglie vigore alla virtù». E continua parlando degli altri vizi. Ora, tutto ciò non può appartenere ad alcuna virtù specifica. Quindi la forza non è una virtù specificamente distinta.

IIª IIª q. 123 a. 2, arg. 3

Il nome «*forza*» pare derivare da «*fermezza*». Ora, il comportamento fermo appartiene a tutte le virtù umane, come dice Aristotele. Quindi la forza è una virtù generale.

IIª IIª q. 123 a. 2. SED CONTRA:

S. Gregorio la enumera fra le altre virtù.

IIª IIª q. 123 a. 2. RESPONDEO:

Come si è detto in precedenza [*I-II, q. 61, aa. 3, 4*], il termine «forza» può essere preso in due sensi:

- **Primo**, in quanto implica una certa **fermezza d'animo**. E in questo senso la forza è una **virtù generale**, o piuttosto una condizione di tutte le virtù: poiché, come nota il **Filosofo**, per la virtù si richiede fermezza e tenacia nell'agire.

- **Secondo**, la forza può essere presa nel senso di fermezza d'animo nel sopportare e **nell'affrontare circostanze in cui è sommamente difficile** rimanere fermi, come accade in certi pericoli più gravi. Per cui **Cicerone** afferma che «la forza consiste in un deliberato esporsi a pericoli e disagi» Quindi la forza in questo senso è una **virtù specifica**, avendo una propria **materia determinata**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 123 a. 2, ad arg. 1

Il termine «virtù», come dice Aristotele, sta a indicare il grado massimo di una potenza. Ora, come egli insegna, la potenza di ordine fisico può concretarsi: primo, nella facoltà di resistere agli agenti disgregatori; secondo, nel principio dell'attività. E poiché quest'ultima accezione è più comune, il termine virtù inteso quale grado massimo di una tale potenza sta a indicare qualcosa di generico: infatti la virtù presa in senso generico non è altro che «un abito col quale uno è in grado di ben operare». Invece l'altro aspetto sotto cui si concreta il grado massimo di una potenza è qualcosa di più particolare, e viene attribuito a una virtù specifica, cioè alla forza, che ha il compito di resistere tenacemente a ogni assalto.

II^a II^a q. 123 a. 2, ad arg. 2

S. Ambrogio prende la fortezza in senso lato, in quanto implica fermezza d'animo contro ogni tipo di obiezioni. - Tuttavia la fortezza, anche come virtù speciale avente una sua determinata materia, aiuta a resistere all'assalto di tutti i vizi. Infatti chi è capace di resistere nelle cose più difficili, logicamente è capace di farlo anche nelle meno difficili.

II^a II^a q. 123 a. 2, ad arg. 3

L'obiezione si limita a considerare la fortezza intesa nella sua prima accezione.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la fortezza non abbia per oggetto il timore e l'audacia. Infatti:

II^a II^a q. 123 a. 3, arg. 1

S. Gregorio scrive: «La fortezza dei giusti consiste nel vincere la carne, nel contrariare le proprie voglie, nell'uccidere i piaceri della vita presente». Quindi la fortezza ha di mira più il piacere che non il timore e l'audacia.

II^a II^a q. 123 a. 3, arg. 2

Cicerone afferma che la fortezza ha il compito di esporsi ai pericoli e ai disagi. Ora, ciò non riguarda le passioni del timore e dell'audacia, bensì gli atti umani più faticosi, o le imprese esterne più rischiose. Quindi la fortezza non ha per oggetto il timore e l'audacia.

II^a II^a q. 123 a. 3, arg. 3

Al timore non si contrappone solo l'audacia, ma anche la speranza, come si è visto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 23, a. 2; q. 45, a. 1, ad 2]. Quindi la fortezza non deve riguardare più l'audacia che la speranza.

II^a II^a q. 123 a. 3. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che «la fortezza ha per oggetto il timore e l'audacia».

II^a II^a q. 123 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già detto [a. 1], la virtù della fortezza ha il compito di togliere gli ostacoli che impediscono alla volontà di seguire la ragione. Ora, ritrarsi di fronte a una obiezione è proprio del timore, il quale, come si è detto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 41, a. 2], implica una fuga dinanzi a un male arduo. Quindi la fortezza ha principalmente di mira il **timore di cose difficili**, capaci di ritrarre la volontà dal seguire la ragione. - D'altra parte non basta sopportare con fermezza la spinta di tali obiezioni reprimendo il timore, ma bisogna anche affrontarle con moderazione: nei casi cioè in cui è necessario eliminarle, per la sicurezza

futura. E questo è proprio dell'audacia. Quindi la fortezza ha per oggetto il timore e l'audacia, reprimendo il primo e moderando la seconda.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 123 a. 3, ad arg. 1

S. Gregorio nel testo citato parla della fortezza dei giusti quale condizione comune di tutte le virtù. Infatti egli premette alcune considerazioni riguardanti la **temperanza**, come si è visto, e poi aggiunge quanto appartiene propriamente alla fortezza in quanto è una virtù specifica, cioè: «amare i disagi di questo mondo per la ricompensa eterna».

II^a II^a q. 123 a. 3, ad arg. 2

I pericoli e i disagi non allontanano la volontà dalla via della ragione se non in quanto sono temuti. Per cui è necessario che la fortezza abbia di mira direttamente il timore e l'audacia, e indirettamente i pericoli e i disagi, quali oggetti di tali passioni.

II^a II^a q. 123 a. 3, ad arg. 3

La **speranza** si contrappone al **timore** a motivo dell'oggetto: poiché l'oggetto della speranza è il **bene**, mentre l'oggetto del timore è il **male**. L'**audacia** invece ha lo **stesso oggetto**, e si contrappone al timore poiché essa lo **affronta** mentre l'altro lo **fugge**, come si è visto [l. cit. nell'ob.]. E poiché la fortezza, stando alla definizione di **Cicerone**, ha per oggetto il male, cioè le calamità temporali che ritraggono dalla virtù, è chiaro che la fortezza ha per oggetto propriamente il timore e l'audacia, e non già la speranza, se non in quanto è connessa con l'audacia, come si è accennato sopra [I-II, q. 45, a. 2].

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la fortezza non abbia per oggetto solo i pericoli di morte. Infatti:

II^a II^a q. 123 a. 4, arg. 1

S. Agostino afferma che la fortezza è «un amore che sopporta facilmente ogni cosa per l'oggetto amato». E altrove insegna che la fortezza è «un amore che non si lascia intimorire dalla morte né da alcuna contrarietà». Dunque la fortezza non ha di mira solo i pericoli di morte, ma tutte le avversità.

II^a II^a q. 123 a. 4, arg. 2

Tutte le passioni devono essere portate al giusto mezzo da qualche virtù. Ora, non esiste una virtù che abbia il compito di stabilire nel giusto mezzo gli altri timori. Perciò la fortezza non ha per oggetto solo il timore della morte, ma anche gli altri timori.

II^a II^a q. 123 a. 4, arg. 3

Nessuna virtù si colloca agli estremi. Ma il timore della morte è un estremo, trattandosi, come dice Aristotele, del timore più grave. Quindi la fortezza non ha di mira il timore della morte.

II^a II^a q. 123 a. 4. SED CONTRA:

Andronico afferma che «la fortezza è una virtù dell'irascibile che non si lascia facilmente spaventare dal timore della morte».

II^a II^a q. 123 a. 4. RESPONDEO:

È proprio della fortezza, come si è visto [a.3], impedire che la volontà si ritragga dal bene di ordine razionale per timore di un male fisico. Ora, tale bene va difeso con fermezza contro qualsiasi male: poiché nessun bene fisico può reggerne il confronto. È quindi necessario che la fortezza d'animo consista nella virtù che mantiene ferma la volontà dell'uomo nel bene di ordine razionale contro i più gravi mali: poiché chi sta fermo contro i mali più gravi, è logico che stia fermo anche di fronte ai mali minori, mentre non è vero l'opposto. Inoltre è caratteristico della virtù come tale il tendere al massimo in ogni cosa. Ora, ciò che è temibile al massimo fra tutti i mali temporali è la morte, che toglie tutti i beni materiali. Per cui **S. Agostino** afferma che «il legame del corpo per non essere scosso e tormentato ispira il timore della pena e del dolore, e per non essere eliminato o distrutto turba l'anima col timore della morte». Per cui la virtù della fortezza ha per oggetto il timore dei pericoli di morte.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 123 a. 4, ad arg. 1

La fortezza serve a comportarsi bene in tutte le avversità. Un uomo però non viene detto forte puramente e semplicemente perché sopporta delle avversità qualsiasi, ma solo perché sopporta i mali più gravi. Per la resistenza nelle altre avversità si dice invece che uno è forte in senso relativo.

II^a II^a q. 123 a. 4, ad arg. 2

Siccome il timore nasce dall'amore, ne segue che ogni virtù che modera l'amore di qualche bene, indirettamente modera anche il timore del male contrario. Come la liberalità, che modera l'amore delle ricchezze, modera anche il timore della loro perdita. E lo stesso si dica della temperanza e delle altre virtù. Ora, l'amare la propria vita è una cosa naturale. È quindi necessario che vi sia una virtù speciale per moderare il timore della morte.

II^a II^a q. 123 a. 4, ad arg. 3

Nel caso delle virtù, **gli estremi sono gli eccessi che si allontanano dalla retta ragione.** Se quindi uno sopporta dei pericoli estremi seguendo la ragione, non vi è nulla in lui che sia contrario alla virtù.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **fortezza** non si eserciti propriamente nei pericoli di morte dovuti alla **guerra**. Infatti:

II^a II^a q. 123 a. 5, arg. 1

La virtù per cui principalmente sono lodati i martiri è la fortezza. Ma i **martiri** non sono lodati per delle gesta guerresche. Quindi la fortezza non si esercita propriamente nei pericoli di morte che si incontrano in guerra.

II^a II^a q. 123 a. 5, arg. 2

S. Ambrogio afferma che «la fortezza si divide in fatti guerreschi e domestici». E anche **Cicerone** ha scritto: «Sebbene molti pensino che le imprese di guerra siano superiori alle imprese civili, tale opinione va corretta: se vogliamo giudicare con verità, dobbiamo ritenere che ci furono molte imprese civili superiori a quelle guerresche». Ora, la fortezza più eccellente si esercita nelle imprese più importanti. Quindi la fortezza non si esercita specialmente di fronte alla morte sul campo di battaglia.

II^a II^a q. 123 a. 5, arg. 3

La guerra è ordinata a conservare la pace temporale dello stato: dice infatti **S. Agostino** che «le guerre si fanno per conseguire la pace». Ora, non pare giusto che uno si esponga a dei pericoli di morte per la pace temporale dello stato: poiché tale pace è occasione di molte sregolatezze. Quindi la virtù della fortezza non va esercitata nei pericoli di morte che capitano in guerra.

II^a II^a q. 123 a. 5. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che la fortezza si esercita soprattutto di fronte alla morte in combattimento.

II^a II^a q. 123 a. 5. RESPONDEO:

La fortezza, come si è visto [a.4], rende fermo l'animo umano di fronte ai più gravi pericoli, che sono i pericoli di morte. Ma essendo essa una virtù, e come tale dovendo sempre tendere al bene, è chiaro che se l'uomo forte non indietreggia di fronte ai pericoli mortali, è al fine di raggiungere un bene. Ora, i pericoli di morte dovuti alle **malattie**, a una **tempesta** di mare, all'incursione di **briganti** o ad altre cause del genere non incombono su una persona perché questa tenta di conseguire un bene. Invece i pericoli di morte ai quali uno è esposto in guerra minacciano direttamente l'uomo **a causa di un bene**: cioè per il fatto che egli **difende in una guerra giusta il bene comune**. - Ora, ci sono due tipi di guerra giusta:

- **Primo**, la **guerra collettiva**, nella quale si combatte in campo di battaglia.

- **Secondo**, la **guerra privata**, o particolare: p. es. quando un giudice, o anche una persona privata, non abbandona la sentenza giusta per il timore della spada o di qualsiasi altro pericolo, per quanto mortale. Perciò la fortezza ha il compito di dare fermezza d'animo non solo contro

i pericoli di morte che minacciano in una guerra collettiva, ma anche contro quelli che minacciano in un combattimento privato, che possiamo chiamare col termine generico di guerra. E in questo senso dobbiamo riconoscere che la fortezza si esercita propriamente nei pericoli di morte dovuti alla guerra. Tuttavia i forti sanno affrontare anche i pericoli di morte di qualsiasi altro genere; specialmente se pensiamo che si può affrontare per la virtù qualsiasi genere di morte: come quando uno non rifiuta l'assistenza a un amico infermo per paura di un **contagio mortale**, oppure quando non si astiene dal mettersi in viaggio per delle opere pie per paura del naufragio o dei briganti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 123 a. 5, ad arg. 1

I martiri sostengono dei combattimenti personali **per il sommo bene che è Dio**, per cui la loro fortezza è esaltata sopra ogni altra. Né essa è diversa dalla fortezza relativa ai pericoli della guerra. Dei martiri infatti si dice, **Ebrei 11,34** che «**divennero forti in guerra**».

II^a II^a q. 123 a. 5, ad arg. 2

Le imprese domestiche o civili si contrappongono a quelle collettive. Tuttavia anche nelle vicende domestiche o civili possono verificarsi dei pericoli di morte a motivo di certe ostilità, che sono come delle **guerre particolari**. Quindi anche in esse si può esercitare la fortezza in senso proprio.

II^a II^a q. 123 a. 5, ad arg. 3

La pace dello stato di per sé è una cosa buona, e non è resa cattiva dal fatto che alcuni ne abusano. Infatti ci sono molti altri che ne usano bene; e d'altra parte con essa si evitano omicidi e sacrilegi, cioè mali assai peggiori di quelli a cui essa può dare occasione, e che appartengono soprattutto ai vizi della carne.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che il **resistere** non sia l'**atto principale della fortezza**. Infatti:

II^a II^a q. 123 a. 6, arg. 1

«La virtù», come dice il **Filosofo**, «ha di mira il difficile e il bene». Ma affrontare è più difficile che resistere. Quindi il resistere non è l'atto principale della fortezza.

II^a II^a q. 123 a. 6 arg. 2

È indice di maggiore potenza la capacità di agire su di un altro che non la semplice immutabilità di fronte a lui. Ora, l'aggreddire è un agire su altri, mentre il resistere è un rimanere immobili. Siccome quindi la **fortezza** indica la **potenza allo stato perfetto**, è chiaro che la fortezza ha più il compito di aggreddire che quello di resistere.

II^a II^a q. 123 a. 6 arg. 3

È più distante da uno dei contrari il contrario opposto che non la sua semplice negazione. Ora, chi resiste si limita a non temere. Invece chi aggredisce fa il contrario di chi teme, poiché affronta il pericolo. Ora, siccome la fortezza distoglie l'animo dal timore nel modo più perfetto, è evidente che essa ha più il compito di aggredire che quello di resistere.

II^a II^a q. 123 a. 6. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che «gli uomini sono denominati forti specialmente quando resistono al dolore».

II^a II^a q. 123 a. 6. RESPONDEO:

Da quanto abbiamo già detto [a. 3] e dalle parole di Aristotele risulta chiaro **che la fortezza mira più a reprimere il timore che a moderare l'audacia**. Infatti è più difficile la prima cosa che la seconda: poiché il **pericolo**, che è l'oggetto del timore e dell'audacia, costituisce di per sé un **freno per l'audacia**, mentre **accresce il timore**. Ora, l'atto dell'aggredire appartiene alla fortezza quale moderatrice dell'audacia, mentre il resistere consegue alla repressione del timore. **Quindi l'atto principale della fortezza non è l'aggredire, ma il resistere, cioè il restare fermi nei pericoli.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 123 a. 6, ad arg. 1

Resistere è più difficile che aggredire, per tre motivi:

- **Primo**, perché il **resistere si contrappone alla prepotenza di uno più forte**, mentre chi aggredisce si mette in una **posizione di vantaggio e di forza**. Ora, è più difficile combattere contro i più forti che contro i più deboli.
- **Secondo**, perché chi **resiste sente già i pericoli come imminenti**, mentre chi aggredisce li considera come futuri. Ora, è più difficile non lasciarsi smuovere dalle cose presenti che da quelle future.
- **Terzo**, perché il **resistere implica una certa durata di tempo**, mentre uno può aggredire con un moto repentino. Ora, è più difficile rimanere immobili a lungo che muoversi con un **moto repentino verso qualcosa di arduo**. Infatti il **Filosofo** afferma che alcuni «sono temerari prima del pericolo, ma quando questo incombe defezionano; invece i forti agiscono in modo contrario».

II^a II^a q. 123 a. 6, ad arg. 2

La resistenza implica una certa passione del corpo, ma insieme **un'azione dell'anima che aderisce al bene con grandissima tenacia**; dal che deriva che non si ceda alla sofferenza fisica già imminente. **Ora, nelle virtù ciò che importa non è il corpo, ma l'anima.**

II^a II^a q. 123 a. 6, ad arg. 3

Chi resiste non teme pur essendo già presente la causa del timore; invece chi aggredisce non ha così presente il pericolo.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il forte non agisca per il bene della propria virtù. Infatti:

I^a II^a q. 123 a. 7, arg. 1

Sebbene nell'agire il fine sia il primo nell'intenzione, tuttavia è l'ultimo nell'esecuzione. Ora, l'atto della fortezza nell'esecuzione è posteriore all'abito stesso di questa virtù. Quindi non è possibile che l'uomo forte agisca per il bene del proprio abito.

II^a II^a q. 123 a. 7, arg. 2

S. Agostino scrive: «Alcuni cercano di persuaderci che le virtù da noi amate per la sola beatitudine devono essere amate per se stesse in modo da non amare la beatitudine. Ma così facendo noi cessiamo dall'amare le virtù medesime, dal momento che non amiamo l'unico motivo per cui le possiamo amare». Ora, anche la fortezza è una virtù. Quindi l'atto della fortezza non va indirizzato a tale virtù, ma alla beatitudine.

II^a II^a q. 123 a. 7, arg. 3

S. Agostino insegna che la fortezza «è un amore che tutto sopporta facilmente per Dio». Ora, Dio non è l'abito della fortezza, ma qualcosa di più eccellente, dovendo il fine essere sempre superiore ai mezzi. Quindi l'uomo forte non agisce per il bene della propria virtù.

II^a II^a q. 123 a. 7. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che «per l'uomo forte il bene è la fortezza, e tale è il suo fine».

II^a II^a q. 123 a. 7. RESPONDEO:

Il fine è di due specie: cioè prossimo e remoto.

- Il **fine prossimo** di qualsiasi agente è l'imprimere in altri soggetti una somiglianza della propria forma: come il fine del fuoco è riscaldare, e il fine del costruttore è produrre una somiglianza della propria arte nella materia.

- Invece qualsiasi bene che da ciò deriva, se è voluto, può considerarsi **fine remoto** dell'agente. Ora, come nel campo dell'operabile la materia viene organizzata dall'arte, così anche nel campo dell'agibile gli atti umani sono ordinati dalla prudenza. Perciò dobbiamo concludere che il forte mira come a suo **fine prossimo a esprimere nell'atto la somiglianza della propria virtù**: intende infatti agire secondo la convenienza del proprio abito. Invece il suo **fine remoto è la beatitudine, cioè Dio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 123 a. 7, ad arg. 1

Il **fine** che il forte si propone non è l'abito in se stesso, ma in quanto è espresso nei suoi **atti**.

II^a II^a q. 123 a. 7, ad arg. 2 e 3

Queste due obiezioni valgono se parliamo del fine ultimo.

ARTICOLO 8

VIDETUR che il forte **provi piacere nel proprio atto**. Infatti:

II^a II^a q. 123 a. 8, arg. 1

Il piacere, al dire di **Aristotele**, consiste in «un atto connaturale al proprio abito compiuto senza impedimenti». Ma l'atto dell'uomo forte deriva da un abito, il quale agisce come una seconda natura. Quindi chi è coraggioso prova piacere nel proprio atto.

II^a II^a q. 123 a. 8, arg. 2

Nel commentare quel testo di S. Paolo, **Galati 5,22**: «Frutto dello Spirito è carità, gioia, pace», **S. Ambrogio** afferma che gli atti virtuosi sono chiamati frutti poiché «ristorano l'anima dell'uomo con una gioia pura e santa». Ora, il coraggioso compie atti di virtù [cioè di forza]. Quindi egli prova gioia nel proprio atto.

II^a II^a q. 123 a. 8, arg. 3

Ciò che è più debole è vinto da ciò che è più forte. Ma il coraggioso ama il bene morale più del proprio corpo, che è da lui esposto ai pericoli di morte. Quindi il gusto del bene morale toglie il dolore fisico. E così egli agisce con pieno diletto.

II^a II^a q. 123 a. 8. **SED CONTRA:**

Il Filosofo insegna che nel suo agire l'uomo coraggioso «non pare avere nulla di piacevole».

II^a II^a q. 123 a. 8. **RESPONDEO:**

Come si è detto nel trattato sulle passioni *[I-II, q. 31, a. 3]*, ci sono due tipi di godimento:

- **il primo corporale**, che deriva dal **senso del tatto**;

- **il secondo spirituale**, che deriva dalla conoscenza dell'anima. Ed è quest'ultimo che propriamente accompagna le azioni virtuose, **in quanto in esse viene percepito il bene di ordine razionale**. Ora, l'atto principale della forza è il resistere, cioè il sopportare delle prove dolorose secondo l'apprensione dell'anima, come la perdita della vita fisica (che l'uomo virtuoso ama, non solo perché è un bene naturale, ma anche perché è indispensabile per

l'esercizio delle virtù), e quanto ad essa si riconnette; come pure il sopportare dei dolori fisici, ad es. ferite e flagelli. Quindi il forte da una parte, cioè secondo il godimento spirituale, **ha ciò di cui rallegrarsi**, vale a dire il compimento dell'atto virtuoso e la prospettiva del fine; dall'altra invece **ha di che dolersi**, sia spiritualmente, nel considerare la perdita della propria vita, sia corporalmente. Da cui le parole di Eleazaro, **2Maccabei 6,30**: «**Io soffro nel corpo atroci dolori, ma nell'anima sopporto volentieri tutto questo per il tuo timore**». Ora, il dolore sensibile del corpo impedisce di sentire il godimento spirituale della virtù, a meno che la sovrabbondanza della divina grazia non sollevi l'anima alle cose di Dio, dove essa trova la sua gioia, più fortemente di quanto essa sia afflitta dai dolori del corpo: come si legge nella **Legenda aurea di S. Tiburzio il quale, camminando a piedi nudi sui carboni ardenti, disse che gli pareva di camminare su petali di rose**. Tuttavia la virtù della fortezza fa sì che la **ragione non venga sopraffatta dai dolori fisici**. Il godimento della virtù vince poi la tristezza sensibile: inquantoché uno preferisce la virtù alla vita corporale e ai beni annessi. Perciò il **Filosofo** afferma che «dall'uomo forte non si richiede che goda come se sentisse piacere, ma basta che non si abbandoni alla tristezza».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 123 a. 8, ad arg. 1

L'intensità di un atto o di una passione che si produce in una potenza ostacola le altre potenze nell'esercizio dei loro atti. Perciò **il dolore dei sensi può impedire alla mente dell'uomo forte di provare piacere nella propria operazione**.

II^a II^a q. 123 a. 8, ad arg. 2

Le azioni virtuose sono piacevoli specialmente in vista del fine, ma possono essere mortificanti per la loro natura. E ciò si verifica soprattutto nella fortezza. Da cui le parole del **Filosofo**, il quale afferma che «non in tutte le virtù l'operazione è piacevole, se non in quanto essa raggiunge il fine».

II^a II^a q. 123 a. 8, ad arg. 3

Nell'uomo forte il dolore sensibile è vinto dal diletto della virtù. Siccome però il dolore del corpo è percepito più intensamente nella sensibilità, e la conoscenza sensitiva è per l'uomo più manifesta, è chiaro che per la gravità del dolore fisico il diletto spirituale, che ha per oggetto il fine della virtù, quasi svanisce.

ARTICOLO 9:

VIDETUR Pare che la fortezza non si eserciti specialmente nei **casi improvvisi**. Infatti:

II^a II^a q. 123 a. 9, arg. 1

I casi improvvisi si identificano con gli imprevisti. Ora, **Cicerone** afferma che «la fortezza è l'accettazione e la sopportazione **cosciente** dei pericoli e degli affanni». Quindi la fortezza non può esercitarsi soprattutto nei casi improvvisi.

II^a II^a q. 123 a. 9, arg. 2

S. Ambrogio afferma: «È proprio del coraggioso, quando un pericolo minaccia, di non chiudere gli occhi, ma di guardare innanzi, andando incontro al futuro quasi esplorandolo dall'osservatorio della mente, per non dover dire in seguito: Mi è capitato questo perché non pensavo che potesse succedere». Ma nei fatti repentini non si può prevedere il futuro: quindi la fortezza non si esercita specialmente in questi casi.

II^a II^a q. 123 a. 9, arg. 3

Il Filosofo afferma che «il coraggioso ha buona speranza». Ma la speranza attende qualcosa nel futuro: il che è incompatibile con i casi improvvisi. Quindi l'esercizio principale della fortezza non si ha in questi casi.

II^a II^a q. 123 a. 9. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che «la fortezza ha per oggetto specialmente i pericoli di morte che capitano all'improvviso».

II^a II^a q. 123 a. 9. RESPONDEO:

Nell'esercizio della fortezza si possono considerare due cose:

- **Primo**, l'inclinazione e la scelta della virtù. E da questo lato la fortezza non riguarda i casi improvvisi. Infatti l'uomo coraggioso preferisce premeditare i pericoli che possono capitare, per poter resistere ad essi o sopportarli più facilmente: poiché, come dice **S. Gregorio**, «le frecce previste feriscono meno facilmente»; e così anche noi sopportiamo con più facilità i mali del mondo se ci premuniamo con lo scudo della provvidenza».

- **Secondo**, nell'esercizio della fortezza si può considerare la manifestazione dell'abito virtuoso. E da questo lato la fortezza si mostra specialmente nei casi repentini: poiché, secondo il **Filosofo**, «nei pericoli improvvisi si manifesta in modo tutto particolare l'abito della fortezza». Infatti l'abito agisce come una seconda natura. Per cui il fatto di compiere senza premeditazione atti virtuosi quando un pericolo improvviso costringe ad agire mostra nel modo più evidente che l'abito della fortezza è ben radicato nell'anima. Invece anche chi non ha ancora l'abito della fortezza può predisporre l'animo ad affrontare i pericoli premeditandoli a lungo. E di questa premeditazione si serve anche l'uomo forte, quando ne ha il tempo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte le obiezioni.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che l'uomo forte nel suo agire non **possa servirsi dell'ira**. Infatti:

II^a II^a q. 123 a. 10, arg. 1

Nessuno deve prendere come strumento del proprio agire una cosa di cui non può fare uso a suo piacimento. Ora, l'uomo non può servirsi dell'ira a suo piacimento, in modo da assumerla e deporla a volontà: poiché, come dice **il Filosofo**, quando una passione corporale è **scatenata** non si acquieta subito come uno vuole. Quindi il forte non deve servirsi dell'ira nel proprio atto.

II^a II^a q. 123 a. 10, arg. 2

Chi può compiere un'azione da solo non deve cercare l'aiuto di cose **più deboli e più imperfette**. Ora, la ragione basta da sola a compiere gli atti della fortezza, mentre l'ira ne è incapace. **Scriv**e infatti **Seneca**: «La ragione basta non soltanto a prevedere, ma anche a compiere le cose da fare. E che c'è di più stolto che chiedere soccorso alla collera? Non è come se la stabilità chiedesse aiuto all'incertezza, la fedeltà all'infedeltà, la sanità alla malattia?». Quindi la fortezza non deve servirsi dell'ira.

II^a II^a q. 123 a. 10, arg. 3

Se è vero che alcuni a motivo dell'ira compiono con più veemenza degli atti di fortezza, è anche vero che altri lo fanno per il dolore, o per la concupiscenza. Infatti **il Filosofo fa osservare che** «le belve sono spinte ad affrontare i pericoli dalla **tristezza o dal dolore**, e gli adulteri compiono molte imprese temerarie a motivo della **concupiscenza**». Ma **la fortezza non si serve nel proprio atto né del dolore, né della concupiscenza. Quindi per lo stesso motivo non deve servirsi dell'ira.**

II^a II^a q. 123 a. 10. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che «il furore aiuta i forti».

II^a II^a q. 123 a. 10. RESPONDEO:

Come si è già notato [*I-II, q. 24, a. 2*], a proposito dell'ira e delle altre passioni i Peripatetici e gli Stoici espressero opinioni diverse. Infatti, gli Stoici escludevano l'ira e tutte le altre passioni dall'animo del sapiente, ossia del virtuoso. Invece **i Peripatetici, guidati da Aristotele, attribuivano alle persone virtuose l'ira e le altre passioni, però moderate dalla ragione**. E forse può darsi che in sostanza non ci fosse divergenza, ma solo un diverso modo di esprimersi. Infatti i Peripatetici chiamavano passioni, come si è visto, tutti i moti dell'appetito sensitivo, buoni o cattivi; e poiché l'appetito sensitivo si muove sotto il comando della ragione per cooperare ad agire con maggiore prontezza, essi ritenevano che le persone virtuose dovessero servirsi delle passioni, moderate dal comando della ragione. Invece **gli Stoici chiamavano passioni certi affetti disordinati dell'appetito sensitivo** (che denominavano malattie o morbi), e quindi le escludevano del tutto dalla virtù. **Così dunque il forte nel suo agire si serve dell'ira, però di quella moderata, non già di quella sregolata.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 123 a. 10, ad arg. 1

L'ira moderata è soggetta al comando della **ragione**, per cui uno può servirsene come vuole; non è così invece per l'ira sregolata.

II^a II^a q. 123 a. 10, ad arg. 2

La **ragione** non **si serve dell'ira nel suo atto** per averne un aiuto, ma perché si serve dell'appetito sensitivo come di uno strumento, come si serve anche delle membra del corpo. **E non c'è nulla di strano se lo strumento è più imperfetto dell'agente principale**: ad es. se **il martello è più imperfetto del fabbro**. Seneca poi era uno Stoico, e pronunzia le parole riferite espressamente contro Aristotele.

II^a II^a q. 123 a. 10, ad arg. 3

Avendo **la fortezza**, come si è visto [*aa. 3, 6*], due atti, cioè il resistere e l'aggredire, essa **non si serve dell'ira nel resistere**, poiché tale atto è compiuto direttamente dalla ragione, ma **nell'aggredire**. E in tale atto la ragione si serve più dell'ira che delle altre passioni inquantoché è proprio dell'ira scagliarsi contro ciò che rattrista, per cui nell'aggredire essa **coopera direttamente con la fortezza**. Invece **la passione della tristezza o dolore** di per sé soccombe sotto il male, e solo indirettamente aiuta ad aggredire: o in quanto il dolore, come si è detto sopra [*I-II, q. 47, a. 3*], è causa dell'ira, oppure perché uno si espone al pericolo per liberarsi dal dolore. Parimenti anche la **concupiscenza**, di per sé, **tende al bene dilettevole** [cioè al piacere], **a cui per natura sua ripugna l'affrontare i pericoli**; tuttavia in certi casi essa coopera indirettamente ad affrontarli nel senso che uno preferisce esporsi al pericolo piuttosto che rinunciare al piacere. Per cui il Filosofo afferma che fra tutti gli atti di fortezza derivanti dalle passioni «il più naturale è quello che nasce dall'ira; e se la fortezza che ne deriva è deliberata e ordinata al debito fine, essa diventa una vera virtù».

ARTICOLO 11

VIDETUR che la fortezza non sia una **virtù cardinale**. Infatti:

II^a II^a q. 123 a. 11, arg. 1

Come si è già notato [*a. prec., ad 3*], **l'ira** ha la più grande affinità con la fortezza. Ma l'ira non è tra le passioni principali; e neppure **l'audacia**, che è un elemento della fortezza. **Quindi neppure la fortezza deve essere posta fra le virtù cardinali**.

II^a II^a q. 123 a. 11 arg. 2

La virtù è ordinata al bene. Invece la fortezza non è ordinata direttamente al bene, ma piuttosto al male, cioè ad affrontare pericoli e disagi, come fa notare Cicerone. Quindi la fortezza non è una virtù cardinale.

II^a II^a q. 123 a. 11, arg. 3

Una virtù cardinale deve interessarsi di cose intorno alle quali si impernia principalmente la vita umana: come l'uscio si impernia attorno al suo cardine. **Ora, la fortezza ha per oggetto i**

pericoli di morte, che capitano raramente nella vita umana. Quindi la fortezza non può essere considerata una virtù cardinale, o principale.

II^a II^a q. 123 a. 11 SED CONTRA:

S. Gregorio, **S. Ambrogio** e **S. Agostino** enumerano la fortezza tra le quattro virtù cardinali, o principali.

II^a II^a q. 123 a. 11. RESPONDEO:

Come si è già detto [I-II, q. 61, aa. 3, 4], **le virtù principali o cardinali sono quelle che in modo primario possiedono una qualità comune a tutte le virtù.** Ora, fra le altre condizioni della virtù c'è quella di agire con **fermezza**, come nota Aristotele, e la fortezza riveste più di ogni altra virtù questa qualità. Quanto più grave infatti è la spinta a cadere o a indietreggiare, tanto più uno è lodato per la sua fermezza. Ora, ad abbandonare ciò che è conforme alla ragione l'uomo può essere spinto o **dal bene che piace, o dal male che affligge**; ma **il dolore fisico è più violento del piacere.** Dice infatti **S. Agostino**: «**Non c'è nessuno che non fugga il dolore più di quanto cerchi il piacere: poiché talora vediamo che la paura della sferza distoglie anche delle bestie ferocissime dai più grandi piaceri**». Ma fra i dolori e i pericoli i più temuti sono quelli che portano alla morte, contro i quali l'uomo forte resiste fermamente. Quindi la fortezza è una virtù cardinale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 123 a. 11, ad arg. 1

L'ira e l'audacia non cooperano con la fortezza nel suo atto che è il **sopportare**, nel quale specialmente si sperimenta la sua **fermezza**. È infatti proprio con tale atto che il forte tiene a freno il timore, che è una delle passioni principali, come sopra [I-II, q. 25, a. 4] si è dimostrato.

II^a II^a q. 123 a. 11, ad arg. 2

La virtù ha di mira il bene conforme alla ragione, da difendere contro gli assalti del male. Ora, la fortezza ha di mira i mali di ordine fisico come cose contrarie da affrontare, mentre ha di mira il bene di ordine razionale come un fine da conservare.

II^a II^a q. 123 a. 11, ad arg. 3

Sebbene i pericoli di morte incombano raramente, tuttavia le loro occasioni sono frequenti: poiché per la giustizia che persegue, e **per le altre opere buone che compie, [facilmente] l'uomo va incontro a inimicizie mortali.**

ARTICOLO 12:

VIDETUR che la fortezza sia **la più eccelsa delle virtù.** Infatti:

II^a II^a q. 123 a. 12, arg. 1

S. Ambrogio lo afferma: «La fortezza è in qualche modo superiore alle altre».

II^a II^a q. 123 a. 12 arg. 2

La virtù ha per oggetto il difficile e il bene. Ma la fortezza ha per oggetto le cose più difficili. Quindi è la virtù più eccellente.

II^a II^a q. 123 a. 12 arg. 3

La persona umana è superiore a ciò che essa possiede. Ora, la fortezza riguarda la persona umana, che uno espone al pericolo di morte per il bene della virtù; invece la giustizia e le altre virtù morali hanno per oggetto dei beni esterni. Quindi la fortezza è la prima tra le virtù morali.

II^a II^a q. 123 a. 12. SED CONTRA:

Cicerone afferma: «La virtù ha il suo massimo splendore nella giustizia, dalla quale l'uomo dabbene riceve la sua denominazione».

Il Filosofo ha scritto: «Le virtù più utili agli altri sono necessariamente le più grandi». Ora, la liberalità è più utile della fortezza. Quindi è superiore.

II^a II^a q. 123 a. 12. RESPONDEO:

Come dice S. Agostino, «nelle cose che non sono grandi per estensione, essere più grande significa essere migliore». Quindi una virtù è maggiore di un'altra in quanto è migliore di essa. Ora, il bene umano è quello conforme alla ragione, come afferma Dionigi. E tale bene appartiene essenzialmente alla prudenza, che è una perfezione della ragione. La giustizia invece ha il compito di realizzarlo: poiché spetta ad essa imporre l'ordine della ragione in tutte le azioni umane. Le altre virtù hanno poi il compito di conservare questo bene, in quanto cioè moderano le passioni perché non distolgano l'uomo dal bene della ragione. E tra queste ultime la fortezza occupa il primo posto: poiché il timore dei pericoli di morte è la passione più efficace nel distogliere l'uomo dal bene di ordine razionale. Dopo di essa viene la temperanza: poiché anche i piaceri del tatto ostacolano più di ogni altro piacere il bene della ragione. - Ora, l'avere una qualità per essenza è più che realizzarla; e realizzarla è più che conservarla eliminandone gli ostacoli. Per cui tra le virtù cardinali la principale è la prudenza; la seconda la giustizia; la terza la fortezza; la quarta la temperanza. E al seguito di esse tutte le altre virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 123 a. 12, ad arg. 1

S. Ambrogio riconosce una superiorità alla fortezza per la sua maggiore utilità rispetto alle altre virtù: in quanto cioè essa è utile sia in pace che in guerra. Il che si rileva dalle parole che egli premette: «Ora tratteremo della fortezza: che essendo superiore alle altre [virtù], riguarda la pace e la guerra».

II^a II^a q. 123 a. 12, ad arg. 2

L'essenza della virtù riguarda più il bene che il difficile. Quindi la grandezza della virtù va misurata più in base alla bontà che in base alle obiezioni.

II^a II^a q. 123 a. 12, ad arg. 3

Uno non deve esporre la propria persona ai pericoli di morte se non per custodire la giustizia. Quindi **la lode della fortezza dipende in qualche modo dalla giustizia.** Per cui S. **Ambrogio** afferma che «la fortezza senza la giustizia è occasione di iniquità: più infatti essa è forte e più è pronta ad opprimere i deboli».

II^a II^a q. 123 a. 12, S.c. 1

Concediamo questo argomento.

II^a II^a q. 123 a. 12, S.c. 2

La liberalità è utile per certi benefici particolari, ma **la fortezza ha un'utilità generale, in quanto difende tutto l'ordine della giustizia.** Per cui il Filosofo afferma che «i giusti e i forti sono i più amati, poiché sono i più utili in pace e in guerra».

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

Le azioni umane in particolare >> La fortezza >> Il martirio

Questione 124

Proemio

Passiamo a parlare del martirio.

Sull'argomento tratteremo questi cinque temi:

1. Se il martirio sia un atto di virtù;
2. A quale virtù appartenga;
3. La perfezione di quest'atto;
4. La sofferenza costitutiva del martirio;
5. La cagione di esso.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **martirio** non sia un **atto di virtù**. Infatti:

I^a II^a q. 124 a. 1, arg. 1

Ogni atto di virtù è volontario. Invece il martirio talora è privo di volontarietà: p. es., nel caso dei Santi Innocenti uccisi per Cristo, dei quali **S. Ilario** afferma, che "furono trasportati nella gioia eterna dalla gloria del martirio". Dunque il martirio non è un atto di virtù.

II^a II^a q. 124 a. 1, arg. 2

Ciò che è illecito non è un atto di virtù. Ora, uccidere se stessi è illecito, come sopra [q. 64, a. 5] si è visto. E tuttavia il martirio può essere compiuto in questo modo: infatti **S. Agostino** scrive che «alcune sante donne, in tempo di persecuzione, per sfuggire a chi insidiava la loro pudicizia si gettarono in un fiume, e così morirono; e il loro martirio è ricordato con grande devozione nella Chiesa Cattolica». Quindi il martirio non è un atto virtuoso.

II^a II^a q. 124 a. 1, arg. 3

È cosa lodevole che uno si offra spontaneamente per compiere un atto di virtù. Invece non è cosa lodevole che uno **si esponga** al martirio, ma è piuttosto un **atto presuntuoso e pericoloso**. Quindi il martirio non è un atto di virtù.

II^a II^a q. 124 a. 1. SED CONTRA:

Il premio dell'eterna beatitudine non è dovuto che agli atti di virtù. Ora, esso è dovuto al martirio, come afferma il Vangelo, **Matteo 5,10**: «Beati i perseguitati a causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli». Quindi il martirio è un atto di virtù.

II^a II^a q. 124 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già detto [q. 123, a. 12], è **compito della virtù far sì che uno si mantenga nel bene che è proprio della ragione**. Ora, il bene della ragione consiste nella verità, che è il suo oggetto proprio; e nella giustizia, che è il suo effetto specifico, come risulta evidente dalle cose già spiegate [q. 109, aa. 1, 2; q. 123, a. 12]. **Ora, il martirio consiste nel fatto che uno persiste con fermezza nella verità e nella giustizia contro la violenza dei persecutori. È quindi evidente che il martirio è un atto di virtù.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 124 a. 1, ad arg. 1

Alcuni affermano che nei Santi Innocenti sarebbe stato anticipato miracolosamente l'uso del libero arbitrio, per cui essi avrebbero sofferto il martirio volontariamente. - Ma non avendo ciò alcun fondamento nella Scrittura, è meglio dire che **questi bambini trucidati conseguirono per la grazia di Dio quella gloria del martirio che gli altri meritano con la propria volontà. Infatti lo spargimento del sangue per Cristo sostituisce il battesimo. Come quindi i meriti di Cristo fanno conseguire la gloria agli altri bambini mediante la grazia battesimale, così nei bambini uccisi essi producono il conseguimento della palma del martirio.** Per cui **S. Agostino** rivolge loro queste parole: «A mettere in dubbio la vostra corona per le sofferenze da voi sopportate per Cristo sarà solo colui che ritiene che anche agli altri bambini non giovi il battesimo. Voi non avevate l'età per credere nella futura passione di Cristo, ma avevate la carne per affrontare la passione per Cristo».

II^a II^a q. 124 a. 1, ad arg. 2

S. Agostino in quel testo aggiunge che non è impossibile che «l'autorità divina abbia spinto la Chiesa a onorare la memoria delle Sante suddette mediante segni inconfondibili».

II^a II^a q. 124 a. 1, ad arg. 3

I precetti della legge hanno per oggetto gli atti delle virtù. Abbiamo però notato sopra [I-II, q. 108, a. 4, ad 4] che ci sono alcuni precetti che impongono solo delle predisposizioni d'animo, in modo che ognuno sia pronto a fare questa cosa o quell'altra quando ciò sia richiesto. E così ci sono pure degli atti che appartengono alla virtù come **predisposizioni d'animo, nel senso cioè che uno sia pronto ad agire secondo la ragione quando sopraggiungesse una particolare circostanza.** E ciò va notato specialmente per il martirio, che consiste nel sopportare secondo il dovere delle tribolazioni inflitte ingiustamente: poiché **nessuno deve dare occasione agli altri di agire contro la giustizia**, ma se gli altri agiscono ingiustamente uno deve resistere nella misura dovuta.

VIDETUR che il **martirio** non sia un **atto della forza**. Infatti:

II^a II^a q. 124 a. 2, arg. 1

Il termine greco *martire* significa *testimone*. Ora, è alla fede cristiana che si rende testimonianza, secondo le parole della Scrittura, **Atti 1,8**: «Mi sarete testimoni in Gerusalemme», ecc. **E S. Massimo** afferma: «Madre del martirio è la fede cattolica, che atleti gloriosi hanno sigillato con il loro sangue». Quindi il martirio è più un **atto di fede** che di **forza**.

II^a II^a q. 124 a. 2, arg. 2

Un atto lodevole appartiene principalmente a quella virtù che inclina a compierlo, che in esso si rivela e che gli dà valore. Ora, al martirio inclina principalmente la carità, per cui **S. Massimo** afferma: «La carità di Cristo vince nei suoi martiri». È poi soprattutto la carità che viene rivelata dal martirio, secondo quelle parole del Vangelo, **Giovanni 15,13**: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici». Finalmente senza la carità anche il martirio non ha valore, come dice S. Paolo, **1Corinti 13,3**: «Se dessi il mio corpo per essere bruciato, ma non avessi la carità, non sono nulla». Quindi il martirio è più un atto di carità che di forza.

II^a II^a q. 124 a. 2, arg. 3

S. Agostino ha scritto: «È facile onorare un martire celebrandone la festa; è cosa grande invece imitarne la fede e la pazienza». Ma ogni atto di virtù rende lodevole specialmente la virtù a cui esso appartiene. Quindi il martirio appartiene più alla **pazienza** che alla **forza**.

II^a II^a q. 124 a. 2. SED CONTRA:

S. Cipriano così scrive in un sua lettera ai Martiri e ai Confessori: «O beati martiri, con quali parole devo lodarvi? O soldati valorosissimi, come posso esprimere la forza del vostro corpo?». Ora, una persona viene lodata per la virtù di cui ha compiuto qualche atto. Quindi il martirio è un atto della forza.

II^a II^a q. 124 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già visto [**q. 123**], la forza ha il compito di rendere l'uomo fermo nella virtù contro i pericoli, specialmente contro i pericoli di morte, e in particolare contro quelli che capitano in guerra. Ora, è evidente che nel martirio l'uomo viene reso stabile nella virtù, mentre non abbandona la fede e la giustizia per gli imminenti pericoli di morte che lo minacciano specialmente da parte dei persecutori, in un certo quale combattimento privato. Da cui le parole di S. **Cipriano**: «La moltitudine piena d'ammirazione ha visto questo combattimento celeste; essa ha visto i soldati di Cristo rimanere immobili per virtù divina con libertà di parola e mente incorrotta». È quindi evidente che il **martirio è un atto della forza**, per cui la Chiesa applica ai martiri quelle parole, **Ebrei 11,34**: «Divennero forti in guerra».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 124 a. 2, ad arg. 1

Nell'atto della **fortezza** si possono considerare due cose:

- **Primo**, **il bene** in cui l'uomo coraggioso viene rafforzato: e questo è **il fine** della fortezza.
- **Secondo**, **la fermezza** stessa per cui egli non cede a coloro che vogliono impedire il bene suddetto: e ciò costituisce l'essenza della fortezza. Ora, come la fortezza naturale consolida l'animo dell'uomo nella giustizia umana, per la cui difesa essa resiste ai pericoli di morte, così anche la fortezza soprannaturale consolida l'animo dell'uomo «nella giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo», come dice S. Paolo, Romani 3,22. Quindi il martirio ha nella fede il fine nel quale uno viene rafforzato o consolidato, e nella fortezza l'abito da cui promana.

II^a II^a q. 124 a. 2, ad arg. 2

All'atto del martirio la carità inclina come **primo e principale movente**, cioè come virtù imperante, la fortezza invece come movente proprio, cioè come virtù eseguente. Per cui **il martirio appartiene alla carità quanto al comando**, ma quanto **all'esecuzione appartiene alla fortezza**. E così manifesta l'una e l'altra virtù. È però la carità che lo rende meritorio, come accade per qualsiasi atto virtuoso. Per cui non ha valore senza la carità.

II^a II^a q. 124 a. 2, ad arg. 3

Come si è già notato [q. 123, a. 6], **l'atto principale della fortezza è il sopportare**, al quale si riconduce il martirio, che non riguarda invece l'atto secondario di questa virtù, che è l'aggredire. E poiché la pazienza aiuta la fortezza nell'atto principale, che è il sopportare, di riflesso nei martiri si elogia anche la pazienza.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **martirio** non sia l'atto umano più perfetto. Infatti:

II^a II^a q. 124 a. 3, arg. 1

Alla perfezione spetta ciò che è di consiglio, non ciò che è di **precetto**, poiché la **perfezione** non è necessaria per salvarsi. Invece il **martirio** è indispensabile per salvarsi, poiché l'Apostolo, **Romani 10,10** afferma: «Con il cuore si crede per ottenere la giustizia, e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza»; e S. **1Giovanni 3,16**, ammonisce che «noi dobbiamo dare la vita per i fratelli». Quindi il martirio non dice rapporto alla perfezione.

II^a II^a q. 124 a. 3, arg. 2

È più perfetto dare a Dio l'anima mediante l'**obbedienza** che il proprio corpo mediante il **martirio**: infatti **S. Gregorio** insegna che «l'obbedienza è preferita a tutte le vittime». Quindi il martirio non è l'atto più perfetto.

II^a II^a q. 124 a. 3, arg. 3

È meglio giovare agli altri che conservare se stessi nel bene: poiché secondo il **Filosofo** «il bene del popolo è superiore al bene di un solo individuo». Ora, chi subisce il martirio giova solo a se stesso, mentre chi insegna è utile a molti. Perciò l'insegnare e il governare i sudditi sono atti più perfetti del martirio.

II^a II^a q. 124 a. 3. SED CONTRA:

S. Agostino preferisce espressamente il **martirio** alla **verginità**, che è tra le pratiche della perfezione. Quindi il martirio appartiene alla perfezione in grado sommo.

II^a II^a q. 124 a. 3. RESPONDEO:

Un atto di virtù possiamo considerarlo sotto due aspetti:

- **Primo**, secondo la specie propria di tale atto, cioè **in rapporto alla virtù che lo compie**. E da questo lato è impossibile che il martirio, che consiste nel subire virtuosamente la morte, sia il più perfetto tra gli atti di virtù. Poiché l'affrontare la morte non è un atto lodevole per se stesso, ma solo in quanto è ordinato a un bene consistente in un atto virtuoso, p. es. alla fede, o all'amore di Dio. Per cui tale atto virtuoso, essendo il fine, è superiore.

- **Secondo**, un atto virtuoso può essere considerato come connesso con il suo **primo movente**, che è l'**amore di carità**. Ed è soprattutto da questo lato che un atto contribuisce alla perfezione della vita umana: poiché, come dice l'Apostolo, **Colossesi 3, 14**, «**la carità è il vincolo della perfezione**». Ora, il martirio dimostra la perfezione della carità meglio di tutti gli altri atti virtuosi, poiché uno mostra di amare tanto più una persona quanto più è amata la cosa a cui rinuncia e odiosa quella che affronta per essa. Ora, è chiaro che fra tutti i beni della vita presente l'uomo ama soprattutto la vita stessa, e al contrario odia soprattutto la morte: specialmente se è accompagnata dai tormenti del corpo, per timore dei quali, secondo S. Agostino, gli stessi animali bruti si astengono dai piaceri più intensi. E da questo lato è evidente che fra gli atti umani il martirio è il più perfetto nel suo genere, quale segno della più ardente carità; secondo le parole evangeliche, **Giovanni 15,13**: «**Nessuno ha un amore più grande di questo, dare la vita per i propri amici**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 124 a. 3, ad arg. 1

Non c'è **atto perfetto di consiglio** che in qualche caso non diventi **di precetto**, e quindi necessario alla salvezza. E S. Agostino lo nota a proposito della continenza, che uno sposo deve osservare per la lontananza o la malattia della moglie. Quindi non pregiudica la perfezione del martirio il fatto che in certi casi esso sia indispensabile per la salvezza eterna. Ci sono infatti dei casi in cui non c'è questo obbligo stretto: si legge p. es. di molti santi martiri che si offersero al martirio spontaneamente, mossi dallo zelo per la fede o dalla carità fraterna. I precetti ricordati sono poi da intendersi come predisposizioni d'animo.

II^a II^a q. 124 a. 3, ad arg. 2

Il martirio abbraccia l'obbedienza nel suo grado più alto, cioè l'obbedienza fino alla morte, **come si legge di Cristo, che «si fece obbediente fino alla morte», Filippesi 2,8**. È quindi chiaro che per natura sua il martirio è più perfetto dell'obbedienza comune.

II^a II^a q. 124 a. 3, ad arg. 3

L'argomento si fonda sul martirio considerato secondo la specie propria dell'**atto**, in base alla quale esso non eccelle sopra tutti gli atti di virtù: come neppure la forza è la prima fra le virtù.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la morte non sia essenziale al martirio. Infatti:

II^a II^a q. 124 a. 4, arg. 1

S. Girolamo afferma: «Si può dire con verità che la Vergine Madre di Dio è stata martire, sebbene abbia finito in pace la vita». **E S. Gregorio** a sua volta dice: «Sebbene manchi la persecuzione, anche la pace ha il suo martirio: poiché pur non sottomettendo al ferro le nostre teste, possiamo tuttavia trucidare con la spada dello spirito i desideri carnali della nostra mente». Quindi ci può essere il martirio senza subire la morte.

II^a II^a q. 124 a. 4, arg. 2

A lode di alcune donne si legge che rinunziarono alla vita per conservare la loro verginità: pare quindi che l'integrità corporale della castità sia da preferirsi alla vita corporale. Ma talora la stessa verginità viene tolta, o almeno minacciata, per la confessione della fede cristiana, come risulta dagli atti di S. Agnese e di S. Lucia. Per cui quando una donna per la fede di Cristo perde l'integrità della carne si deve parlare di martirio più che se perdesse la vita. Per cui S. Lucia disse al suo giudice: «Se tu mi farai violare contro la mia volontà, la mia castità avrà una doppia corona».

II^a II^a q. 124 a. 4, arg. 3

Il martirio è un atto di forza. Ora, la forza ha il compito di sfidare non solo la morte, ma anche le altre avversità, come **dice S. Agostino**. E le altre avversità che si possono affrontare per Cristo sono molte: come il **carcere**, l'**esilio** e la **confisca dei beni**, per riferirci a S. Paolo, **Ebrei 10, 34**. Per cui si celebra anche il martirio di S. Marcello Papa, che pure morì in carcere. Quindi per il martirio non si richiede che uno affronti la morte.

II^a II^a q. 124 a. 4, arg. 4

Il martirio, come si è detto [a. 2, ad 2; a. 3], è un atto meritorio. Ma un atto non può essere meritorio dopo la morte. Quindi lo è prima. Quindi la morte non è essenziale al martirio.

II^a II^a q. 124 a. 4. **SED CONTRA:**

S. Massimo parlando di un martire afferma che «vince morendo per la fede colui che sarebbe vinto vivendo senza fede».

II^a II^a q. 124 a. 4. RESPONDEO:

Abbiamo già notato [a. 2, ob. 1] che «**martire**» suona «*testimone della fede cristiana*»: la quale, secondo S. Paolo, **Ebrei 11,34**, ci insegna a disprezzare le cose visibili per quelle **invisibili**. Appartiene dunque al martirio che uno testimoni la fede mostrando con le opere di disprezzare tutti i beni presenti per giungere ai beni futuri e invisibili. Ora, finché a un uomo rimane la vita corporale, egli non mostra ancora con le opere di disprezzare tutti i beni **temporali**: infatti gli uomini sono disposti a rinunciare ai parenti e a tutti i beni che possiedono, e a soffrire tutti i dolori fisici, **pur di conservare la vita**. Così infatti Satana disse a proposito di **Giobbe 2,4**: «**Pelle per pelle! Tutto quanto ha, l'uomo è pronto a darlo per la sua vita**», cioè per la vita corporale. **Quindi la perfetta nozione di martirio esige che uno per Cristo affronti la morte.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 124 a. 4, ad arg. 1

I testi riportati e altri consimili parlano del martirio **in senso metaforico**.

II^a II^a q. 124 a. 4, ad arg. 2

Quando una donna perde la sua integrità, o è condannata a perderla per la fede cristiana, non è evidente presso gli uomini se essa subisca tale affronto per amore della sua fede o non piuttosto per disistima della castità. **Per cui il fatto non si presenta come martirio**. Tuttavia presso Dio, il quale scruta i cuori, ciò può essere oggetto di premio, come disse appunto S. Lucia.

II^a II^a q. 124 a. 4, ad arg. 3

Come si è notato sopra [q. 123, a. 4], la fortezza ha di mira **principalmente** i pericoli di morte, e solo **secondariamente** gli altri pericoli. Perciò anche il martirio non si limita alla sopportazione delle pene del carcere, dell'esilio o della confisca dei beni, a meno che esse non provochino la morte.

II^a II^a q. 124 a. 4, ad arg. 4

Il merito del martirio non si produce dopo la morte, ma nella volontaria accettazione della morte violenta. Tuttavia può capitare che uno sopravviva a lungo alle ferite mortali ricevute per Cristo, oppure ad altre tribolazioni spinte dai persecutori della fede cristiana fino alla morte. Ora, in questo caso l'atto del martirio ottiene il suo merito: e anche nel momento stesso in cui furono affrontate tali afflizioni.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che soltanto **la fede** possa essere la **causa del martirio**. Infatti:

II^a II^a q. 124 a. 5, arg. 1

S. **1Pietro 4,15 s.** ammoniva: «Nessuno di voi abbia a soffrire come omicida, o ladro», ecc.; «ma se uno soffre come cristiano non ne arrossisca; glorifichi anzi Dio per questo nome». Ora, uno è denominato cristiano per il fatto che ha la **fede in Cristo**. Quindi [solo] la fede in Cristo può dare la gloria del martirio.

II^a II^a q. 124 a. 5, arg. 2

Martire significa testimone. Ma **la testimonianza si rende solo alla verità**. Ora, non si può dire **che uno è martire per la testimonianza di una verità qualsiasi, ma solo della verità divina**. Altrimenti se uno morisse per confessare una verità di geometria, o di un'altra scienza speculativa, sarebbe un martire: il che è ridicolo. Perciò solo la fede può causare il martirio.

II^a II^a q. 124 a. 5, arg. 3

Tra le azioni virtuose le principali sono quelle ordinate al bene comune: poiché, secondo il Filosofo: «il bene del popolo è superiore al bene di un individuo». Se quindi un altro bene potesse causare il martirio, dovrebbero essere martiri soprattutto coloro che muoiono per difendere la patria. Ma la prassi della Chiesa non lo ammette: infatti **non si usa celebrare il martirio dei soldati che muoiono in una guerra giusta**. Quindi soltanto la fede è la causa del martirio.

II^a II^a q. 124 a. 5. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 5,10**, si legge: «Beati i perseguitati a causa della giustizia»; **e si tratta del martirio**, come spiega la **Glossa**. Ora, la giustizia comprende non soltanto la fede, ma anche le altre virtù. Quindi anche queste possono essere causa di martirio.

II^a II^a q. 124 a. 5. RESPONDEO:

I martiri, secondo quanto si è detto [**Job. 2; a. 4**], sono come dei testimoni: poiché **con le loro sofferenze fisiche fino alla morte rendono testimonianza alla verità**; non però a una verità qualsiasi, bensì **alla verità rivelata da Cristo**, «la quale conduce alla pietà», **Tito 1,1**: essi infatti sono martiri di Cristo, ossia suoi testimoni. Ma tale verità è la verità della fede. Quindi la causa del martirio è la verità della fede. - Ora, la verità della fede non implica soltanto l'**atto interno del credere**, ma anche la **professione esterna**. E questa non avviene solo **con le parole**, ma anche attraverso **i fatti** con cui uno mostra di avere la fede, secondo l'espressione di S. **Giacomo 2,18**: «Con le opere ti mostrerò la mia fede». Per cui di alcuni S. Paolo, **Tito 1,16**, diceva: «Dichiarano di conoscere Dio, ma lo rinnegano con i fatti». E così tutte le azioni virtuose, in quanto si riferiscono a Dio, sono altrettante protestazioni di fede: di quella fede per cui veniamo a sapere che Dio vuole da noi quelle opere buone, e che ci ricompenserà per esse. **E in questo senso tali opere possono essere causa di martirio**. Così la Chiesa celebra il martirio di S. Giovanni Battista, il quale subì la morte non per non rinnegare la fede, ma per aver condannato l'adulterio, **Matteo 14,3 ss.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 124 a. 5, ad arg. 1

Essere cristiano significa essere di Cristo. Ora, uno è di Cristo non solo per il fatto che ha la fede in Cristo, ma anche perché con lo Spirito di Cristo compie **opere virtuose**, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 8,9**, «**Se uno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene**»; e anche perché, a imitazione di Cristo, **muore ai peccati**, secondo quelle altre parole, **Galati 5, 24**: «**Quelli che sono di Cristo hanno crocifisso la loro carne con le sue passioni e i suoi desideri**». Perciò soffre come cristiano non solo chi soffre per aver confessato la fede con le parole, ma anche chiunque incontra la morte a motivo di Cristo per aver compiuto un'opera buona qualsiasi, o per evitare un peccato: poiché tutto ciò si riduce a una professione di fede.

II^a II^a q. 124 a. 5, ad arg. 2

La verità delle altre scienze non appartiene al culto della divinità. Quindi non può dirsi secondo la pietà. Per cui neppure il confessarla può essere una causa diretta di martirio. - Siccome però qualsiasi menzogna è un peccato, come sopra **[q. 110, a. 3]** si è visto, l'evitare la menzogna contro qualsiasi verità proprio in quanto la menzogna è un peccato contro la legge di Dio, può essere causa di martirio.

II^a II^a q. 124 a. 5, ad arg. 3

Il bene della patria è il più grande fra i beni umani. Ma il bene divino, che è la causa propria del martirio, è superiore al bene umano. - Siccome però **il bene umano può mutarsi in bene divino, se viene riferito a Dio, così qualsiasi bene umano in quanto riferito a Dio può essere causa di martirio.**

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

Le azioni umane in particolare >> La fortezza >> la viltà o paura

Questione 125

Proemio

Veniamo ora a trattare dei vizi contrari alla fortezza.

- Primo, della **viltà, o paura**;
- secondo, della spavalderia;
- terzo, dell'audacia.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se la paura sia peccato;
2. Se sia l'opposto della fortezza;
3. Se sia peccato mortale;
4. Se scusi, o diminuisca il peccato.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la viltà, o paura, non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 125 a. 1, arg. 1

Il timore, o paura, è una passione, come sopra [I-II, q. 23, a. 4; q. 41, a. 1] si è visto. Ma «per le passioni non meritiamo né lode né biasimo», scrive **Aristotele**. Siccome invece ogni peccato è biasimevole, è chiaro che il timore non è un peccato.

II^a II^a q. 125 a. 1, arg. 2

Nulla di ciò che è comandato dalla legge divina può essere un peccato: poiché «la legge del Signore è perfetta», come dice il **Salmo 18,8**. Ora, **nella legge di Dio è comandato il timore**; si legge infatti, **Efesini 6,5**: "Servi, ubbidite ai vostri padroni secondo la carne con timore e tremore". Dunque il timore non è peccato.

II^a II^a q. 125 a. 1, arg. 3

Nulla di ciò che è nell'uomo per natura può essere un peccato: poiché il peccato, secondo il **Damasceno**, è «contro natura». Ma il timore è naturale per l'uomo: infatti il **Filosofo** scrive

che «uno sarebbe anormale se non avesse il senso del dolore, e non temesse nulla, neppure il terremoto o le inondazioni». Quindi la paura non è un peccato.

II^a II^a q. 125 a. 1. SED CONTRA:

Il Signore, **Matteo 10,28**, afferma: «Non temete coloro che uccidono il corpo». E in **Ezechiele 2,6**, si legge: «Non li temere e non aver paura delle loro parole».

II^a II^a q. 125 a. 1. RESPONDEO:

Un atto umano è peccaminoso a causa del **disordine**: infatti la bontà del nostro agire consiste in un certo ordine, come sopra [q. 109, a. 2; q. 114, a. 1] si è spiegato. Ora, l'ordine richiesto è che l'appetito sia soggetto al dominio della ragione. Ma la ragione certe cose detta di fuggirle e altre impone di cercarle; e tra quelle da fuggire ci dice che alcune vanno fuggite più di altre; e che tra quelle da seguire alcune vanno perseguite più di altre; e che quanto più un bene va perseguito, tanto più va evitato il male opposto. Quindi **la ragione detta di preferire la ricerca di certi beni alla fuga di certi mali**. Quando perciò la volontà fugge un male che la ragione detta di sopportare per non abbandonare un bene che deve essere perseguito, allora si ha un **timore disordinato**, che è peccaminoso. Quando invece la volontà per paura abbandona ciò che secondo la ragione deve essere fuggito, allora l'atto non è disordinato, e non è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 125 a. 1, ad arg. 1

Nella sua accezione più comune «**timore**» non dice altro che «**fuga**»: quindi non implica né il bene né il male. E lo stesso si dica di ogni altra passione. Per questo il Filosofo afferma che le passioni non sono né lodevoli, né biasimevoli: poiché quanti si adirano o temono non sono lodati o biasimati per questo, ma perché lo fanno o in maniera ordinata, o in maniera disordinata.

II^a II^a q. 125 a. 1, ad arg. 2

Il timore che l'Apostolo raccomanda è **conforme alla ragione**: egli cioè esorta i servi a temere la mancanza di rispetto e di devozione ai propri padroni.

II^a II^a q. 125 a. 1, ad arg. 3

La retta ragione comanda di fuggire quei mali a cui l'uomo non può resistere, e la cui sopportazione non arreca alcun vantaggio. Perciò il temerli non è un peccato.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il peccato di **timore, o di viltà**, non si contrapponga alla **fortezza**. Infatti:

II^a II^a q. 125 a. 2, arg. 1

La fortezza, come si è detto [q. 123, a. 4], ha di mira i pericoli di morte. Invece il peccato di timore non sempre riguarda i pericoli di morte. Infatti la **Glossa**, spiegando quel detto dei **Salmi 127,1**: «**Beato l'uomo che teme il Signore**», afferma che «**il timore umano è quello per cui si teme di soffrire nel corpo, o di perdere i beni del mondo**». E a commento di quel passo evangelico, Matteo 26,44: «Pregò per la terza volta dicendo le stesse parole», ecc., afferma che ci sono tre timori cattivi, cioè «**il timore della morte, il timore dell'abiezione [stato di vergognosa degradazione] e il timore del dolore**». Quindi il peccato di timore, o viltà, non si contrappone alla fortezza.

II^a II^a q. 125 a. 2, arg. 2

La cosa che più viene apprezzata nella fortezza è il fatto che uno si espone alla morte. Ma alcuni si **espongono alla morte** per paura della schiavitù o dell'infamia: come **S. Agostino** narra di **Catone**, il quale si diede la morte per non finire sotto il dominio di **Cesare**. Quindi il peccato di viltà non è contrario alla fortezza, ma ha con esso piuttosto una certa somiglianza.

II^a II^a q. 125 a. 2, arg. 3

La **disperazione nasce** sempre da un qualche **timore**. Ma la disperazione non è in contrasto con la fortezza, bensì con la **speranza**, come sopra [q. 20, a. 1; I-II, q. 40, a. 4] si è visto. Quindi neppure il peccato di timore, o viltà, si contrappone alla fortezza.

II^a II^a q. 125 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** considera la **viltà contraria alla fortezza**.

II^a II^a q. 125 a. 2. RESPONDEO:

Come notammo sopra [q. 19, a. 3; I-II, q. 43, a. 1], **ogni timore nasce dall'amore**: infatti non si teme se non il contrario di ciò che si ama. Ora, l'amore non si restringe a un determinato genere di virtù o di vizi, ma l'**amore ordinato** è implicito in ogni virtù, poiché una persona virtuosa ama il bene delle proprie virtù; e l'**amore disordinato** è implicito in ogni peccato, poiché è dall'amore disordinato che derivano le cupidigie disordinate. Per cui similmente in qualsiasi peccato è implicito un **timore disordinato**: l'avaro infatti teme la perdita delle **ricchezze**, il sensuale teme la perdita del piacere, e così via. Ma il timore più grave è quello dei pericoli di morte, come dice **Aristotele**. Perciò il **disordine di tale timore si contrappone alla fortezza**, che ha per oggetto appunto i pericoli di morte. Per questo si dice, per antonomasia, che il **timore, o viltà, si contrappone alla fortezza**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 125 a. 2, ad arg. 1

Quei testi parlano del **timore disordinato** comunemente detto, il quale può essere in contrasto con diverse virtù.

II^a II^a q. 125 a. 2, ad arg. 2

Gli atti umani, come si è notato sopra [I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6], vanno giudicati dal fine. Ora, è proprio del forte, o coraggioso, esporsi ai pericoli di morte per il bene; **chi invece si espone alla morte per evitare la schiavitù, o altre cose dolorose, si lascia vincere dal timore, che è il contrario della fortezza.** Per cui il **Filosofo** afferma che «morire per fuggire la miseria, per delusione amorosa o per evitare altre cose tristi non è proprio dei coraggiosi, bensì dei vili: infatti è una debolezza fuggire il dolore».

II^a II^a q. 125 a. 2, ad arg. 3

Notammo già sopra [I-II, q. 45, a. 2] che come la speranza causa l'audacia, così il timore causa la disperazione. Come dunque nel coraggioso, il quale con moderazione fa uso dell'audacia, è presupposta la speranza, così al contrario nella disperazione è presupposto un timore. Non è necessario però che qualsiasi disperazione derivi da qualsiasi timore, ma dal timore corrispettivo. Ora, **la disperazione che è l'opposto della virtù della speranza corrisponde alle realtà divine**, cioè a un genere di cose diverso da quelle del **timore** contrapposto alla **fortezza**, **avente per oggetto i pericoli di morte.** Perciò l'argomento non regge.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la viltà non sia un **peccato mortale.** Infatti:

II^a II^a q. 125 a. 3, arg. 1

Come sopra [I-II, q. 23, aa. 1, 4] si disse, la paura risiede nell'irascibile, che è una potenza dell'appetito sensitivo, o sensualità. Ma nella sensualità, come si è dimostrato [ib., q. 74, a. 3, ad 3; a. 4], ci può essere solo il peccato veniale. Quindi la paura non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 125 a. 3, arg. 2

Tutti i peccati mortali distolgono **totalmente** il cuore da Dio. Ma la paura non arriva a questo: infatti a commento di quel passo dei **Giudici 7,3**: «**Chiunque ha paura**», ecc., la **Glossa** afferma che «**è pauroso colui che a prima vista paventa l'attacco, però non è atterrito nell'animo, e può essere confortato e rianimato**». Quindi la viltà non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 125 a. 3, arg. 3

Il peccato mortale distoglie non solo dalla perfezione, ma anche dall'osservanza dei precetti. Invece **la paura non distoglie dai precetti, bensì solo dalla perfezione**: infatti nel commentare quel passo del **Deuteronomio 20,8**: «**Se c'è qualcuno che ha paura**», ecc., la **Glossa** afferma che «**nessuno che ancora teme di spogliarsi dei beni terreni può conseguire la perfezione della vita contemplativa, o della milizia spirituale**». Quindi la paura, o viltà, non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 125 a. 3. SED CONTRA:

Solo al peccato mortale è dovuta la pena dell'inferno. Eppure questa è dovuta ai vili, come dice l'**Apocalisse 21,8**: «Per i vili e gli increduli, gli abietti», ecc., «è riservato lo stagno ardente di fuoco e di zolfo. È questa la seconda morte». Perciò la viltà è un peccato mortale.

II^a II^a q. 125 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già detto [a. 1], **la paura è un peccato in quanto è disordinata**: cioè per il fatto che uno abbandona ciò che secondo la ragione non deve essere abbandonato. Ora, questo disordine della paura talora si limita all'appetito sensitivo, senza il successivo consenso della volontà: e allora non può essere un peccato mortale, ma solo veniale. - Talora invece tale disordine scuote anche l'appetito razionale, o volontà, la quale abbandona deliberatamente qualcosa in modo non conforme alla ragione. E tale disordine è un peccato a volte mortale, a volte veniale. Se uno infatti per la paura che gli fa fuggire un pericolo di morte, o qualsiasi altro danno temporale, è disposto a compiere cose proibite, o tralascia quanto è comandato dalla legge di Dio, la sua paura è un peccato mortale. Altrimenti è veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 125 a. 3, ad arg. 1

L'argomento vale per la paura che si limita alla sola sensualità.

II^a II^a q. 125 a. 3, ad arg. 2

Anche questa Glossa può essere intesa della paura che si limita alla sensualità. Però è meglio rispondere che **viene atterrito totalmente solo chi si lascia dominare dalla paura in maniera irreparabile**. Può invece capitare che, anche quando il timore è un peccato mortale, uno non sia atterrito così gravemente da non poter esser corretto con degli ammonimenti: come capita anche talvolta che uno, dopo aver peccato mortalmente acconsentendo alla concupiscenza, si lasci poi distogliere dall'attuare ciò che si era proposto di compiere.

II^a II^a q. 125 a. 3, ad arg. 3

Quei testi parlano della paura che distoglie dal **bene che non è di precetto, ma di consiglio**. Ora, questa paura non è un peccato mortale, ma talvolta è veniale, anzi, talora non è neppure un peccato: p. es. quando c'è un motivo ragionevole per temere.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la paura non scusi dal peccato. Infatti:

II^a II^a q. 125 a. 4, arg. 1

La paura, come si è visto [aa. 1, 3], è un peccato. Ora, un peccato non scusa da un altro peccato, ma piuttosto lo aggrava. Quindi la paura non scusa dal peccato.

II^a II^a q. 125 a. 4, arg. 2

Se un timore deve scusare dal peccato, lo deve fare soprattutto il timore della morte, il quale scuote anche un uomo coraggioso. E invece questo timore non pare scusare: poiché la morte, incombando necessariamente su tutti, non va temuta. Quindi il timore non scusa dal peccato.

II^a II^a q. 125 a. 4, arg. 3

La paura ha per oggetto un male o temporale o spirituale. Ma la paura di un male spirituale non induce al peccato, bensì ritrae da esso. La paura poi di un male temporale non scusa dal peccato: poiché, come dice il Filosofo, «non si deve temere né la povertà né qualunque altra cosa che non deriva dalla propria malizia». Quindi la paura in nessun caso scusa dal peccato.

II^a II^a q. 125 a. 4. SED CONTRA:

Nel Decreto di **Graziano** si legge: «Chi contro il suo volere e costretto dalla violenza è stato ordinato dagli eretici, ha una parvenza di scusa».

II^a II^a q. 125 a. 4. RESPONDEO:

Come si è già detto [aa. 1, 3], il timore in tanto ha natura di peccato in quanto è contro l'ordine della ragione. Ora, la ragione giudica che alcuni mali vanno fuggiti più di altri. Se quindi uno, per sfuggire un male che secondo la ragione merita di essere fuggito maggiormente, non si sottrae a mali meno gravi, non commette peccato. Così la morte corporale deve essere fuggita più che la perdita delle ricchezze: per cui se uno, per timore della morte, promettesse o consegnasse del danaro a dei briganti, sarebbe scusato dal peccato, nel quale invece incorrerebbe elargendolo a dei peccatori anziché a dei giusti senza una causa legittima. Se uno invece, per fuggire vilmente dei mali che secondo la ragione sono meno gravi, incorre in mali più intollerabili, non può essere scusato totalmente dal peccato: poiché la sua paura è disordinata. Ora, sono più da temere i mali dell'anima che quelli del corpo; e i mali del corpo più della perdita dei beni esterni. Se quindi uno incorresse nei mali dell'anima, cioè nei peccati, per fuggire dei mali corporali, p. es. i flagelli o la morte, oppure la perdita dei beni esterni, p. es. del danaro; ovvero se preferisse il danno del corpo per evitare la perdita del danaro, non sarebbe scusato totalmente dal peccato. Tuttavia la sua colpa è minore: infatti ciò che è compiuto per paura è meno volontario; e l'uomo è sottomesso a una certa necessità quando agisce per paura. Per questo il Filosofo afferma che quanto si è compiuto per timore non è del tutto volontario, ma è un misto di volontario e di involontario.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 125 a. 4, ad arg. 1

La paura scusa non in quanto è un peccato, ma in quanto è involontaria.

II^a II^a q. 125 a. 4, ad arg. 2

Sebbene la morte incomba su tutti per necessità, tuttavia l'accorciamento della vita è un male, e quindi è oggetto di timore.

II^a II^a q. 125 a. 4, ad arg. 3

Secondo gli Stoici, i quali ritenevano che i beni temporali non fossero dei beni umani, si doveva concludere che i mali temporali non erano dei mali per l'uomo, e quindi in nessun modo erano da temersi. Invece per S. Agostino i beni temporali sono dei beni di poco valore. E così pensavano anche i Peripatetici. Perciò i mali contrari a tali beni vanno temuti; non molto però, cioè mai fino al punto di abbandonare per essi il bene della virtù.

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

Le azioni umane in particolare >> La fortezza >> La sfrontatezza

Questione 126

Proemio

Passiamo ora a parlare del vizio dell'insensibilità al timore *[spavalderia]*.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se essere spavaldi sia peccato;
2. Se ciò si contrapponga alla fortezza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR Pare che l'insensibilità al timore non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 126 a. 1, arg. 1

Ciò che costituisce un elogio del giusto non è un peccato. Ora, in lode del giusto si legge nei **Proverbi 28,1**: «Il giusto, sicuro come un leone, starà senza paura». Quindi essere insensibili al timore non è un peccato.

II^a II^a q. 126 a. 1, arg. 2

Secondo il **Filosofo** «la cosa più temibile è la morte». Ma stando al Vangelo, **Matteo 10,28**, non si deve temere la morte: «Non temete coloro che uccidono il corpo»; e neppure qualunque male che possa essere inflitto dall'uomo, secondo quel detto di **Isaia 51,12**: «Chi sei tu per aver paura di un uomo mortale?». Quindi non è un peccato l'essere insensibili al timore.

II^a II^a q. 126 a. 1, arg. 3

Il timore, come sopra *[q. 125, a. 2]* si è detto, nasce dall'amore. Ma la perfezione della virtù esclude l'amore di qualunque bene mondano: poiché secondo **S. Agostino** «l'amore di Dio fino al disprezzo di sé ci fa cittadini della città celeste». Quindi non può essere peccato il non temere alcunché di umano.

II^a II^a q. 126 a. 1. SED CONTRA:

Il Vangelo, **Luca 18,2**, parlando del giudice iniquo, dice che «non temeva Dio e non aveva riguardo per nessun».

II^a II^a q. 126 a. 1. RESPONDEO:

Poiché il timore nasce dall'amore, il medesimo giudizio va dato dell'amore e del timore. E qui si tratta della paura dei mali temporali, derivante dall'amore per essi. Ora, è innato in tutti l'amore naturale alla propria vita, e alle cose ad essa ordinate, però nel debito modo: nel senso cioè che vanno amate non come fini, ma come mezzi ordinati al raggiungimento del fine ultimo. Perciò quando ci si allontana dalla giusta misura in questo amore si va contro l'inclinazione naturale, e quindi si ha il peccato. Tuttavia uno non può mai cessare totalmente di amare tali cose: poiché ciò che è naturale non può sparire totalmente. Per questo l'Apostolo, **Efesini 5,29**, diceva: «Nessuno ha mai preso in odio la propria carne». Cosicché persino quelli che si uccidono lo fanno per amore della propria carne, che essi vogliono liberare dalle angustie presenti. Può quindi capitare che uno tema la morte e gli altri mali temporali meno del dovuto, poiché ama i beni suddetti meno di quanto deve. Il fatto però di non temerli per nulla non può derivare da un'assoluta mancanza di amore, bensì dal non credere che possano capitare i mali contrari ai beni amati. E ciò a volte capita per la superbia di un animo portato a presumere di sé e a disprezzare gli altri, secondo le parole della Scrittura, **Giobbe 41,24 s.**: «Fu fatto per non aver paura: ogni essere eccelso egli mira con disprezzo». A volte invece ciò capita per mancanza di ingegno: come nota il **Filosofo** a proposito dei Celti, i quali per stoltezza non temono nulla. È quindi evidente che essere insensibili al timore è un vizio: sia che ciò derivi da mancanza di amore, sia che derivi da alterigia o da stoltezza; la quale ultima tuttavia, se è invincibile, scusa dal peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 126 a. 1, ad arg. 1

Il giusto viene lodato poiché non tralascia il bene a motivo della paura, non perché non abbia alcun timore. Infatti altrove, **Siracide 1,28**, si legge: «Chi è senza timore non potrà essere giustificato».

II^a II^a q. 126 a. 1, ad arg. 2

Né il timore della morte, né il timore di alcun altro male inflitto dall'uomo è una ragione sufficiente per abbandonare la giustizia. Tuttavia queste cose vanno temute in quanto possono impedire all'uomo di compiere atti virtuosi, a vantaggio proprio o di altri. Perciò nei **Proverbi 14,16**, sta scritto: «Il saggio teme, e sta lontano dal male».

II^a II^a q. 126 a. 1, ad arg. 3

I beni temporali vanno disprezzati in quanto ci distolgono dall'amore e dal timore di Dio. E sotto questo aspetto non devono essere neppure oggetto di timore, secondo quelle parole della Scrittura, **Siracide 34,14**: «Chi teme il Signore non ha paura di nulla». Non vanno invece disprezzati in quanto ci aiutano strumentalmente ad agire secondo l'amore e il timore di Dio.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'insensibilità al timore non sia contraria alla **fortezza**. Infatti:

II^a II^a q. 126 a. 2, arg. 1

Gli abiti si giudicano dagli atti. Ora, nessun atto di **fortezza** è impedito per il fatto che uno è insensibile al timore: poiché **eliminato il timore uno sopporta con coraggio e aggredisce con audacia**. Quindi tale insensibilità non si contrappone alla **fortezza**.

II^a II^a q. 126 a. 2, arg. 2

L'insensibilità al timore è un peccato o per mancanza del **debito amore**, o per **alterigia**, o per **stoltezza**. Ma la **mancanza dell'amore** dovuto si contrappone alla **carità**, la **superbia** all'**umiltà** e la **stoltezza** alla **prudenza**, o saggezza. Perciò il vizio dell'**insensibilità al timore** non si contrappone alla **fortezza**.

II^a II^a q. 126 a. 2, arg. 3

I vizi si contrappongono alla virtù come gli estremi al punto intermedio. Ma il punto intermedio da un lato non ha che un estremo. Ora, siccome alla **fortezza** da un lato si contrappone il **timore** e dall'altro la **temerarietà**, è chiaro che ad essa non si contrappone l'**insensibilità al timore**.

II^a II^a q. 126 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che l'insensibilità al timore è contraria alla **fortezza**.

II^a II^a q. 126 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra [q. 123, a. 3] si è visto, **la fortezza ha per oggetto il timore e l'audacia**. Ora, **ogni virtù morale impone al proprio oggetto la misura stabilita dalla ragione**. Spetta quindi alla fortezza determinare secondo la ragione un **moderato timore**: in modo cioè che si tema quanto va temuto, e quando va temuto, e similmente per le altre circostanze. Ora, questa misura della ragione può essere distrutta per eccesso e anche per difetto. Come quindi la viltà si oppone alla fortezza per un eccesso di paura, in quanto cioè si teme quanto non va temuto, o non lo si teme nel modo conveniente, così **l'insensibilità al timore si contrappone alla fortezza per difetto di paura, in quanto cioè non si teme ciò che va temuto.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 126 a. 2, ad arg. 1

È un atto di fortezza il sopportare e l'**aggredire** una cosa temibile **non in una maniera qualsiasi, ma secondo ragione**. Cosa che non fa l'insensibile al timore.

II^a II^a q. 126 a. 2, ad arg. 2

L'insensibilità al timore per se stessa **corrompe il giusto mezzo della fortezza**, per cui si contrappone direttamente a tale virtù. Nulla però impedisce che considerata **nelle sue cause** sia contraria ad altre virtù.

II^a II^a q. 126 a. 2, ad arg. 3

Il vizio della **temerarietà** si contrappone alla fortezza per un **eccesso di audacia**; invece l'**insensibilità** le si contrappone per un **difetto di timore**. Ora, la fortezza determina il giusto mezzo in queste due passioni. Nulla quindi impedisce che sotto aspetti diversi abbia estremi diversi.

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

Le azioni umane in particolare >> La fortezza >> L'audacia o temerità

Questione 127

Proemio

Veniamo ora a trattare dell'audacia, o temerità.

Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se l'audacia, o temerità, sia peccato;

2. Se si contrapponga alla fortezza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'audacia, o temerarietà, non sia un peccato. Infatti:

I^a II^a q. 127 a. 1, arg. 1

Giobbe 39,21, a proposito del cavallo, che secondo S. Gregorio sta a indicare il buon predicatore, afferma che «con audacia va incontro alle armi». Ora, nessun vizio può essere portato a lode di qualcuno. Quindi essere temerari non è un peccato.

II^a II^a q. 127 a. 1, arg. 2

Il **Filosofo** insegna che «bisogna deliberare con calma, ma agire con prontezza». Ora, a questa **prontezza giova molto l'audacia**. Perciò l'audacia, o temerarietà, non è un peccato, ma piuttosto qualcosa di lodevole.

II^a II^a q. 127 a. 1, arg. 3

L'audacia, come si è visto sopra *[I-II, q. 45, a. 2]* trattando delle passioni, è una passione causata dalla speranza. Ma la speranza non viene considerata un peccato, bensì una virtù. **Quindi neppure l'audacia va considerata un peccato.**

II^a II^a q. 127 a. 1. SED CONTRA:

La Scrittura, **Siracide 8,15**, ammonisce: «Non metterti in viaggio con un audace, o temerario, per paura che ti diventi insopportabile». Ora, non si deve sfuggire una compagnia se non per il peccato. Quindi l'audacia è un peccato.

II^a II^a q. 127 a. 1. RESPONDEO:

L'audacia, come si è visto [I-II, q. 23, aa. 1, 4; q. 45], è una passione. Ma la passione talora è **moderata** e governata dalla ragione, talora invece manca di moderazione, o per eccesso o per difetto: e allora si ha una **passione viziosa**. A volte però i nomi delle passioni sono usati per indicare i loro eccessi: come l'ira non indica un'ira qualsiasi, ma quella esagerata, cioè peccaminosa. Ed è in questo senso che anche l'audacia, intesa come eccessiva, è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 127 a. 1, ad arg. 1

Nel caso indicato si parla dell'audacia in quanto è regolata dalla ragione. In questo senso infatti essa è inclusa nella virtù della fortezza.

II^a II^a q. 127 a. 1, ad arg. 2

La prontezza nell'agire è lodevole **dopo la deliberazione, che è un atto della ragione**. Se uno invece pretendesse di agire prontamente prima di deliberare, ciò non sarebbe lodevole, ma peccaminoso: **sarebbe infatti un atto di precipitazione**, che è un peccato contrario alla prudenza, come sopra [q. 53, a. 3] si è notato. Perciò l'audacia, che spinge a operare con prontezza, è lodevole solo in quanto è guidata dalla ragione.

II^a II^a q. 127 a. 1, ad arg. 3

Come nota il **Filosofo**, certi vizi sono senza nome, e così pure certe virtù. Per cui è necessario servirsi dei nomi di alcune passioni per indicare le virtù e i vizi. Ora, per indicare i vizi ci serviamo soprattutto di quelle passioni che hanno per oggetto il male: come è evidente nel caso dell'**odio**, del **timore**, dell'**ira** e dell'**audacia**. Invece la speranza e l'amore hanno per oggetto il bene. Perciò di esse ci serviamo piuttosto per indicare delle virtù.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'audacia non sia contraria alla fortezza. Infatti:

II^a II^a q. 127 a. 2, arg. 1

L'eccesso di audacia deriva dalla **presunzione**. Ma la presunzione rientra nella **superbia**, che si contrappone all'**umiltà**. Quindi l'audacia si contrappone più all'umiltà che alla fortezza.

II^a II^a q. 127 a. 2, arg. 2

L'audacia non è condannabile se non in quanto provoca qualche danno, o all'audace stesso, che si mette nei pericoli senza giusti motivi, o anche agli altri, che egli temerariamente affronta o mette in pericolo. Ma questo modo di agire è contro la giustizia. Quindi l'audacia, in quanto vizio, non si contrappone alla fortezza, ma alla giustizia.

II^a II^a q. 127 a. 2, arg. 3

La fortezza, come si è notato sopra [q. 123, a. 3], ha per oggetto il timore e l'audacia. Ora, come la viltà si contrappone alla fortezza per un eccesso di timore, così pure esiste un altro vizio opposto alla viltà per un difetto di timore. Se quindi il vizio dell'audacia fosse contrario alla fortezza per un eccesso di audacia, bisognerebbe trovare un altro vizio opposto per difetto. Ma questo non esiste. Quindi neppure l'audacia si contrappone alla fortezza come vizio contrario.

II^a II^a q. 127 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** mette l'audacia, o temerarietà, tra i vizi contrari alla fortezza.

II^a II^a q. 127 a. 2. RESPONDEO:

Abbiamo già notato [q. 127, a. 2] che le virtù morali hanno il compito di seguire il giusto mezzo in ciò che costituisce il loro oggetto. Perciò qualsiasi vizio che implichi una mancanza di misura in ciò che costituisce l'oggetto di una virtù morale si contrappone a tale virtù **come ciò che è su misura a ciò che è sproporzionato**. Ora, il vizio dell'audacia implica un **eccesso della passione omonima**. Perciò è evidente che esso si oppone alla virtù della fortezza la quale, come sopra [q. 123, a. 3] si è visto, ha il compito di moderare il timore e l'audacia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 127 a. 2, ad arg. 1

L'opposizione di un vizio a una data virtù non si basa principalmente sulle **cause del vizio**, ma sulla sua natura specifica. Non è quindi necessario che l'**audacia** si contrapponga all'identica virtù a cui si contrappone la **presunzione**, che ne è la causa.

II^a II^a q. 127 a. 2, ad arg. 2

La diretta opposizione di un vizio, come non viene desunta dalla sua **causa**, così non viene desunta neppure dai suoi **effetti**. Ora, il danno che deriva dall'audacia è un suo effetto. Quindi non si deve fondare su di esso ciò che oppone l'audacia alla virtù.

II^a II^a q. 127 a. 2, ad arg. 3

L'atto dell'audacia consiste nell'affrontare le cose ostili; e a ciò la natura inclina, a meno che questa inclinazione non venga ostacolata dal timore di ricevere un danno. Perciò il vizio che consiste nell'eccedere in audacia non ha come vizio contrario altro che la viltà. - Però l'audacia, o temerarietà, non implica in ogni caso soltanto una mancanza di paura. Poiché, come dice il Filosofo: «i temerari sono impetuosi e baldanzosi prima che giungano i pericoli, ma defezionano poi di fronte ad essi», e ciò per paura.

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

Le azioni umane in particolare >> La fortezza >> Le parti della fortezza

Questione 128

Proemio

Passiamo ora a parlare delle **parti della fortezza**.

In primo luogo c'è da esaminare quali siano:

in secondo luogo studieremo le **singole parti**.

ARTICOLO 1:

VIDETUR Pare che **le parti della fortezza** non siano convenientemente enumerate. Infatti:

I^a II^a q. 128 a. 1, arg. 1

Cicerone assegna alla fortezza quattro parti, cioè «la magnificenza, la fiducia, la pazienza e la perseveranza». Ma a torto. Infatti **la magnificenza appartiene alla liberalità: poiché entrambe riguardano il danaro**, e secondo il Filosofo «è necessario che il magnifico sia liberale». Ma la liberalità fa parte della **giustizia**, come sopra [q. 117, a, 5] si è dimostrato. **Quindi la magnificenza non va considerata come una parte della fortezza.**

II^a II^a q. 128 a. 1, arg. 2

La fiducia pare non essere altro che la speranza. Ora, la speranza non appartiene alla fortezza, ma è una virtù a parte. Quindi la fiducia non va posta fra le parti della fortezza.

II^a II^a q. 128 a. 1, arg. 3

La fortezza rende l'uomo preparato di fronte ai pericoli. Ma **la magnificenza e la fiducia non implicano nel loro concetto alcun rapporto ai pericoli.** Quindi non sono convenientemente enumerate come parti della fortezza.

II^a II^a q. 128 a. 1, arg. 4

La pazienza, secondo Cicerone, implica «la sopportazione di cose difficili»: il che egli attribuisce anche alla fortezza. Quindi la pazienza si identifica con la fortezza, e non è una sua parte.

II^a II^a q. 128 a. 1, arg. 5

Ciò che è richiesto in tutte le virtù non può considerarsi parte di una virtù speciale. Ma la perseveranza è richiesta in qualsiasi virtù, secondo le parole evangeliche, **Matteo 24,13**: «**Chi persevererà sino alla fine sarà salvato**». Quindi la perseveranza non va posta fra le parti della fortezza.

II^a II^a q. 128 a. 1, arg. 6

Macrobio enumera sette parti della fortezza, cioè: «la magnanimità, la fiducia, la sicurezza, la magnificenza, la costanza, la sopportazione, la fermezza». E **Andronico** enumera sette virtù annesse alla fortezza, che sono «l'eupsichia, la lema, la magnanimità, la virilità, la perseveranza, la magnificenza, l'andragatia». Quindi l'enumerazione di **Cicerone** è incompleta.

II^a II^a q. 128 a. 1, arg. 7

Aristotele enumera **cinque** modi della fortezza.

- Il primo è la politica, che agisce con fermezza **per paura del disonore, o del castigo**;
- il secondo è la bravura militare, che opera con coraggio **sorretta dall'arte e dall'esperienza bellica**;
- il terzo è la fortezza, che scaturisce **dalla passione, specialmente dall'ira**;
- il quarto è la fortezza, che agisce con coraggio **per l'abitudine di vincere**;
- il quinto poi è l'agire con coraggio **per inavvertenza del pericolo**. Ora, nessuna delle enumerazioni precedenti contiene questi tipi di fortezza. Quindi le suddette enumerazioni non sono adeguate.

II^a II^a q. 128 a. 1. RESPONDEO:

Come sopra **[q. 48]** si è detto, di una virtù ci possono essere tre tipi di parti, cioè: **soggettive, integranti e potenziali**.

- Ora, la fortezza in quanto virtù specifica **non può avere parti soggettive**: poiché non si divide in virtù specificamente distinte, essendo la sua materia del tutto determinata.
- Vengono invece ad essa riconosciute delle **parti** integranti e potenziali. Parti **integranti sono gli elementi chiamati a costituire l'atto della fortezza**.
- **Parti potenziali** sono invece quelle **virtù che osservano in campi meno difficili il comportamento osservato dalla fortezza di fronte ai pericoli di morte**. E queste virtù sono annesse alla fortezza come virtù secondarie.

Ora, come sopra **[q. 123, aa. 3, 6]** si è detto, **due sono gli atti della fortezza: l'affrontare e il sopportare**:

- Per il primo atto, **affrontare**, si richiedono due cose:

+ La prima è la predisposizione dell'animo, che cioè si abbia l'**animo pronto ad affrontare**. Ed è quanto **Cicerone** denomina «**fiducia**». Per cui egli afferma che «la fiducia è la virtù con cui l'animo affronta le cose grandi e onorifiche con speranza e sicurezza».

+ La seconda è l'**esecuzione dell'opera**: che cioè non si venga meno nell'esecuzione di ciò che si è intrapreso con fiducia. **Cicerone** la chiama «**magnificenza**». Per cui egli scrive che «la magnificenza è il disegno e l'esecuzione di cose grandi e sublimi con ampiezza e splendidezza di propositi», in modo cioè che ai generosi propositi non manchi l'esecuzione.

Ora, se questi due elementi si restringono alla materia propria della fortezza, cioè ai pericoli di morte, ne formano come le **parti integranti**, senza di cui la fortezza non può sussistere. Se invece si riferiscono ad altre materie di minore obiezioni, allora sono **virtù specificamente distinte dalla fortezza**, che però si riconnettono ad essa come alla loro virtù principale. P. es. il Filosofo assegna le grandi spese alla magnificenza e i grandi onori invece alla magnanimità, che si identifica con la fiducia.

- E anche per l'altro atto della fortezza, che è il **sopportare**, si richiedono due cose:

+ La prima è che l'animo **non si lasci abbattere dalla tristezza** per la obiezioni dei mali imminenti, abdicando così alla propria grandezza. Ed è quanto **Cicerone** denomina «**pazienza**». Infatti egli scrive che «la pazienza è una volontaria e ininterrotta tolleranza di cose ardue e difficili motivata dall'onore e dall'utilità».

+ La seconda cosa richiesta è invece che uno non si stanchi fino a desistere a causa della continua sopportazione delle obiezioni, seguendo l'esortazione di S. Paolo, **Ebrei 12,3**: «**Non stancatevi perdendovi d'animo**». E **Cicerone** la denomina «**perseveranza**». Infatti egli dice che «la perseveranza è una stabile e perpetua permanenza in una deliberazione ben considerata».

E anche queste due cose, se si restringono alla materia propria della fortezza, ne costituiscono quasi due **parti integranti**. Se invece riguardano qualunque altra obiezioni sono virtù distinte dalla fortezza, però ad essa connesse come **virtù secondarie** alla principale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 128 a. 1, ad arg. 1

La **magnificenza** aggiunge una certa grandezza riguardo alla materia della **liberalità**, grandezza che sconfina nell'**arduo**, il quale è oggetto dell'irascibile e **riceve la sua perfezione dalla fortezza**. E sotto questo aspetto essa appartiene alla fortezza.

II^a II^a q. 128 a. 1, ad arg. 2

La **speranza** con cui si confida in Dio è una **virtù teologale**, come sopra [q. 17, a. 5; I-II, q. 62, a. 3] si è visto. Invece con la **fiducia** che è parte potenziale della fortezza l'uomo confida **in se medesimo**; però in dipendenza da Dio.

II^a II^a q. 128 a. 1, ad arg. 3

L'intraprendere qualsiasi grande impresa è sempre pericoloso, essendo di grave pregiudizio il fallire in essa. Per cui anche se la magnificenza e la fiducia riguardano qualsiasi grande impresa, hanno tuttavia una certa affinità con la fortezza a causa del pericolo che viene affrontato.

II^a II^a q. 128 a. 1, ad arg. 4

La pazienza non solo sopporta, senza tristezza eccessiva, i pericoli di morte, oggetto della fortezza, ma anche qualunque altra obiezioni o pericolo. E sotto questo aspetto è una virtù annessa alla fortezza. - In quanto invece ha per oggetto i pericoli di morte è una sua parte integrante.

II^a II^a q. 128 a. 1, ad arg. 5

La perseveranza può essere un requisito di qualsiasi virtù se viene intesa come continuità del bene operare sino alla fine. È invece una parte potenziale della fortezza nel senso indicato sopra [nel corpo].

II^a II^a q. 128 a. 1, ad arg. 6

Macrobio enumera le quattro virtù poste da Cicerone: la fiducia, la magnificenza, la tolleranza (in luogo della pazienza) e la fermezza (che sostituisce la perseveranza). Ne aggiunge però altre tre, due delle quali, cioè la magnanimità e la sicurezza, per Cicerone formano la fiducia, che invece Macrobio distingue. Infatti la fiducia implica la speranza umana di cose grandi. Ma la speranza presuppone la tensione della volontà nel desiderio di tali cose grandi, il che costituisce la magnanimità: sopra [I-II, q. 40, a. 7] infatti abbiamo visto che la speranza presuppone l'amore e il desiderio di ciò che si spera. O meglio si può dire che la fiducia indica la certezza della speranza, la magnanimità invece la grandezza delle cose sperate. - Però la speranza non può essere sicura se non vengono eliminati i sentimenti contrari: talora infatti uno di per sé sarebbe portato a sperare una data cosa, ma la speranza è eliminata dal timore: infatti il timore è incompatibile con la speranza, come si è visto [ib., a. 4, ad 1]. Per questo Macrobio aggiunge la sicurezza, che esclude il timore. Aggiunge poi una terza virtù, cioè la costanza, che può rientrare nella magnificenza: infatti è necessario avere costanza d'animo nelle cose che si compiono con magnificenza. E così Cicerone afferma che alla magnificenza non appartiene solo «l'esecuzione di grandi imprese», ma anche «il loro disegno formulato con ampiezza di propositi». Però la costanza si può anche ridurre alla perseveranza: poiché uno è perseverante in quanto non desiste nonostante la durata dell'impresa, ed è costante in quanto non desiste nonostante qualsiasi altra obiezioni. E anche le virtù enumerate da Andronico si riducono a quelle di Cicerone. Infatti egli per la perseveranza e la magnificenza si accorda con Cicerone e Macrobio, e per la magnanimità con quest'ultimo. - La lema equivale poi alla pazienza o alla sopportazione: infatti egli dice che essa «è un abito pronto ad affrontare ciò che è dovuto, e a sopportare ciò che la ragione detta». - L'eupsichia invece, cioè il buon animo, equivale alla sicurezza: dice infatti che «essa è la forza d'animo nel portare a termine le proprie imprese». - La virilità poi non è altro che la fiducia: infatti egli dice che «la virilità è un abito che ha la capacità di affrontare direttamente imprese che richiedono coraggio». - Alla magnificenza aggiunge poi l'andragatia, che è come una bontà virile, e che

noi potremmo denominare strenuità. Infatti la magnificenza non ha solo il compito di insistere nel portare a termine le grandi imprese, come la costanza, ma anche quello di compierle con virile prudenza e sollecitudine, il che è proprio dell'andragatia o strenuità. Per questo egli dice che «l'andragatia è la virtù dell'uomo che sa sperimentare gli espedienti che occorrono nelle opere vantaggiose». E così è dimostrato che tutte le virtù ricordate si riducono alle quattro principali enumerate da Cicerone.

II^a II^a q. 128 a. 1, ad arg. 7

Quei cinque elementi ricordati da Aristotele non raggiungono la vera natura di virtù: poiché sebbene coincidano con la fortezza quanto all'atto, tuttavia differiscono da essa quanto al movente che li ispira, come si è visto sopra [q. 123, a. 1, ad 2]. Perciò essi non sono parti potenziali della fortezza, ma solo certe sue modalità.

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

Le azioni umane in particolare >> La fortezza >> La magnanimità

Questione 129

Veniamo così a trattare delle singole parti della fortezza, includendo però nelle quattro principali enumerate da Cicerone anche le altre; solo che al posto della **fiducia** metteremo la **magnanimità** di cui tratta anche Aristotele.

- Primo, tratteremo della **magnanimità**;
- secondo, della **magnificenza**;
- terzo, della **pazienza**;
- quarto, della **perseveranza**.

Sul primo argomento parleremo in primo luogo della magnanimità stessa; e in secondo luogo dei **vizi contrari**.

A proposito del primo tema esamineremo otto quesiti:

1. Se la magnanimità abbia per oggetto gli onori;
2. Se essa abbia per oggetto solo i grandi onori;
3. Se sia una virtù;
4. Se sia una virtù specificamente distinta;
5. Se sia parte (potenziale) della fortezza;
6. Quali relazioni abbia con la fiducia;
7. Quali con la sicurezza;
8. Quali rapporti abbia con i beni di fortuna.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **magnanimità** [*generosità disinteressata – fiducia = “la fiducia è la virtù con cui l’animo affronta le cose grandi e onorifiche con speranza e sicurezza”*] **non abbia per oggetto gli onori**. Infatti:

II^a II^a q. 129 a. 1, arg. 1

La magnanimità risiede nell'irascibile. Il che è evidente dal suo stesso nome: poiché magnanimità suona «grandezza d'animo», e «animo» equivale alla facoltà dell'irascibile, come risulta dal De Anima di Aristotele, dove egli afferma che nell'appetito sensitivo c'è «il desiderio e l'animo» ossia il concupiscibile e l'irascibile. Ora, l'onore è un certo bene, oggetto del concupiscibile, essendo «il premio della virtù». Quindi la magnanimità non ha per oggetto gli onori.

II^a II^a q. 129 a. 1, arg. 2

La magnanimità, essendo una virtù morale, deve avere per oggetto o le passioni o le operazioni esterne. Ma essa non riguarda le operazioni, perché allora apparterebbe alla giustizia. Quindi riguarda le passioni. Ma l'onore non è una passione. Quindi la magnanimità non riguarda gli onori.

II^a II^a q. 129 a. 1, arg. 3

La magnanimità dice piuttosto tendenza che fuga: diciamo infatti che uno è magnanimo perché tende verso grandi cose. Ora, le persone virtuose sono lodate non perché bramano, ma perché fuggono gli onori. Quindi la magnanimità non ha per oggetto gli onori.

II^a II^a q. 129 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che «il magnanimo ha di mira gli onori e i disonori».

II^a II^a q. 129 a. 1. RESPONDEO:

La magnanimità nel suo stesso nome implica una **tendenza dell'animo verso cose grandi**. Ora, in una virtù si devono distinguere **due relazioni**:

- la prima con la **materia** della propria operazione,

- la seconda con l'**atto medesimo**, che consiste nel debito uso di tale materia. E poiché l'abito virtuoso deve la sua determinazione principale all'atto, uno viene denominato magnanimo principalmente perché orienta il suo animo **verso qualche grande atto**. Ma un atto può dirsi grande in due modi:

+ **primo, in senso relativo**, secondo, in senso assoluto. E certamente un atto può dirsi grande in senso relativo anche se consiste nell'**uso di una cosa piccola** o mediocre: nel caso p. es. che uno se ne serva **in modo eccellente**.

+ Un atto è invece grande **in senso assoluto** quando consiste nell'**uso eccellente delle cose più grandi**. Ora, le cose di cui l'uomo si serve sono quelle esterne. **E tra queste la più grande è l'onore**: sia perché è la più connessa con la virtù, quale **testimonianza della virtù** di una persona, come sopra [q. 103, a. 1] si è visto, sia perché viene tributato a Dio e ai migliori, sia ancora perché gli uomini tutto sacrificano per conseguire l'onore e per evitare l'infamia. **Così dunque si dice che uno è magnanimo in base a quelle cose che sono grandi puramente e semplicemente in modo assoluto, come si dice che uno è forte in base a quelle cose che sono difficili in senso assoluto**. Ne segue quindi che la magnanimità ha per oggetto gli onori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 129 a. 1, ad arg. 1

Il bene e il male considerati in assoluto appartengono al **concupiscibile**, ma se si presentano come ardui, allora appartengono all'**irascibile**. Ora, la magnanimità ha di mira l'onore sotto tale aspetto: cioè come cosa grande e ardua.

II^a II^a q. 129 a. 1, ad arg. 2

Sebbene l'onore non sia né una passione né un'operazione, tuttavia è l'oggetto di una passione, cioè della speranza, che ha di mira il bene arduo. Quindi la magnanimità ha come oggetto immediato la passione della speranza, ma mediatamente ha di mira gli onori, che sono l'oggetto della speranza. Come si è detto sopra [q. 123, a. 3, ad 2; a. 4] anche della forza, che riguarda i pericoli di morte in quanto oggetto del timore e dell'audacia.

II^a II^a q. 129 a. 1, ad arg. 3

Coloro che disprezzano gli onori rifiutandosi di compiere tutto ciò che è riprovevole per acquistarli, e non considerandoli più del giusto, sono degni di lode. Chi però disprezzasse gli onori al punto di non preoccuparsi di compiere cose degne di onore, sarebbe biasimevole. E in questo senso la magnanimità ha di mira gli onori: in modo cioè da compiere cose degne di onore [oggetti della speranza], senza però stimare eccessivamente gli onori umani [perché già onorevoli sono gli oggetti della speranza]

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la magnanimità di per sé non abbia per oggetto i grandi onori. Infatti:

II^a II^a q. 129 a. 2, arg. 1

La materia propria della magnanimità, come si è visto [a. 1], è l'onore. Ma è accidentale all'onore essere grande o piccolo. Quindi la magnanimità come tale non ha di mira i grandi onori.

II^a II^a q. 129 a. 2, arg. 2

La magnanimità riguarda gli onori come la mansuetudine riguarda l'ira. Ma la mansuetudine di per sé non ha per oggetto le grandi più che le piccole ire. Quindi anche la magnanimità non ha di per sé come oggetto i grandi onori.

II^a II^a q. 129 a. 2, arg. 3

Un onore modesto dista dagli onori grandi meno del disonore. Ma il magnanimo è portato a comportarsi bene anche di fronte al disonore. Quindi è suo compito farlo anche di fronte agli onori più modesti. Quindi non si limita ai grandi onori.

II^a II^a q. 129 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che «la magnanimità riguarda i grandi onori» .

II^a II^a q. 129 a. 2. RESPONDEO:

Aristotele scrive che «la virtù è una perfezione». E si intende la perfezione di una potenza, di cui costituisce «il coronamento». **Ora, la perfezione di una potenza non si riscontra in un'opera qualsiasi, ma in un'opera grande e difficile:** poiché qualunque potenza, anche quella meno perfetta, è capace di un atto modesto e facile. Perciò la nozione di virtù richiede che questa abbia di mira «il difficile e il bene», come dice **Aristotele**. Ora, nell'atto della virtù difficoltà e grandezza, che in realtà si identificano, possono essere considerate da due punti di vista:

- **Primo, rispetto alla ragione**, cioè in quanto il difficile sta nel determinare e nell'applicare in una data materia il giusto mezzo. E questa difficoltà si riscontra solo nell'atto delle virtù intellettuali e nell'atto della giustizia.

- C'è poi una **seconda difficoltà dalla parte della materia**, la quale può essere ribelle alla misura della ragione a cui deve sottostare.

+ E questa difficoltà si riscontra specialmente nelle altre virtù morali, che hanno **per oggetto le passioni**: poiché «le passioni sono in lotta con la ragione», come dice Dionigi. E a proposito di queste ultime si deve tener presente che alcune oppongono una grande resistenza dalla parte della passione, altre invece dalla parte delle cose che formano l'oggetto delle passioni. Ora, le passioni non hanno una grande capacità di resistere alla ragione se non sono violente: poiché l'appetito sensitivo, in cui le passioni risiedono, è sottoposto per natura alla ragione. **Quindi le virtù assegnate a questo genere di passioni sono soltanto quelle che hanno di mira la materia più ardua:** come la fortezza riguarda i più gravi timori e le più grandi audacie, la temperanza le concupiscenze dei più grandi piaceri e la mansuetudine le ire più violente.

+ Ci sono invece delle passioni, quali ad esempio l'amore e la brama del danaro e degli onori, che devono la loro **forte resistenza contro la ragione alle cose esterne** che ne formano l'oggetto. E per queste la virtù è richiesta non solo rispetto alle cose più importanti, ma anche rispetto a quelle meno rilevanti o minori: poiché le cose esterne, anche se piccole, possono essere molto appetibili, in quanto necessarie alla vita. E così per la brama del danaro si riscontrano due virtù, cioè la liberalità per le ricchezze moderate e la magnificenza per quelle rilevanti. Parimenti anche rispetto agli onori ci sono due virtù. L'una per quelli più modesti, e questa è senza nome; sono tuttavia ricordati i suoi estremi, che sono la **filotimia**, cioè l'«amore degli onori», e l'**afilotimia**, cioè la «mancanza di amore per gli onori»: infatti talora è lodato chi ama gli onori, talora invece chi non se ne cura, purché le due cose vengano fatte con moderazione. Invece rispetto ai grandi onori si ha la magnanimità. Perciò si deve concludere che **la materia propria della magnanimità è costituita dai grandi onori; e il magnanimo tende a quelle cose che sono degne di grande onore.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 129 a. 2, ad arg. 1

La grandezza e la piccolezza sono condizioni accidentali per l'onore considerato in se stesso, ma costituiscono una grande differenza in rapporto alla ragione, di cui si deve accettare la misura nell'uso degli onori: questa è infatti molto più difficile da osservarsi nei grandi che nei piccoli onori.

II^a II^a q. 129 a. 2, ad arg. 2

Nell'ira, come in altre materie, presentano notevoli obiezioni solo i casi estremi, per i quali soltanto si richiede la virtù. Invece per le ricchezze e per gli onori, che sono cose esterne all'anima, la condizione è diversa.

II^a II^a q. 129 a. 2, ad arg. 3

Chi sa fare buon uso delle cose grandi, a maggior ragione sa fare buon uso delle piccole. Perciò il magnanimo considera i grandi onori come cose di cui si sente degno; o anche come inferiori ai suoi meriti, poiché la virtù, che merita l'onore di Dio, non può essere adeguatamente onorata dagli uomini. Perciò egli non si esalta per i grandi onori: poiché non li considera superiori a se stesso, ma piuttosto li disprezza. E molto di più quelli moderati o piccoli. Come pure egli non si abbatte per il disonore, ma lo disprezza come una cosa ingiusta.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la magnanimità non sia una virtù; Infatti:

II^a II^a q. 129 a. 3, arg. 1

Le virtù morali consistono tutte nel giusto mezzo. Invece la magnanimità non consiste nel giusto mezzo, bensì in qualcosa di sommo: poiché, come dice Aristotele, il magnanimo «si crede degno delle più grandi cose». Quindi la magnanimità non è una virtù.

II^a II^a q. 129 a. 3, arg. 2

Chi possiede una virtù le possiede tutte, come sopra *[I-II, q. 65]* si è visto. Invece uno può avere delle virtù senza la magnanimità: infatti il Filosofo scrive che «chi è degno di piccole cose e si stima degno di esse, è moderato», ma non magnanimo. Quindi la magnanimità non è una virtù.

II^a II^a q. 129 a. 3, arg. 3

La virtù, come si è visto *[I-II, q. 55, a. 4]*, è una buona qualità dell'anima. La magnanimità invece implica certe disposizioni del corpo: poiché il Filosofo *[l. cit.]* insegna che «il magnanimo ha il passo lento, la voce grave e il parlare posato». Quindi la magnanimità non è una virtù.

II^a II^a q. 129 a. 3, arg. 4

Nessuna virtù è incompatibile con un'altra. Ma la magnanimità è incompatibile con l'umiltà: infatti il magnanimo, come dice Aristotele, «si stima degno di cose grandi, e disprezza gli altri». Quindi la magnanimità non è una virtù.

II^a II^a q. 129 a. 3, arg. 5

Qualsiasi virtù ha delle proprietà degne di lode. Invece il magnanimo ha delle proprietà riprovevoli: prima di tutto «non si ricorda dei benefici ricevuti»; secondo, «è ozioso e tardo»; terzo, «con i più si serve dell'ironia»; quarto, «non sa convivere con gli altri»; quinto, «preferisce le cose belle e infruttuose a quelle fruttuose». Perciò la magnanimità non è una virtù.

II^a II^a q. 129 a. 3. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **2Maccabei 14,18**, si legge questa lode: «Nicanore, sentendo parlare del valore che avevano gli uomini di Giuda, e della loro grandezza d'animo nelle lotte per la patria», ecc. Ora, degni di lode sono soltanto gli atti di virtù. Quindi la **magnanimità**, a cui appartiene la **grandezza d'animo**, è una virtù.

II^a II^a q. 129 a. 3. RESPONDEO:

E proprio della **virtù umana custodire** nelle cose umane **la bontà di ordine razionale**, essendo la bontà propria dell'uomo. Ora, **fra tutti i beni esterni dell'uomo l'onore occupa il primo posto**, come sopra [*a. 1*] si è detto. Quindi la magnanimità, che impone nella brama dei grandi onori la moderazione della ragione, è una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 129 a. 3, ad arg. 1

Rispondiamo col Filosofo [Ethic. 4, 3] che «il magnanimo è estremo quanto alla grandezza», poiché tende alle più grandi cose, «ma è nel giusto mezzo in quanto vi tende come si deve», cioè seguendo la ragione: «infatti egli si stima nel suo giusto valore», come si legge nel testo citato, poiché non pretende onori più grandi di quelli che gli spettano.

II^a II^a q. 129 a. 3, ad arg. 2

La connessione delle virtù non va intesa secondo i loro atti, cioè nel senso che ogni persona virtuosa debba avere gli atti di tutte le virtù. Poiché gli atti della magnanimità non competono a tutti i virtuosi, ma solo ai grandi. Invece tutte le virtù sono connesse nelle loro cause o principi, che sono la prudenza e la grazia, in quanto abiti coesistenti inseparabilmente nell'anima, o in maniera attuale o come disposizioni prossime. E così una persona a cui non spetta l'atto di questa virtù può avere l'abito della magnanimità: un abito cioè che la dispone a compiere quell'atto qualora il suo stato lo esigesse.

II^a II^a q. 129 a. 3, ad arg. 3

I moti o atteggiamenti del corpo sono diversi secondo i diversi pensieri e sentimenti dell'anima. Ed è per questo motivo che la magnanimità è accompagnata da certi atteggiamenti

del corpo. Infatti la sveltezza deriva dal fatto che uno bada a molte cose, che cerca di sbrigare rapidamente; invece il magnanimo bada solo alle cose grandi, che sono poche e che richiedono grande attenzione: perciò i suoi movimenti sono lenti. E così pure il tono alto della voce e il parlare vivace si addicono a quelli che vogliono discutere di tutto, ma non ai magnanimi, che si occupano solo delle cose grandi. E come i suddetti atteggiamenti del corpo convengono ai magnanimi a motivo dei loro sentimenti, così pure essi si riscontrano naturalmente in quanti per natura sono predisposti alla magnanimità.

II^a II^a q. 129 a. 3, ad arg. 4

Nell'uomo c'è qualcosa di grande, che deriva dal dono di Dio, e ci sono dei difetti dovuti all'infermità della sua natura. Ora, la magnanimità fa sì che l'uomo «si consideri degno di grandi onori» in base ai doni ricevuti da Dio. Se dunque uno, p. es., è di grande virtù, la magnanimità fa sì che egli tenda a grandi opere virtuose. E lo stesso si dica per l'uso di qualsiasi altro bene, p. es. della scienza o dei beni di fortuna. Invece l'umiltà fa sì che uno si disprezzi in considerazione dei propri difetti. - Parimenti la magnanimità disprezza gli altri in quanto destituiti dei doni di Dio: infatti essa non fa caso degli altri al punto di compiere qualcosa di riprovevole. Invece l'umiltà onora gli altri e li stima superiori in quanto considera in essi i doni di Dio. Perciò nei Salmi [14, 4] si legge: «Ai suoi occhi è spregevole il malvagio», e ciò si riferisce al disprezzo proprio del magnanimo, «ma onora chi teme il Signore», e ciò si riferisce all'atteggiamento rispettoso dell'umile. - Così dunque è evidente che la magnanimità e l'umiltà non sono virtù contrarie, sebbene sembrano tendere a cose opposte: partono infatti da considerazioni diverse.

II^a II^a q. 129 a. 3, ad arg. 5

Le proprietà indicate non sono riprovevoli, ma lodevoli al massimo in quanto appartengono alla magnanimità. Infatti la prima, che consiste nel «non ricordarsi dei benefici ricevuti», è da intendersi nel senso che il magnanimo non gradisce ricevere benefici senza renderne di maggiori. Il che rientra nella perfezione della gratitudine, in cui egli vuole eccellere come anche negli atti di tutte le altre virtù. - Parimenti si dice in secondo luogo che egli «è ozioso e tardo» non perché si rifiuti di compiere le cose che lo riguardano, ma nel senso che non si intromette in tutte le faccende che lo riguardano, bensì solo in quelle più grandi che sono degne di lui. - Terzo, si dice inoltre che egli «si serve dell'ironia» non in quanto essa è un vizio contrario alla veracità, cioè nel senso che egli attribuisca a se stesso dei difetti che non ha, o neghi i propri meriti, ma nel senso che non fa mostra di tutta la sua grandezza, specialmente con la massa degli inferiori: poiché, come nota il Filosofo nello stesso luogo, è proprio del magnanimo «essere grande con i nobili e con i ricchi, e modesto con quelli di media condizione». - Quarto, si dice che «egli non sa convivere», cioè familiarmente, «se non con gli amici», poiché rifugge dall'adulazione e dalla simulazione, che sono proprie della pusillanimità. Tuttavia egli convive con tutti, grandi e piccoli, «nella maniera dovuta», secondo le spiegazioni date [ad 1]. - Quinto, si dice finalmente che «egli preferisce le cose infruttuose» non di qualsiasi tipo, ma «buone», cioè oneste. Infatti in tutti i casi egli preferisce l'onesto all'utile, in quanto più nobile: poiché l'utile viene cercato per sopperire a delle deficienze, che sono incompatibili con la magnanimità.

ARTICOLO 4:

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

II^a II^a q. 129 a. 4, arg. 1

Una virtù speciale non compie gli atti di tutte le virtù. Ora, il **Filosofo** afferma che è del magnanimo «essere grande in tutte le virtù». Quindi la magnanimità non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 129 a. 4, arg. 2

A nessuna **virtù specificamente distinta** si attribuiscono atti di virtù diverse. Invece al magnanimo vengono attribuiti atti di virtù diverse: infatti **Aristotele** afferma che è proprio del magnanimo «non respingere le critiche», che è un atto di **prudenza**, «non commettere ingiustizie», che è un atto di **giustizia**, «essere pronto a beneficiare», che è un atto di **carità**, «elargire con prontezza», che è un atto di **liberalità**, essere «veritiero», che è un atto di **veracità**, e «non essere facile al pianto», che è un atto di **pazienza**. Quindi la magnanimità non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 129 a. 4, arg. 3

Ogni virtù è un particolare ornamento spirituale dell'animo, come dice Isaia 61,10: «Mi ha rivestito delle vesti di salvezza»; e continua: «come una sposa che si adorna di gioielli». Ora la magnanimità, **secondo Aristotele**, è «l'ornamento di tutte le virtù». Quindi la magnanimità è una virtù generale.

II^a II^a q. 129 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** la distingue da tutte le altre virtù.

II^a II^a q. 129 a. 4. RESPONDEO:

Come sopra [a. 2] si è visto, è proprio di una **virtù speciale** rispettare la misura della ragione in una determinata materia. **Ora, la magnanimità rispetta tale misura in una determinata materia, cioè a proposito degli onori**, come sopra [aa. 1, 2] si è detto. **D'altra parte l'onore, in sé considerato, è un bene speciale. Quindi la magnanimità, in sé considerata, è una virtù speciale. Ma poiché l'onore è il premio di qualsiasi virtù**, come si è notato sopra [q. 103, a. 1, ad 2], **ne viene che a motivo della propria materia la magnanimità riguarda tutte le virtù.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 129 a. 4, ad arg. 1

La magnanimità non ha di mira qualsiasi onore, ma i grandi onori. Ora, se a una virtù è dovuto l'onore, ai grandi atti di virtù sono dovuti grandi onori. E così il magnanimo tende a compiere grandi azioni in ogni virtù: in quanto mira ad atti che sono degni di un grande onore.

II^a II^a q. 129 a. 4, ad arg. 2

Siccome il magnanimo mira alle grandi cose, ne segue che egli preferisce quelle che implicano una qualche eccellenza, e rifugge da quelle che implicano un difetto. Ora il beneficiare, l'elargire e il ricompensare implicano una certa eccellenza. Ed è per questo che il magnanimo è pronto a compiere tali atti, non già perché sono atti di altre virtù. Al contrario implica un difetto che uno faccia tanto caso dei beni o dei mali esterni da abbandonare per essi la giustizia o qualsiasi altra virtù. Parimenti dice difetto qualsiasi occultazione della verità: poiché ciò deriva dal timore. E anche la facilità a piangere include una menomazione: poiché in tal modo l'animo mostra di soccombere ai mali esterni. Perciò il magnanimo evita queste e altre simili cose per un motivo speciale, cioè in quanto contrarie alla propria eccellenza o grandezza.

II^a II^a q. 129 a. 4, ad arg. 3

Ogni virtù ha un certo decoro od ornamento dalla propria specie, ornamento che è proprio di ciascuna. Ma la grandezza di un'azione virtuosa procurata dalla magnanimità, che secondo l'espressione di Aristotele [l. cit. nell'ob.] «fa crescere» tutte le virtù, aggiunge un nuovo splendore.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la magnanimità non sia una parte [potenziale] della fortezza. Infatti:

II^a II^a q. 129 a. 5, arg. 1

Una cosa non può essere parte di se medesima. Ora, la magnanimità si identifica con la fortezza. Infatti Seneca ha scritto: «Se nel tuo animo c'è la magnanimità, che è chiamata anche fortezza, vivrai con grande fiducia». E Cicerone: «Gli uomini forti vogliamo che siano anche magnanimi, amici della verità e per nulla mendaci». Quindi la magnanimità non è una parte [potenziale] della fortezza.

II^a II^a q. 129 a. 5, arg. 2

Il Filosofo insegna che «il magnanimo non è philokindunos», cioè amante del pericolo. È invece proprio dei forti esporsi ai pericoli. Quindi la magnanimità non ha affinità con la fortezza, in modo da potersi dire una sua parte.

II^a II^a q. 129 a. 5, arg. 3

La magnanimità ha di mira ciò che è grande tra i beni sperabili, mentre la fortezza ha di mira ciò che è grande tra i mali temibili, o affrontabili. Ora, il bene è superiore al male. Quindi la magnanimità è una virtù superiore alla fortezza. E così non è una sua parte [potenziale].

II^a II^a q. 129 a. 5. SED CONTRA:

Macrobio e Andronico pongono la magnanimità tra le parti della fortezza.

II^a II^a q. 129 a. 5. RESPONDEO:

Come dicemmo sopra [I-II, q. 61, aa. 3, 4], una virtù è principale se applica uno dei caratteri generali delle virtù in una materia principale. Ora, **uno dei caratteri generali delle virtù è la fermezza d'animo: poiché il comportamento fermo è richiesto in qualsiasi virtù**, come dice Aristotele. **Però questo viene apprezzato specialmente in quelle virtù che mirano a qualcosa di arduo, in cui è assai difficile mantenere la fermezza.** Perciò quanto più è difficile mantenersi fermi in qualcosa di arduo, tanto più è principale la virtù che dà all'animo tale fermezza. Ora, è più difficile mantenersi fermi nei pericoli di morte, in cui spetta alla **fortezza dare fermezza d'animo**, che nello sperare e nel conseguire i più grandi beni, in cui dare tale fermezza spetta alla magnanimità: poiché l'uomo rifugge al sommo i pericoli di morte, come ama al sommo la propria vita. **Perciò è evidente che la magnanimità coincide con la fortezza in quanto entrambe danno fermezza d'animo in qualcosa di arduo; tuttavia non ne raggiunge la natura, poiché dà la fermezza d'animo in cose dove è più facile mantenerla.** Quindi la magnanimità è posta tra le parti della fortezza, poiché si aggiunge ad essa come una **virtù secondaria alla principale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 129 a. 5, ad arg. 1

Come insegna il Filosofo, «l'assenza di un male è considerato come un bene». Perciò il non lasciarsi sopraffare da un grave male, p. es. dai pericoli di morte, viene considerato come la conquista di un grande bene: ora, la prima cosa spetta alla fortezza, la seconda alla magnanimità. Da questo lato dunque la fortezza e la magnanimità possono identificarsi. Siccome però è diversa la obiezioni che le due cose presentano, parlando a rigore di termini Aristotele distingue la magnanimità dalla fortezza.

II^a II^a q. 129 a. 5, ad arg. 2

Si dice che ama i pericoli chi vi si espone indiscriminatamente. E ciò è proprio di chi indifferentemente stima grandi molte cose, il che è incompatibile con la magnanimità: infatti nessuno si espone a dei pericoli per ciò che non considera grande. Ora, il magnanimo si espone con somma prontezza ai pericoli per cose che sono veramente grandi: poiché egli nella fortezza mira a ciò che è grande, come anche negli atti delle altre virtù. Perciò il Filosofo spiega che il magnanimo non è *microkìndunos*, cioè «pronto a esporsi nelle cose piccole», ma *megalokìndunos*, cioè «pronto a esporsi nelle cose grandi». E **Seneca scrive:** «Sarai magnanimo se non cercherai i pericoli come il temerario, né li paventerai come il pauroso: poiché nulla rende l'animo pauroso se non la coscienza di una vita riprovevole».

II^a II^a q. 129 a. 5, ad arg. 3

Il male in quanto tale è da fuggirsi; e il fatto di doverlo subire con costanza è voluto indirettamente, cioè in quanto bisogna subirlo per salvaguardare il bene. Invece il bene è desiderabile per se stesso; e il fatto di dover rinunciare ad esso è voluto solo indirettamente, in quanto cioè si ritiene che esso superi la capacità di chi lo desidera. Ora, ciò che è voluto per se, o direttamente, è più importante di ciò che è voluto per accidens, o indirettamente. Perciò la fermezza d'animo è più richiesta di fronte all'arduità del male che di fronte all'arduità del bene. E così la virtù della fortezza è principale rispetto alla magnanimità: pur essendo infatti il bene principale rispetto al male, tuttavia il male è principale sotto l'aspetto dell'arduità.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la **fiducia** non rientri nella **magnanimità**. Infatti:

II^a II^a q. 129 a. 6, arg. 1

Uno può avere fiducia non solo in se stesso, ma anche negli altri, secondo le parole di S. Paolo, **2 Corinti 3, 4 s.**: «Questa è la fiducia che abbiamo per mezzo di Cristo, davanti a Dio. Non però che da noi stessi siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi». Ma ciò Pare essere contro la natura della magnanimità. Quindi la fiducia non rientra in quest'ultima.

II^a II^a q. 129 a. 6 arg. 2

La fiducia è il contrario del timore, come risulta da quel passo di **Isaia 12,2**: «Agirò con fiducia e non avrò timore». Ma essere senza timore appartiene piuttosto alla fortezza. Quindi anche la fiducia rientra più nella fortezza che nella magnanimità.

II^a II^a q. 129 a. 6 arg. 3

Il premio è dovuto solo alla virtù. Ora, alla fiducia è dovuto il premio: poiché secondo S. Paolo, **Ebrei 3,6**: «noi siamo abitazione di Cristo se conserviamo salda sino alla fine la fiducia e la speranza». Quindi la fiducia è una virtù distinta dalla magnanimità. - Il che risulta anche dal fatto che Macrobio la enumera come distinta.

II^a II^a q. 129 a. 6. SED CONTRA:

Cicerone mette la fiducia al posto della magnanimità, come sopra [q. 128, ad 6] si è notato.

II^a II^a q. 129 a. 6. RESPONDEO:

Il termine fiducia deriva da fede. Ma è proprio della fede **credere qualcosa e credere a qualcuno**. D'altra parte la fiducia appartiene alla speranza, secondo le parole della Scrittura, **Giobbe 11,18**: «Ti sentirai fiducioso per la speranza che hai dinanzi». Perciò il primo significato del termine fiducia pare indicare il fatto che uno concepisce una speranza in quanto crede alle parole di chi gli promette di aiutarlo. - Ma poiché **si denomina fede anche un'opinione tenace**, e quest'ultima è determinata non solo dalle parole di un altro, ma anche dalla stima delle sue qualità, si può di conseguenza chiamare fiducia anche **il fatto che uno concepisce la speranza di una cosa in base alla considerazione di un aspetto della realtà. Aspetto che talora uno riscontra in se stesso**, come quando ad es. vedendosi sano uno spera di vivere a lungo, **e talora in altri**, come quando uno ad es., considerando che un potente è suo amico, concepisce la fiducia di essere da lui aiutato. - Ora, sopra [a.1, ad 2] abbiamo detto che la magnanimità propriamente ha di mira la **speranza di cose ardue**. Poiché dunque la **fiducia implica una certa saldezza della speranza**, derivante da considerazioni che determinano una tenace opinione **di poter conseguire un bene**, è chiaro che la fiducia rientra nella magnanimità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 129 a. 6, ad arg. 1

Come spiega il Filosofo, è proprio del magnanimo «non aver bisogno di nulla», poiché l'indigenza è propria dei miseri. Ciò però va inteso secondo il modo umano: infatti egli aggiunge: «o quasi». Poiché non aver bisogno assolutamente di nulla è al di là dell'umano. Infatti ogni uomo ha bisogno prima di tutto dell'aiuto di Dio, e secondariamente anche dell'aiuto umano, essendo l'uomo per natura un animale socievole che non può bastare a se stesso per vivere. Perciò il magnanimo, in quanto ha bisogno degli altri, è portato ad avere fiducia in essi: poiché contribuisce all'eccellenza di un uomo anche il fatto di avere a disposizione chi può aiutarlo. Ma nella misura in cui uno può agire da se stesso, il magnanimo ha fiducia in se stesso.

II^a II^a q. 129 a. 6, ad arg. 2

Come già si è detto nel trattato sulle passioni [*I-II, q. 23, a. 2; q. 40, a. 4*], la speranza si contrappone direttamente alla disperazione, che si riferisce al medesimo oggetto, cioè al bene; si contrappone però anche al timore, che ha per oggetto il male, per la contrarietà dei rispettivi oggetti. Ora, la fiducia implica un vigore particolare della speranza. Perciò essa è contraria al timore, come anche la speranza. Ma dato che la forza propriamente irrobustisce l'uomo contro il male, mentre la magnanimità lo irrobustisce nel raggiungimento del bene, è chiaro che propriamente la fiducia rientra più nella magnanimità che nella forza. Siccome tuttavia la speranza causa l'audacia, che appartiene alla forza, ne risulta che la fiducia indirettamente è implicita anche nella forza.

II^a II^a q. 129 a. 6, ad arg. 3

La fiducia, come si è visto [nel corpo], implica una modalità della speranza: essa infatti è la speranza rafforzata da una salda convinzione. Ora, la modalità di un sentimento può contribuire al valore di un atto, così da renderlo meritorio, ma non può porlo nella specie di una data virtù, che dipende invece dalla sua materia. Perciò a rigore di termini la fiducia non può indicare una data virtù, ma una sua modalità. E così essa viene enumerata tra le parti della forza non come una virtù annessa (a meno di non prenderla con Cicerone come l'equivalente della magnanimità), ma come una delle sue parti integranti, secondo quanto si è detto [*q. 128*].

ARTICOLO 7:

VIDETUR che nella **magnanimità** non rientri la **sicurezza**. Infatti:

I^a II^a q. 129 a. 7, arg. 1

La sicurezza, come si è già visto [*q. 128, ad 6*], implica l'eliminazione del turbamento causato dal timore. Ma questo è un effetto speciale della forza. Quindi la sicurezza si identifica con

quest'ultima. La fortezza però non rientra nella magnanimità, ma piuttosto è vero il contrario. Perciò la sicurezza non rientra nella magnanimità.

II^a II^a q. 129 a. 7, arg. 2

S. Isidoro afferma che «sicuro significa sine cura» [cioè senza sollecitudine]. Ma questo atteggiamento è incompatibile con la virtù, che ha sollecitudine delle cose oneste, secondo le parole dell'Apostolo, **2T8moteo 2,15**: «Sii sollecito di presentarti davanti a Dio come un uomo degno di approvazione». Quindi la sicurezza non rientra nella magnanimità, che compie ciò che è grande in tutte le virtù.

II^a II^a q. 129 a. 7, arg. 3

La virtù non si identifica con il premio. Invece la sicurezza è data come premio della virtù, come risulta dalle parole del libro di **Giobbe 11, 14. 18**: «Se allontanerai l'iniquità che è nella tua mano, riposerai tranquillo». Quindi la sicurezza non rientra come parte nella magnanimità, e neppure in altre virtù.

II^a II^a q. 129 a. 7. SED CONTRA:

Cicerone scrive che è proprio del magnanimo «non cedere né al turbamento dell'animo, né agli uomini, né alla sfortuna». Ma la sicurezza consiste proprio in questo. Quindi **la sicurezza rientra nella magnanimità**.

II^a II^a q. 129 a. 7. RESPONDEO:

Come insegna il Filosofo, «il timore rende gli uomini riflessivi nel deliberare»: in quanto cioè rende premurosi di trovare il modo di fuggire ciò che si teme. Ora, **la sicurezza** consiste nell'eliminazione di questa sollecitudine imposta dal timore. Perciò essa **implica una perfetta tranquillità dell'animo con l'esclusione del timore**: come la **fiducia** implica un certo **vigore della speranza**. Come dunque la speranza è legata direttamente alla magnanimità, così il timore è connesso con la fortezza. Come quindi la fiducia rientra immediatamente nella magnanimità, così la sicurezza rientra immediatamente nella fortezza. Si deve però notare che come la speranza causa l'audacia, così il timore produce la disperazione, secondo quanto si disse nel trattato sulle passioni **[I-II, q. 45, a. 2]**. Come quindi **la fiducia** rientra indirettamente nella fortezza in quanto **si serve dell'audacia**, così anche **la sicurezza** rientra nella magnanimità in quanto **esclude la disperazione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 129 a. 7, ad arg. 1

La fortezza non è lodata principalmente perché vince il timore, il che è proprio della sicurezza, ma perché implica fermezza di fronte alle passioni. Perciò la sicurezza non si identifica con la fortezza, ma è una sua condizione.

II^a II^a q. 129 a. 7, ad arg. 2

Non qualsiasi sicurezza è lodevole, ma solo quella che elimina le preoccupazioni che non vanno nutrite, e di cui non bisogna temere. E in questo senso essa è una condizione della forza e della magnanimità.

II^a II^a q. 129 a. 7, ad arg. 3

Nelle virtù si riscontra una somiglianza e una partecipazione della beatitudine futura, come sopra [I-II, q. 69, a. 3] si è notato. Perciò nulla impedisce che una certa sicurezza sia la condizione di una virtù, mentre la sicurezza perfetta è il suo premio.

ARTICOLO 8

VIDETUR che i beni di fortuna non contribuiscano alla magnanimità. Infatti:

II^a II^a q. 129 a. 8, arg. 1

Seneca ha scritto che «la virtù basta a se stessa». Ora, come si è visto [a. 4, ad 3], la magnanimità fa grandi tutte le virtù. Quindi i beni di fortuna non giovano alla magnanimità.

II^a II^a q. 129 a. 8, arg. 2

Una persona virtuosa non disprezza quanto le è di giovamento. Invece il magnanimo disprezza i beni esterni di fortuna, come nota Cicerone: «L'animo grande si rivela nel disprezzo dei beni esterni». Perciò la magnanimità non è agevolata dai beni di fortuna.

II^a II^a q. 129 a. 8, arg. 3

Cicerone aggiunge, nel passo citato, che è proprio dell'animo grande «il sopportare le cose penose in modo da non decadere in nulla dalla nobiltà della natura e dalla dignità del sapiente». E Aristotele insegna che «il magnanimo non si rattrista negli infortuni». Ora, le cose penose e gli infortuni sono il contrario dei beni di fortuna. Ma tutti si rattristano per la perdita di quanto loro giova. Quindi i beni esterni di fortuna non giovano alla magnanimità.

II^a II^a q. 129 a. 8. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che «i beni di fortuna contribuiscono alla magnanimità».

II^a II^a q. 129 a. 8. RESPONDEO:

Come si è già notato [a. 1], la magnanimità mira a due cose: agli onori come alla propria materia, e a compiere qualcosa di grande come al proprio fine. Ora, i beni di fortuna contribuiscono all'una e all'altra di queste due cose. Poiché infatti l'onore è dato alle persone virtuose non solo dai sapienti, ma anche dal popolo, il quale considera come supremi i beni di fortuna, ne segue che viene prestato un onore più grande a coloro che non mancano dei beni esterni. Parimenti i beni di fortuna servono strumentalmente alle azioni virtuose: poiché le ricchezze, la potenza e gli amici ci danno la possibilità di operare con successo. Perciò è evidente che i beni di fortuna contribuiscono alla magnanimità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 129 a. 8, ad arg. 1

Si dice che la virtù basta a se stessa in quanto può sussistere anche senza i beni exteriori. Tuttavia ne ha bisogno per operare con più facilità.

II^a II^a q. 129 a. 8, ad arg. 2

La magnanimità disprezza i beni esterni in quanto non li stima al punto di rassegnarsi a compiere per essi delle azioni disoneste, ma non li disprezza al punto di non stimarli utili per il compimento di certi atti di virtù.

II^a II^a q. 129 a. 8, ad arg. 3

Chi non ha grande stima di una cosa, né si rallegra molto quando la acquista, né si rattrista molto quando la perde. E così il magnanimo, non stimando i beni esterni di fortuna come cose grandi, né si esalta molto quando li possiede, né si abbatte molto quando li perde.

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

Le azioni umane in particolare >> La fortezza >> La presunzione

Questione 130

Proemio

Passiamo ora a parlare dei vizi contrari alla magnanimità.

- Primo, di quelli contrari per eccesso: **presunzione, ambizione e vanagloria.**

- Secondo, della **pusillanimità** che è ad essa contraria per difetto.

Sulla presunzione si pongono due quesiti:

1. Se la presunzione sia peccato;

2. Se si contrapponga per eccesso alla magnanimità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **la presunzione non sia un peccato.** Infatti:

I^a II^a q. 130 a. 1, arg. 1

L'Apostolo, **Filippesi 3,13**, scrive: «Dimentico del passato e proteso verso il futuro, mi slancio verso le cose che stanno di fronte a me». Ma pare un atto di presunzione **tendere alle cose che sono al di là di noi**. Quindi **la presunzione non è un peccato.**

II^a II^a q. 130 a. 1, arg. 2

Il **Filosofo** insegna: «Non dobbiamo seguire quanti ci consigliano di attendere a cose umane, essendo noi uomini, e a cose mortali, essendo noi mortali, ma per quanto è possibile dobbiamo farci immortali». E dice ancora che l'uomo deve tendere per quanto può alle cose divine. Ora, le cose divine e immortali sono massimamente al disopra dell'uomo. Siccome dunque è proprio della presunzione il tendere a cose superiori a se medesimi, è chiaro che la presunzione non è un peccato, ma piuttosto qualcosa di lodevole.

II^a II^a q. 130 a. 1, arg. 3

L'Apostolo, **2Corinti 3,5**, scriveva: «Da noi stessi non siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi». Se dunque la presunzione, che consiste nel tentare cose superiori alle proprie capacità, fosse un peccato, uno non potrebbe più pensare lecitamente a qualcosa di buono. Ma questo è inaccettabile. Quindi la presunzione non è un peccato.

II^a II^a q. 130 a. 1. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **Siracide 37,3**, leggiamo: «**O presunzione nefanda, da chi fosti creata?**». E la **Glossa** risponde: «**Dalla cattiva volontà della creatura**». **Ma quanto deriva dalla radice della cattiva volontà è un peccato.** Quindi la presunzione è un peccato.

II^a II^a q. 130 a. 1. RESPONDEO:

Le cose che sono secondo natura sono ordinate dalla sapienza divina, che la ragione umana è tenuta a imitare: perciò **tutto quanto la ragione umana compie contro l'ordine consueto riscontrato nella natura, è vizioso e peccaminoso.** Ora, si riscontra comunemente nella natura che ogni atto è adeguato alla virtù della causa agente, e **nessun agente di ordine naturale tende a compiere ciò che sorpassa la propria capacità.** **Perciò è vizioso e peccaminoso, in quanto contrastante con l'ordine della natura, che uno intraprenda cose che eccedono le proprie forze.** Il che è proprio della **presunzione**, come il termine stesso sta a indicare. È quindi evidente che la presunzione è un **peccato**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 130 a. 1, ad arg. 1

Nulla impedisce che qualcosa sia superiore alla potenza attiva di un agente naturale senza essere superiore alla sua potenza passiva: infatti nell'aria vi è la potenza passiva a essere trasmutata in modo da avere l'operazione e il moto ascensionale del fuoco, cose che superano la potenza attiva dell'aria. E così pure **sarebbe vizioso e presuntuoso che uno, avendo una virtù imperfetta, tentasse di conseguire immediatamente ciò che è proprio della virtù perfetta; se però cercasse di raggiungere lo scopo progredendo nella virtù, ciò non sarebbe né presuntuoso né peccaminoso.** Ed è in questo modo che l'Apostolo si slanciava verso le cose poste davanti a lui, cioè con un **progresso incessante.**

II^a II^a q. 130 a. 1, ad arg. 2

Le cose divine e immortali sono al disopra dell'uomo secondo l'ordine della natura; tuttavia **l'uomo possiede una potenza naturale, cioè l'intelletto, con la quale può unirsi alle cose immortali e divine.** Ed è in questo senso che il Filosofo afferma che l'uomo deve spingersi alle cose immortali e divine: **non per compiere quanto Dio solo può fare, ma per unirsi a lui con l'intelletto e con la volontà.**

II^a II^a q. 130 a. 1, ad arg. 3

Come spiega il **Filosofo**, «ciò che possiamo con l'aiuto di altri, in qualche modo lo possiamo da noi». Ora, siccome noi possiamo pensare e compiere il bene **con l'aiuto di Dio**, questo non eccede del tutto la nostra capacità. Quindi non è presunzione cercare di compiere delle azioni virtuose. **Sarebbe invece presunzione il tentare di compierle senza contare sull'aiuto di Dio.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **la presunzione non si contrapponga alla magnanimità per eccesso**. Infatti:

II^a II^a q. 130 a. 2, arg. 1

La presunzione è tra i peccati contro lo Spirito Santo, come sopra [q. 14, a. 1; q. 21, a. 1] si è visto. Ora, i peccati contro lo Spirito Santo non si contrappongono alla **magnanimità**, ma alla **carità**. Quindi neppure la presunzione si contrappone alla magnanimità.

II^a II^a q. 130 a. 2, arg. 2

È proprio della presunzione «lo stimarsi degni di cose grandi». Ma uno può dirsi presuntuoso anche se si stima degno di cose piccole, purché esse superino le sue capacità. Quindi la presunzione non contrasta direttamente con la magnanimità.

II^a II^a q. 130 a. 2, arg. 3

Il magnanimo considera piccoli i beni esterni. Invece i presuntuosi, secondo il **Filosofo**, «diventano spregiatori e oltraggiatori degli altri» a causa dei beni esterni di fortuna, considerandoli come cose grandi. Perciò la presunzione si contrappone alla magnanimità non per eccesso, ma solo per difetto.

II^a II^a q. 130 a. 2. SED CONTRA:

Aristotele insegna che al magnanimo si contrappone per eccesso il chaunòs, cioè colui che è pieno di **boria** o di **vanto**, e che noi diciamo **presuntuoso**.

II^a II^a q. 130 a. 2. RESPONDEO:

La **magnanimità**, come si è già visto [q. 129, a. 3, ad 1], **consiste nel giusto mezzo**; ma non rispetto alla grandezza di ciò a cui essa tende, poiché tende al massimo, bensì **secondo la proporzione delle proprie capacità**: poiché non tende mai a cose che sorpassano i limiti convenienti al soggetto. Ora, **il presuntuoso** non supera il magnanimo rispetto alla cose a cui tende, poiché talora rimane molto al disotto, ma lo **eccede nell'oltrepassare la proporzione delle proprie capacità**, che il magnanimo invece rispetta. Ed è in questo senso che la presunzione si contrappone alla magnanimità per eccesso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 130 a. 2, ad arg. 1

Non una presunzione qualsiasi **è un peccato contro lo Spirito Santo, ma solo quella che disprezza la divina giustizia per un'eccessiva confidenza nella divina misericordia**. E tale presunzione, a causa della sua materia, in quanto disprezza qualcosa di divino, si contrappone alla carità, o piuttosto al dono del timore, che ha di mira il rispetto verso Dio. Tuttavia può dirsi in contrasto con la magnanimità in quanto eccede la proporzione delle proprie forze.

II^a II^a q. 130 a. 2, ad arg. 2

Tanto la **magnanimità** quanto la **presunzione tendono a qualcosa di grande**: infatti non si è soliti dire che uno è presuntuoso quando vuole sorpassare di poco le proprie capacità. Se però anche in questi casi uno è detto presuntuoso, allora questa presunzione non si contrappone alla magnanimità, ma a quella virtù [innominata] che come si è accennato ha per oggetto i piccoli onori.

II^a II^a q. 130 a. 2, ad arg. 3

Nessuno tenta qualcosa che supera le proprie capacità se non perché **stima le sue capacità superiori a ciò che sono**. E qui uno può sbagliare in due modi.

- Primo, **rispetto alla quantità**: p. es. quando pensa di avere la virtù, la scienza o altro in misura superiore alla realtà.

- Secondo, **rispetto alla natura delle cose**: p. es. quando uno si crede grande e degno di grandi onori

+ **per dei meriti inconsistenti**, quali le ricchezze o altri beni di fortuna. Infatti, come dice il **Filosofo**, «coloro che possiedono tali beni senza la virtù, né stimano giustamente se stessi degni di grandi onori, né con verità sono detti magnanimi».

+ Parimenti anche **l'oggetto a cui uno tende al disopra delle sue forze** talvolta è realmente per sua natura una cosa grande: come nel caso di S. Pietro, il quale pretendeva di morire per Cristo, **Matteo 26, 35; Luca 22, 33**, il che era al disopra delle sue forze.

+ Talora invece non è qualcosa di grande per sua natura, ma **secondo l'opinione degli stolti**: come il portare vesti preziose, o disprezzare e ingiuriare gli altri. E ciò costituisce un eccesso rispetto alla magnanimità non reale, ma secondo l'apparenza.

Per cui **Seneca** scrive che «la magnanimità, se si innalza oltre i suoi limiti, renderà l'uomo minaccioso, borioso, torvo, inquieto e corribo a qualunque eccesso di parole e di fatti, prescindendo da ogni senso di onestà». È quindi evidente che secondo verità il presuntuoso talora si oppone al magnanimo per difetto, ma stando alle apparenze pare eccederlo.

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

Le azioni umane in particolare >> La fortezza >> L'ambizione

Questione 131

Proemio

Veniamo ora a parlare dell'**ambizione**.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se l'ambizione sia peccato;
2. Se si opponga per eccesso alla magnanimità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**ambizione** non sia un **peccato**. Infatti:

I^a II^a q. 131 a. 1, arg. 1

L'ambizione dice brama di onori. Ma l'onore di per sé è un bene, e il massimo dei beni esterni: per cui è degno di biasimo chi non si cura dell'onore. Quindi l'ambizione non è un peccato, ma piuttosto qualcosa di lodevole, essendo lodevole desiderare il bene.

II^a II^a q. 131 a. 1, arg. 2

Non è peccaminoso desiderare ciò che è dovuto per premio. Ma «l'onore è il premio della virtù», come dice il **Filosofo**. Perciò l'ambizione degli onori non è un peccato.

II^a II^a q. 131 a. 1, arg. 3

Ciò che incita al bene e ritrae dal male non è un peccato. Ma l'onore spinge gli uomini a fare il bene e a evitare il male: infatti **Aristotele** scrive che «i popoli più coraggiosi sono quelli presso i quali i vili sono disonorati, e i forti onorati»; e **Cicerone** afferma che «l'onore fomenta le arti». Quindi l'ambizione non è un peccato.

II^a II^a q. 131 a. 1. SED CONTRA:

S. Paolo, **1Corinti 13,5**, scrive che «la carità non è ambiziosa e non cerca il proprio interesse». Ora, alla carità ripugna solo il peccato. Quindi l'ambizione è un peccato.

II^a II^a q. 131 a. 1. RESPONDEO:

L'onore, come si è detto [q. 103, aa. 1, 2], implica una prestazione di rispetto verso qualcuno a testimonianza della sua eccellenza. Ma riguardo all'eccellenza dell'uomo si devono considerare due fatti:

- **Primo**, che il bene per cui eccelle l'uomo non lo ha da se stesso, ma è come un dono di Dio in lui. Quindi l'onore principalmente non è dovuto a lui, ma a Dio.

- **Secondo**, si deve tener presente che le doti per cui uno eccelle sono date da Dio per il bene degli altri. Per cui la stima e l'onore che un uomo riceve per la sua eccellenza in tanto devono piacergli in quanto gli preparano la via per giovare agli altri.

Quindi la brama dell'onore può essere disordinata in tre modi:

- **Primo**, perché si bramano gli attestati di un'eccellenza che non si possiede: il che equivale a cercare onori sproporzionati.

- **Secondo**, perché si cerca il proprio onore senza riferirlo a Dio.

- **Terzo**, perché uno si limita a bramare il proprio onore senza ordinarlo al bene degli altri. E siccome l'ambizione non è altro che una brama disordinata dell'onore, è chiaro che l'ambizione è sempre un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 131 a. 1, ad arg. 1

Il desiderio del bene deve essere regolato dalla ragione; se invece ne trasgredisce le norme è peccaminoso. E in questo modo è peccaminoso desiderare gli onori senza conformarsi alla ragione. Quelli invece che non si curano dell'onore come la ragione esige vengono rimproverati per il fatto che non evitano quelle cose che compromettono l'onore.

II^a II^a q. 131 a. 1, ad arg. 2

L'onore non è il premio della virtù dalla parte della persona virtuosa, la quale non deve cercarlo come suo premio, dovendo invece mirare alla beatitudine, che è il vero fine della virtù. Si dice invece che esso è il premio della virtù dalla parte degli altri, che non hanno nulla di meglio da offrire al virtuoso che l'onore, il quale deve la sua grandezza all'essere il riconoscimento della virtù. Per cui è evidente che esso «non ne è il premio adeguato», come nota il Filosofo.

II^a II^a q. 131 a. 1, ad arg. 3

Il desiderio dell'onore, come quando è debitamente regolato spinge al bene e ritrae dal male, così quando è disordinato può essere l'occasione per compiere molti mali, quando cioè uno non bada alla maniera di acquistare l'onore, ma lo vuole ottenere a qualunque costo. Per cui Sallustio afferma che «sia i buoni che gli inetti desiderano la gloria, l'onore e il comando: ma i primi, cioè i buoni, usano la via giusta, mentre i secondi, cioè gli inetti, in quanto privi di capacità, cercano queste cose con gli inganni e i raggiri». - E tuttavia quelli che fanno il bene o evitano il male solo in vista dell'onore non sono virtuosi, come fa osservare il Filosofo

nell'Etica, là dove dice che non sono veramente forti quelli che compiono prodezze per l'onore.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**ambizione non si opponga alla magnanimità per eccesso**. Infatti:

II^a II^a q. 131 a. 2, arg. 1

A un unico giusto mezzo non si contrappone dalla stessa parte che un solo estremo. Ora, come si è visto sopra [q. 130, a. 2], alla magnanimità si contrappone per eccesso la presunzione. Quindi ad essa non si contrappone per eccesso l'ambizione.

II^a II^a q. 131 a. 2, arg. 2

La magnanimità ha per oggetto gli onori. L'ambizione invece ha di mira le dignità: si legge infatti nella Scrittura, **2Maccabei 4,7**, che «Giasone ambiva il sommo sacerdozio». Perciò l'ambizione non si contrappone alla magnanimità.

II^a II^a q. 131 a. 2, arg. 3

L'ambizione riguarda l'apparato esterno, come risulta dagli **Atti degli Apostoli 25,23**, dove si afferma che Agrippa e Berenice entrarono nel pretorio «con grande ambizione»; e dalle **2Cronache 16,14**, dove si dice che sul cadavere di Asa furono bruciati «con grande ambizione» aromi e unguenti. Ora, la magnanimità non riguarda l'apparato esterno. Quindi l'ambizione non si contrappone alla magnanimità.

II^a II^a q. 131 a. 2. SED CONTRA:

Cicerone afferma: «Dal momento che uno eccelle per grandezza d'animo, brama sommamente di essere l'unico sovrano di tutti». Ma ciò è proprio dell'ambizione. Quindi l'ambizione è un eccesso di magnanimità.

II^a II^a q. 131 a. 2. RESPONDEO:

L'ambizione, come si è detto [a. 1], **è il desiderio smodato dell'onore**. Ora, la magnanimità ha per oggetto gli onori, e se ne serve nel modo dovuto. Quindi è evidente che l'ambizione si contrappone alla magnanimità come il disordine all'ordine.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 131 a. 2, ad arg. 1

La magnanimità tende a due cose:

- Alla prima come **al suo fine**: e questo consiste in un atto eccellente, che il magnanimo intraprende secondo le sue capacità. Da questo lato dunque alla magnanimità si contrappone per eccesso **la presunzione**, che intraprende cose grandi **al disopra delle sue capacità**.

- Alla seconda cosa invece la magnanimità tende come alla materia di cui si serve debitamente, e che è l'onore. Ora, da questo lato alla magnanimità si contrappone per eccesso l'ambizione. Infatti non ripugna che rispetto a un unico giusto mezzo vi siano vari eccessi sotto aspetti diversi.

II^a II^a q. 131 a. 2, ad arg. 2

Alle persone costituite in dignità per l'eccellenza del loro stato è dovuto l'onore. E per questo motivo il desiderio smodato delle dignità rientra nell'ambizione. Se infatti uno desiderasse disordinatamente una dignità non per l'onore annesso, ma per il debito uso di essa, che però supera le sue capacità, costui non sarebbe ambizioso, ma presuntuoso.

II^a II^a q. 131 a. 2, ad arg. 3

Anche la magnificenza dell'apparato esterno contribuisce all'onore: per cui si è soliti rendere onore anche con tali esteriorità. E S. **Giacomo 2, 2 s.**, vi accenna con quelle parole: «Se nella vostra adunanza entrasse un uomo con un anello d'oro e un vestito splendido, e diceste a lui: Siedi qui al posto d'onore», ecc. Quindi l'ambizione non riguarda l'apparato esterno se non in quanto esso contribuisce all'onore.

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

Le azioni umane in particolare >> La fortezza >> La vanagloria

Questione 132

E veniamo a parlare della **vanagloria**.

Su questo tema tratteremo cinque argomenti:

1. Se il desiderio della gloria sia peccato;
2. Se la vanagloria si contrapponga alla magnanimità;
3. Se sia peccato mortale;
4. Se sia un vizio capitale;
5. Le figlie di essa.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **desiderio della gloria** non sia un **peccato**. Infatti:

II^a II^a q. 132 a. 1, arg. 1

Nessuno pecca nel cercare la somiglianza con Dio; anzi, ciò viene comandato con quelle parole, **Efesini 5,1**: «**Fatevi imitatori di Dio quali figli carissimi**». Ma nel desiderare la gloria l'uomo imita Dio, il quale reclama la gloria dagli uomini, come si legge in **Isaia 43,7**: «**Quelli che portano il mio nome, per la mia gloria li ho creati**». Perciò il desiderio della gloria non è un peccato.

II^a II^a q. 132 a. 1, arg. 2

Non può essere peccato ciò da cui si è spinti al bene. Ora, gli uomini sono spinti al bene dal desiderio della gloria: infatti **Cicerone** afferma che «tutti dalla gloria sono spinti a impegnarsi». E anche nella Scrittura viene promessa la gloria per le opere buone, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 2,7**: «**A coloro che perseverando nelle opere di bene cercano gloria e onore**». Quindi desiderare la gloria non è un peccato.

II^a II^a q. 132 a. 1, arg. 3

Cicerone insegna che «la gloria è la vasta fama di una persona accompagnata dalla lode»; il che coincide con la definizione di **S. Ambrogio**: la gloria è «una notorietà accompagnata

dalla lode». Ma desiderare una fama onorifica non è un peccato, anzi è una cosa lodevole, secondo le esortazioni della Scrittura, **Siracide 41,12**: «Abbi cura del buon nome»; e ancora, **Romani 12,17**: «Fate il bene non solo agli occhi di Dio, ma anche al cospetto degli uomini». Quindi il desiderio della vanagloria non è un peccato.

II^a II^a q. 132 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «Ha una vista più sana chi riconosce che anche l'amore della lode è un vizio».

II^a II^a q. 132 a. 1. RESPONDEO:

- La gloria sta a indicare una certa chiarezza: infatti, secondo **S. Agostino**, «essere glorificato» equivale a «essere chiarificato». Ora, la chiarezza include la bellezza e la manifestazione. Quindi il termine gloria implica la manifestazione di qualcosa che gli uomini considerano bello, sia nell'ordine materiale che nell'ordine spirituale. E poiché le cose che sono di una chiarezza assoluta possono essere percepite da molti e da lontano, col termine gloria si vuole indicare il fatto che il bene di una persona incontra la conoscenza e l'approvazione di molti. Da cui le parole di **Tito Livio**: «La gloria non può darla uno solo». Preso però in un senso più vasto, il termine gloria non indica necessariamente questa conoscenza da parte della moltitudine, ma può indicare anche la conoscenza di pochi, o del solo interessato, il quale considera il proprio bene come degno di lode. Ora, conoscere e approvare il proprio bene non è un peccato; poiché **S. Paolo 1Corinti 2,12**, afferma: «Noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio, per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato». E così pure non è un peccato volere che la propria virtù sia approvata dagli altri, poiché si legge nel Vangelo **[Matteo 5, 16]**: «Risplenda la vostra luce davanti agli uomini». Perciò il desiderio della gloria di per sé non dice nulla di peccaminoso.

Invece il desiderio della vanagloria implica un peccato: infatti è peccaminoso desiderare qualsiasi cosa vana, come si legge nei **Salmi 4,3**: «Perché amate cose vane, e cercate la menzogna?». Ora, la gloria può dirsi vana

+ prima di tutto dalla parte dell'oggetto nel quale viene cercata: p. es. quando viene cercata in ciò che non esiste, o in cose che non sono degne di gloria, come nelle realtà fragili e caduche.

+ Secondo, [la gloria può essere vana] dalla parte di coloro presso i quali viene cercata: cioè presso gli uomini, il cui giudizio non è certo.

+ Terzo, [può essere vana] dalla parte di colui che la desidera, se egli non la ordina al debito fine, cioè all'onore di Dio e al bene del prossimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 132 a. 1, ad arg. 1

A commento di quel passo evangelico, **Giovanni 13,13**: «Voi mi chiamate maestro e signore, e dite bene», **S. Agostino** afferma: «È pericolosa la compiacenza in se medesimi per colui che deve badare a non insuperbirsi. Invece colui che è superiore a tutto, per quanto si

lodi, non può esaltarsi. Infatti la conoscenza di Dio non giova a lui, ma a noi; e nessuno lo conosce se egli non si dà a conoscere». Perciò è evidente che Dio non cerca la propria lode per sé, ma a nostro vantaggio. E allo stesso modo l'uomo può lodevolmente desiderare la propria gloria a vantaggio degli altri, secondo le parole evangeliche, **Matteo 5,16**: «Vedendo le vostre opere buone, diano gloria al Padre vostro che è nei cieli».

II^a II^a q. 132 a. 1, ad arg. 2

La gloria che Dio dona non è vana, ma vera. E tale è la gloria promessa in premio alle buone azioni, secondo le parole di S. Paolo, **2Corinti 10,17 s.**: «Chi si vanta, si vanti nel Signore: perché non colui che si raccomanda da sé viene approvato, ma colui che il Signore raccomanda». - È vero poi che alcuni sono spinti ad atti virtuosi dal desiderio della gloria umana, come anche dal desiderio di altri beni terreni; tuttavia non è veramente virtuoso colui che compie atti di virtù per la gloria umana, come dimostra S. Agostino.

II^a II^a q. 132 a. 1, ad arg. 3

La perfezione dell'uomo implica il conoscere, non l'essere conosciuti: quindi quest'ultima cosa non va desiderata per se stessa. Tuttavia può essere desiderata in quanto serve a uno scopo: cioè affinché **Dio sia glorificato dagli uomini**, o affinché **gli uomini ricevano un giovamento dal bene** che vedono in altri, oppure affinché uno, nel costatare i propri meriti per il riconoscimento degli altri, **si impegni a perseverare e a migliorare**. Ed è in questo senso che è lodevole «avere cura del proprio buon nome», e «fare il bene al cospetto degli uomini»; non invece per il gusto vano della lode umana.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **vanagloria** non si contrapponga alla **magnanimità**. Infatti:

II^a II^a q. 132 a. 2, arg. 1

Come si è già visto [**a.1**], è proprio della vanagloria **vantarsi o di cose inesistenti**, e ciò **rientra nella menzogna**, o **di cose terrene e caduche**, e ciò rientra nella **cupidigia**; oppure basarsi sul giudizio degli uomini, che è incerto, e questo è un atto di **imprudenza**. Ora, tali vizi non si contrappongono alla magnanimità. Quindi neppure la vanagloria.

II^a II^a q. 132 a. 2, arg. 2

La vanagloria non si contrappone alla magnanimità per difetto, come la pusillanimità, che pare incompatibile con la vanagloria. Parimenti non le si contrappone per eccesso poiché così, come si è visto [**q. 130, a. 2; q. 131, a. 2**], si contrappongono alla magnanimità la presunzione e l'ambizione, che differiscono dalla vanagloria. Perciò la vanagloria non si contrappone alla magnanimità.

II^a II^a q. 132 a. 2, arg. 3

Nel commentare le parole di S. Paolo ai **Filippesi 2,3**: «Non fate nulla per spirito di rivalità o per vanagloria», la **Glossa** afferma: «Vi erano tra loro alcuni dissenzienti, inquieti, che litigavano per vanagloria». Ma il **litigio** non si contrappone alla magnanimità. Quindi neppure la vanagloria.

II^a II^a q. 132 a. 2. SED CONTRA:

Cicerone scrive: «Dobbiamo guardarci dalla **brama della gloria**: essa infatti toglie all'anima la sua libertà, per la quale il magnanimo deve lottare con tutte le sue forze». **Perciò la vanagloria si contrappone alla magnanimità.**

II^a II^a q. 132 a. 2. RESPONDEO:

La **gloria**, come si è già notato [*q. 103, a. 1, ad 3*], è un effetto dell'onore e della lode: poiché dal ricevere lodi, o altri attestati di riverenza, uno si rende chiaro o illustre nella conoscenza altrui. E poiché la magnanimità, come si è visto [*q. 129, aa. 1,2*], ha per oggetto l'onore, di conseguenza abbraccia anche la gloria; e come essa si serve con moderazione di quello, così pure usa moderatamente di questa. **Quindi il desiderio smodato della gloria si contrappone direttamente alla magnanimità.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 132 a. 2, ad arg. 1

È incompatibile con la magnanimità l'apprezzare le **cose piccole** fino al punto di gloriarsene: per cui **Aristotele** afferma che per il magnanimo l'onore «è una cosa da poco». E così pure egli stima una cosa da poco quanto viene cercato in vista dell'onore, **p. es. la potenza e le ricchezze.**

- Parimenti è incompatibile con la magnanimità il **gloriarsi di cose inesistenti**. **Aristotele** infatti scrive che il magnanimo «fa più caso della verità che dell'opinione».

- Inoltre è incompatibile con la magnanimità il **gloriarsi degli attestati della lode umana** come se fossero di grande valore. Per cui **Aristotele** aggiunge che il magnanimo «non si preoccupa di essere lodato».

- **Quindi nulla impedisce che quanto si contrappone ad altre virtù si contrapponga anche alla magnanimità**, in quanto si tengono per grandi delle cose che in realtà sono piccole.

II^a II^a q. 132 a. 2, ad arg. 2

Il vanaglorioso nella realtà è al di sotto del magnanimo, poiché si gloria di cose che il magnanimo considera piccole, come sopra [*ad 1*] si è detto, ma nella sua opinione si contrappone al magnanimo per eccesso: poiché la gloria che desidera la considera come qualcosa di grande, e tende ad essa oltre ai suoi meriti.

II^a II^a q. 132 a. 2, ad arg. 3

Come si è già notato [q. 127, a. 2, ad 2], l'opposizione dei vizi [alle virtù] non viene desunta dai loro effetti. Tuttavia anche la facilità di attaccar lite si contrappone alla magnanimità: poiché si litiga soltanto per delle cose che si stimano grandi. Per cui il Filosofo ha scritto che il magnanimo «non è litigioso, poiché nulla per lui è grande».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la vanagloria sia un peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 132 a. 3, arg. 1

Solo il peccato mortale esclude la ricompensa eterna. Ma la vanagloria esclude la ricompensa eterna, poiché si legge nel Vangelo, Matteo 6,1: «Guardatevi dal praticare le vostre buone opere davanti agli uomini per essere ammirati da loro, altrimenti non avrete la ricompensa presso il Padre vostro che è nei cieli». Quindi la vanagloria è un peccato mortale.

II^a II^a q. 132 a. 3, arg. 2

Chi si arroga ciò che è proprio di Dio pecca mortalmente. Ma col desiderio della vanagloria uno si arroga ciò che è proprio di Dio, come si legge in Isaia 42,8: «Non cederò la mia gloria ad altri», e in S. Paolo 1Timoteo 1,17: «Al solo Dio onore e gloria». Perciò la vanagloria è un peccato mortale.

II^a II^a q. 132 a. 3, arg. 3

Un peccato che è sommamente pericoloso e nocivo è mortale. Ma tale è il peccato di vanagloria, poiché nel commentare le parole di S. Paolo 1Tessalonicesi 2,4: «Dio che prova i nostri cuori», S. Agostino, Glossa, spiega: «Quale capacità di nuocere abbia l'attaccamento alla gloria umana non lo sperimenta se non chi lo combatte: benché infatti sia facile non desiderare la lode quando non la si ha, tuttavia è difficile non goderne quando essa viene data». E il Crisostomo afferma che «la vanagloria si introduce di nascosto, e insensibilmente toglie tutta la ricchezza interiore». Quindi la vanagloria è un peccato mortale.

II^a II^a q. 132 a. 3. SED CONTRA:

Il Crisostomo fa osservare che «mentre gli altri vizi allignano nei servi del diavolo, la vanagloria si riscontra anche nei servi di Cristo». Nei quali però non ci può essere il peccato mortale. Quindi la vanagloria non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 132 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già visto [q. 35, a. 3; I-II, q. 72, a. 5], una cosa è peccato mortale quando è incompatibile con la carità. Ora il peccato di vanagloria, considerato in se stesso, non è incompatibile con la carità verso il prossimo. Invece in rapporto alla carità verso Dio può essere incompatibile in due modi:

- **Primo**, per l'oggetto di cui uno si gloria:

+ P. es. quando uno si gloria di una menzogna che si oppone alla riverenza verso Dio, secondo le parole di **Ezechiele 28,2**: «Il tuo cuore si è insuperbito e hai detto: Io sono un dio»; e quelle di S. Paolo, **1Corinti 4,7**: «Che cosa mai possiedi che tu non abbia ricevuto? E se l'hai ricevuto, perché te ne vanti come se non l'avessi ricevuto?».

+ Oppure anche quando uno preferisce a Dio il bene temporale di cui si gloria, contro l'ammonimento di **Geremia 9, 22 s.**: «Non si vanti il saggio della sua saggezza, non si vanti il forte della sua forza e non si vanti il ricco delle sue ricchezze. Ma chi vuole gloriarsi si vanti di questo, di avere senno e di conoscere me».

+ Oppure ancora quando si preferisce la testimonianza degli uomini a quella di Dio, come accadde a coloro a cui accenna il Vangelo, **Giovanni 12,43**: «Essi amavano la gloria degli uomini più della gloria di Dio».

- **Secondo**, per le disposizioni [soggettive] di colui che si gloria, il quale tende alla vanagloria come al suo fine ultimo, perché subordina ad esso anche gli atti virtuosi, e per raggiungerlo non si astiene dal fare ciò che è contro Dio. E così la vanagloria è un peccato mortale. Per cui **S. Agostino** ha scritto che «questo vizio», cioè la vanagloria, «quando nel cuore la lode umana è bramata più dell'amore e del timore di Dio, è così contrario al sentimento della fede da far dire al Signore, Giovanni 5,44: —E come potete credere, voi che prendete la gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene da Dio solo?».

Quando invece l'amore della gloria umana, benché vano, non ripugna alla carità né per il suo oggetto, né per le disposizioni di chi cerca tale gloria, allora il peccato non è mortale, ma veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 132 a. 3, ad arg. 1

Nessuno merita la vita eterna facendo dei peccati. Perciò l'atto virtuoso perde la capacità di meritare la vita eterna, se è fatto per vanagloria, anche se questa non è peccato mortale. Ma quando per vanagloria l'eterna mercede si perde totalmente, e non rispetto a un unico atto, allora essa è peccato mortale.

II^a II^a q. 132 a. 3, ad arg. 2

I vanagloriosi non aspirano tutti all'eccellenza che spetta a Dio soltanto. Altra infatti è la gloria che spetta a Dio solo, e altra è quella dovuta alle persone virtuose, o ricche.

II^a II^a q. 132 a. 3, ad arg. 3

Si dice che la vanagloria è un **peccato pericoloso** non tanto per la sua gravità, quanto per il fatto che è una **predisposizione a più gravi peccati**: poiché la vanagloria rende l'uomo **presuntuoso e fiducioso in se stesso**. E così lo predispone anche a poco a poco a perdere i beni interiori.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **vanagloria** non sia un **vizio capitale**. Infatti:

[(superbia) vanagloria, avarizia, ira, invidia, lussuria, gola e accidia]

II^a II^a q. 132 a. 4, arg. 1

Un vizio che nasce sempre da un altro non è un vizio capitale. Ma la vanagloria nasce sempre dalla superbia. Quindi non è un vizio capitale.

II^a II^a q. 132 a. 4, arg. 2

L'onore è più importante della gloria, che ne è l'effetto. Ora l'ambizione, che è il desiderio smodato dell'onore, non è un vizio capitale. Quindi non lo è neppure la vanagloria.

II^a II^a q. 132 a. 4, arg. 3

I peccati capitali hanno una certa priorità. Invece la vanagloria non ha alcuna priorità: né quanto alla gravità del peccato, poiché **non sempre è un peccato mortale**, né per il bene che con essa si desidera, poiché la **gloria umana è una cosa effimera ed esteriore**. Quindi la vanagloria non è un vizio capitale.

II^a II^a q. 132 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio enumera la vanagloria tra i sette vizi capitali.

II^a II^a q. 132 a. 4. RESPONDEO:

Intorno ai vizi capitali ci sono due opinioni:

- Alcuni infatti mettono tra i vizi capitali la superbia, e quindi non considerano un vizio capitale la vanagloria. **S. Gregorio** invece considera **la superbia «la regina di tutti i vizi»**, e la vanagloria che ne deriva è posta da lui tra i vizi capitali. E ciò con ragione. **La superbia** infatti, come vedremo *[q. 162, aa. 1, 2]*, è il **desiderio smodato della propria eccellenza**. **Ora, si consegue una certa perfezione ed eccellenza mediante qualsiasi bene desiderato.** Di conseguenza il fine di ogni vizio è ordinato al fine della superbia. E così questa possiede una certa **causalità universale su tutti gli altri vizi**, e non va elencata tra quelle cause o principi specifici di essi che sono i vizi capitali. - Ora, tra i beni di cui l'uomo si serve per l'acquisto della propria eccellenza occupa il primo posto **la gloria**, in quanto essa implica la **manifestazione della bontà di una persona**: infatti il bene è per natura amato e onorato da tutti. Come quindi mediante «la gloria davanti a Dio» si acquista un'eccellenza nell'ordine soprannaturale, così **mediante «la gloria degli uomini»**, **Giovanni 12,43**, **si acquista un'eccellenza nell'ordine umano**. Quindi, a motivo della connessione con l'eccellenza propria, che gli uomini sommamente desiderano, la gloria è assai desiderabile; e dalla sua brama smodata nascono molti vizi. **Perciò la vanagloria è un vizio capitale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 132 a. 4, ad arg. 1

Non ripugna che un vizio capitale derivi dalla superbia: poiché **la superbia**, come si è detto *[nel corpo; I-II, q. 84, a. 4, ad 4]*, è «**la regina e la madre di tutti i vizi**».

IIª IIª q. 132 a. 4, ad arg. 2

La lode e l'onore, come si è detto *[a. 2; q. 103, a. 1, ad 3]*, sono le cause da cui la gloria deriva. Perciò questa è come il fine a cui esse tendono: si ama infatti di essere onorati e lodati in quanto si pensa così di diventare celebri nella conoscenza altrui.

IIª IIª q. 132 a. 4, ad arg. 3

La vanagloria ha un primato come cosa appetibile per i motivi indicati *[nel corpo]*: e ciò basta a farne un vizio capitale. Infatti **non si richiede che un tale vizio sia sempre un peccato mortale: poiché anche da un peccato veniale può derivare un peccato mortale, in quanto cioè i peccati veniali predispongono ai mortali.**

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non sia giusto affermare che **le figlie della vanagloria sono la disobbedienza, la millanteria** *[sbruffoneria, spaconeria, vanteria]*, **l'ipocrisia, la contesa, la caparbia, la discordia, la pretesa di novità.** Infatti:

IIª IIª q. 132 a. 5, arg. 1

La millanteria, secondo S. Gregorio, è tra le specie della superbia. Ora, non è la superbia che nasce dalla vanagloria, come nota lo stesso autore, ma piuttosto è il contrario. Quindi la millanteria non va inclusa tra le figlie della vanagloria.

IIª IIª q. 132 a. 5, arg. 2

Le contese e le discordie nascono specialmente dall'ira. Ma l'ira è un vizio capitale distinto dalla vanagloria. Quindi tali vizi non nascono dalla vanagloria.

IIª IIª q. 132 a. 5, arg. 3

Il Crisostomo afferma che «la vanagloria è sempre cattiva, ma specialmente nella filantropia», cioè nelle opere di misericordia. Ora, queste non sono cose nuove, ma consuete tra gli uomini. Quindi non va specificata tra le figlie della vanagloria la pretesa di novità.

IIª IIª q. 132 a. 5. SED CONTRA:

S. Gregorio assegna alla vanagloria le sette figlie predette.

IIª IIª q. 132 a. 5. RESPONDEO:

Le figlie di un vizio capitale, come si è già visto [q. 118, a. 8], **sono quei vizi che sono fatti per essere ordinati al suo fine**. Ora, stando alle cose già dette [aa. 1, 4], il fine della vanagloria è la manifestazione della propria eccellenza. E ad essa l'uomo può tendere in due modi:

- **Primo, direttamente:**

+ **o con le parole**, e allora abbiamo la **millanteria**,

+ **o con i fatti**, e allora, nel caso che questi siano veri e degni di una certa ammirazione, abbiamo la **pretesa di novità**, poiché la novità è fatta per attirare lo sguardo degli uomini, mentre se sono finti abbiamo **l'ipocrisia**.

- **Secondo**, uno può cercare la manifestazione della propria eccellenza **indirettamente**, mostrando di non essere da meno di un altro. E ciò può farsi in quattro modi:

+ Primo, **rispetto all'intelligenza**: e allora abbiamo la **pertinacia**, con la quale uno si appoggia al proprio parere rifiutando di accettare un parere migliore.

+ Secondo, **rispetto alla volontà**: e allora abbiamo la **discordia**, quando non si vuole abbandonare il proprio volere per accordarsi con altri.

+ Terzo, **rispetto alle parole**: e allora abbiamo la **contesa**, quando uno litiga ad alta voce con un altro.

+ Quarto **rispetto ai fatti**: e allora abbiamo la **disobbedienza**, quando uno non vuole eseguire il comando dei superiori.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 132 a. 5, ad arg. 1

La millanteria, come si è già spiegato [q. 112, a. 1, ad 2], è tra le specie della superbia per la causa interiore che la produce, ossia per l'arroganza. In se stessa invece la millanteria esterna è ordinata talora al guadagno, ma più spesso alla gloria e all'onore, come dice Aristotele [Ethic. 4, 7]. Ed è così che nasce dalla vanagloria.

II^a II^a q. 132 a. 5, ad arg. 2

L'ira non causa la discordia e la contesa se non in quanto è accompagnata dalla vanagloria: cioè per il fatto che uno considera onorifico per sé il non cedere al volere o alle parole di un altro.

II^a II^a q. 132 a. 5, ad arg. 3

La vanagloria nell'esercizio della beneficenza è riprovata per la mancanza di carità che si rivela in chi preferisce la vanagloria al bene del prossimo. Non si rimprovera invece qualcuno quasi che nel fare l'elemosina presuma di fare qualcosa di nuovo.

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

Le azioni umane in particolare >> La fortezza >> La pusillanimità

Questione 133

Finalmente eccoci a trattare della **pusillanimità**.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se la pusillanimità sia peccato;
2. A quale virtù si contrapponga.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **pusillanimità** non sia un **peccato**. Infatti:

II^a II^a q. 133 a. 1, arg. 1

Qualsiasi peccato rende cattivi, come ogni virtù rende buoni. Invece, secondo il **Filosofo**, «il pusillanime non è cattivo». Quindi la pusillanimità non è un peccato.

II^a II^a q. 133 a. 1, arg. 2

Il **Filosofo** afferma che «è pusillanime chi, pur essendo degno di grandi beni, non se ne crede degno». Ora, solo il virtuoso è degno di grandi beni: poiché il **Filosofo** aggiunge che «si deve onorare secondo verità solo chi è buono». Quindi il pusillanime è virtuoso, e la pusillanimità non è un peccato.

II^a II^a q. 133 a. 1, arg. 3

«L'inizio di ogni peccato è la superbia», come dice la Scrittura, **Siracide 10,15**. Ma la pusillanimità non deriva dalla superbia: poiché il superbo si considera più di quello che è, mentre il pusillanime rinuncia a ciò di cui è degno. Quindi la pusillanimità non è un peccato.

II^a II^a q. 133 a. 1, arg. 4

Il **Filosofo** scrive che è pusillanime «chi si crede degno di cose minori di quelle che merita». Ma i Santi si sono creduti degni di cose inferiori ai loro meriti: come è evidente nel caso di **Mosè e di Geremia**, i quali erano degni dell'ufficio a cui erano chiamati dal Signore, e tuttavia lo rifiutarono, come si legge nella Scrittura, **Esodo 3,11; Geremia 1,6**. Quindi la pusillanimità non è un peccato.

II^a II^a q. 133 a. 1. SED CONTRA:

Nella vita morale non è da evitarsi se non il peccato. Ora, S. Paolo, **Colossesi 3,21**, comanda di evitare la pusillanimità quando scrive: «Padri, non esasperate i vostri figli, perché non divengano pusillanimi». Quindi la pusillanimità è un peccato.

II^a II^a q. 133 a. 1. RESPONDEO:

Tutto ciò che è contrario a un'inclinazione naturale è peccato, in quanto contrastante con la legge naturale. Ora, ogni essere possiede l'inclinazione naturale a compiere azioni proporzionate alla propria capacità: come è evidente in tutti gli esseri corporei, sia animati che inanimati. Ma come uno eccede la misura della propria capacità mediante la presunzione quanto tenta cose superiori alle proprie facoltà, così anche il pusillanime non raggiunge la misura della propria capacità quando rifiuta di tendere a cose a lui proporzionate. Come quindi è un peccato la presunzione, così lo è pure la pusillanimità. Per cui quel servo che per pusillanimità sotterrò il danaro del suo padrone senza trafficarlo fu punito dal padrone, come dice il Vangelo, **Matteo 25,14 ss.; Luca 19,12 ss.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 133 a. 1, ad arg. 1

Il Filosofo chiama cattivi solo quelli che fanno del male al prossimo. E in questo senso il pusillanime non è cattivo, poiché non fa del male se non indirettamente: cioè in quanto si astiene da quelle opere con le quali potrebbe giovare agli altri. Dice infatti **S. Gregorio** che « quanti si rifiutano di giovare al prossimo con la predicazione, a tutto rigore sono responsabili di tutto il bene che avrebbero potuto arrecare alla comunità ».

II^a II^a q. 133 a. 1, ad arg. 2

Nulla impedisce che chi ha un abito virtuoso possa peccare: o venialmente, conservando l'abito della virtù, o mortalmente, con la perdita della virtù infusa. Può quindi capitare che uno per la virtù che possiede sia capace di fare cose grandi e degne di un grande onore, ma non osando farne uso pecchi, o venialmente o mortalmente. Si può anche rispondere che il pusillanime è degno di cose grandi per le sue disposizioni alla virtù, quali la buona complessione naturale, la scienza o i beni di fortuna; ma rifiutandosi di farne uso per la virtù, si rende pusillanime.

II^a II^a q. 133 a. 1, ad arg. 3

Anche la pusillanimità può in qualche modo derivare dalla superbia: quando cioè uno, basandosi troppo sul proprio parere, si reputa inadatto alle cose di cui è capace. Da cui le parole dei **Proverbi 26,16**: «Il pigro si crede saggio più di sette persone che rispondono con senno». Nulla infatti impedisce che da una parte si avvili, e dall'altra si inorgoglisca. Per cui **S. Gregorio** afferma che Mosè «sarebbe stato superbo se avesse accettato di guidare il popolo senza trepidazione; e d'altra parte sarebbe stato superbo se avesse rifiutato di ubbidire al comando del Creatore».

II^a II^a q. 133 a. 1, ad arg. 4

Mosè e Geremia furono degni dell'ufficio a cui erano stati chiamati da Dio, però con la grazia divina. Essi tuttavia volevano rifiutarlo considerando l'insufficienza della propria debolezza; non però con ostinazione, per non sconfinare nella superbia.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **pusillanimità** non si **contrapponga alla magnanimità**. Infatti:

II^a II^a q. 133 a. 2, arg. 1

Il **Filosofo** scrive che «il pusillanime **misconosce** se stesso: se infatti si conoscesse bramerebbe i beni di cui è degno». Ora, il misconoscimento di sé si contrappone alla **prudenza**. Quindi anche la pusillanimità si contrappone alla prudenza.

II^a II^a q. 133 a. 2, arg. 2

Il Signore, **Matteo 25,26**, chiama «**cattivo e pigro**» il servo che si rifiutò di trafficare il danaro. E anche il **Filosofo** dice che i pusillanimi «sono dei pigri». Ma **la pigrizia** è il contrario della **sollecitudine**, che è un atto della **prudenza**, come sopra [q. 47, a. 9] si è detto. Perciò la pusillanimità non si contrappone alla magnanimità.

II^a II^a q. 133 a. 2, arg. 3

La pusillanimità pare derivare da un **timore eccessivo**. Da cui le parole di **Isaia 35,4**: «**Dite ai pusillanimi: Coraggio! Non temete**». E così pure pare derivare da un'ira smodata, stando a quelle altre parole di S. Paolo, Colossesi 3,21: «Padri, non esasperate i vostri figli, perché non divengano pusillanimi». Ora, l'eccesso del **timore** si contrappone alla **fortezza**, e quello dell'ira alla mansuetudine. Quindi la pusillanimità non si contrappone alla magnanimità.

II^a II^a q. 133 a. 2, arg. 4

Il vizio che si oppone a una virtù è tanto più grave quanto meno le è simile. Ma la pusillanimità assomiglia alla magnanimità meno della presunzione. Se quindi essa fosse effettivamente contraria alla magnanimità sarebbe un peccato più grave della presunzione. Ciò però va contro

quel detto della Scrittura, Siracide 37,3: «O presunzione nefanda, da dove sei uscita?». Quindi la pusillanimità non si contrappone alla magnanimità.

II^a II^a q. 133 a. 2. SED CONTRA:

La pusillanimità e la magnanimità, come dice il nome stesso, sono contrarie come la piccolezza e la grandezza. Ma grande e piccolo sono termini opposti. Quindi la pusillanimità si contrappone alla magnanimità.

II^a II^a q. 133 a. 2. RESPONDEO:

La pusillanimità può essere considerata sotto tre aspetti:

- **Primo, in se stessa.** E sotto questo aspetto è evidente che per sua natura essa si contrappone alla magnanimità, dalla quale differisce come la grandezza e la piccolezza rispetto all'identica cosa: come infatti il magnanimo tende per se stesso alle cose grandi, così il pusillanime per la sua piccolezza d'animo se ne ritrae.

- **Secondo,** la pusillanimità può essere considerata **nella sua causa**: e questa dal lato dell'intelletto è il **misconoscimento** [*prudenza*] delle proprie capacità, mentre dal lato della volontà è il **timore** [*fortezza*] di non riuscire nelle cose che uno crede falsamente superiori alle sue possibilità.

- **Terzo,** può essere considerata **nel suo effetto**, che è **la rinunzia** [*pigrizia > sollecitudine > prudenza*] alle cose grandi di cui uno è degno.

Ma la contrarietà dei vizi alle virtù, come sopra [*q. 127, a. 2, ad 2*] si è detto, va rilevata più in base alla loro rispettiva natura specifica che in base alle cause o agli effetti. Quindi la pusillanimità si contrappone direttamente alla magnanimità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 133 a. 2, ad arg. 1

L'argomento si basa sulla pusillanimità considerata nella sua **causa di ordine intellettuale**. E tuttavia non si può dire propriamente che essa si contrappone alla prudenza, neppure rispetto alla sua causa: poiché tale **misconoscimento** non deriva da insipienza, ma piuttosto **dalla pigrizia** nel valutare le proprie capacità, come dice Aristotele, o nell'intraprendere ciò di cui uno è capace.

II^a II^a q. 133 a. 2, ad arg. 2

L'obiezione si basa sulla pusillanimità considerata nei suoi **effetti**.

II^a II^a q. 133 a. 2, ad arg. 3

L'obiezione si ferma a considerare la pusillanimità nelle sue **cause**. Non sempre però il timore che causa la pusillanimità ha per oggetto i pericoli di morte. Quindi anche da questo lato non segue necessariamente che la pusillanimità si contrapponga alla fortezza. - L'ira poi,

considerata nel suo moto connaturale che porta a insorgere per vendicarsi, non produce la pusillanimità, che deprime l'animo, ma piuttosto la elimina. Induce però alla pusillanimità a causa delle sue cause, che sono le ingiurie ricevute, dalle quali l'animo di chi le subisce risulta depresso.

II^a II^a q. 133 a. 2, ad arg. 4

La pusillanimità per sua natura è un peccato più grave della presunzione: poiché con essa l'uomo si ritrae dal bene, il che, secondo il Filosofo [l. cit.], è la cosa peggiore. Si dice tuttavia che la presunzione è nefanda a motivo della superbia da cui deriva.

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

Le azioni umane in particolare >> La fortezza >> La magnificenza

Questione 134

Passiamo ora a trattare della **magnificenza** e dei vizi contrari.

A proposito della magnificenza si pongono quattro quesiti:

1. Se la magnificenza sia una virtù;
2. Se sia una virtù speciale;
3. Quale ne sia la materia;
4. Se sia parte (potenziale) della fortezza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **magnificenza** non sia una **virtù**. Infatti

II^a II^a q. 134 a. 1, arg. 1

Chi ha una virtù deve averle tutte, come sopra [I-II, q. 65, a. 1] si è detto. Invece uno può avere le altre virtù senza la magnificenza: poiché, come scrive il **Filosofo**, «non ogni liberale è magnifico». Quindi la magnificenza non è una virtù.

II^a II^a q. 134 a. 1, arg. 2

La virtù morale, come spiega **Aristotele**, consiste nel giusto mezzo. Invece la magnificenza non consiste nel giusto mezzo. Infatti «essa sorpassa la liberalità in grandezza. Ora, la grandezza e la piccolezza sono due estremi opposti, di cui l'uguaglianza è il termine intermedio. Quindi la magnificenza non consiste nel giusto mezzo, ma in uno degli estremi. E così non è una virtù.

II^a II^a q. 134 a. 1, arg. 3

Nessuna virtù è contraria all'inclinazione della natura, ma ne è piuttosto un perfezionamento, come sopra si è visto [q. 108, a. 2; q. 117, a. 1, ob. 1]. Ora, stando al **Filosofo**, «il magnifico non fa grandi spese per se medesimo»: il che è contro l'inclinazione naturale, che spinge a provvedere soprattutto a se stessi. Quindi la magnificenza non è una virtù.

II^a II^a q. 134 a. 1, arg. 4

Come insegna il **Filosofo**, l'arte è «la retta ragione delle cose fattibili». Ma la magnificenza riguarda le cose da farsi, come dice il nome stesso. Quindi è più un'arte che una virtù.

II^a II^a q. 134 a. 1. SED CONTRA:

La virtù umana è una partecipazione della virtù divina. Ora, **la magnificenza rientra nella virtù divina**, come si legge nei **Salmi 67,35**: «La sua magnificenza e la sua virtù sono sopra le nubi». Quindi la magnificenza è una virtù.

II^a II^a q. 134 a. 1. RESPONDEO:

Secondo **Aristotele**, «la virtù viene considerata in rapporto all'ultimo grado raggiungibile da una potenza»: e non all'ultimo grado verso il difetto, ma verso l'eccesso, che viene concepito come qualcosa di grande. Perciò il **compiere qualcosa di grande, da cui deriva il nome magnificenza, possiede il carattere di una virtù**. Quindi la magnificenza sta a indicare una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 134 a. 1, ad arg. 1

Non tutti gli uomini liberali **sono magnifici di fatto**: poiché mancano dei mezzi per esercitare gli atti della magnificenza. Tuttavia essi hanno l'abito della magnificenza, o in **maniera attuale o come predisposizione immediata**, secondo le spiegazioni date sopra **[I-II, q. 65, a. 1, ad 1]** a proposito della connessione delle virtù.

II^a II^a q. 134 a. 1, ad arg. 2

La magnificenza, considerata **la grandezza delle opere compiute**, consiste in qualcosa di estremo. Ma **in rapporto alla regola della ragione**, che essa non abbandona né per eccesso né per difetto, consiste nel giusto mezzo, come si è detto sopra **[q. 129, a. 3, ad 1]** a proposito della magnanimità.

II^a II^a q. 134 a. 1, ad arg. 3

È proprio della magnificenza fare qualcosa di grande. Ora, **ciò che riguarda il singolo è una piccola cosa in confronto a ciò che riguarda le cose di Dio, o il bene comune**. E così il magnifico non mira soprattutto a spendere per la propria persona: non perché non cerchi il proprio bene, ma perché esso non è grande. - Se tuttavia qualcuna delle sue cose private presenta una certa grandezza, allora egli vi provvede con magnificenza. Tali sono ad es. «le cose che capitano una volta sola, come le nozze o altre cose del genere», e quelle che rimangono, come «costruire un'abitazione decorosa».

II^a II^a q. 134 a. 1, ad arg. 4

Come nota il **Filosofo**, «è necessario che ci sia una virtù dell'arte », **cioè una virtù morale che inclini la volontà a usare rettamente della propria arte**. E ciò rientra nella magnificenza. Quindi essa non è un'arte, ma una virtù.

ARTICOLO 2:

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

II^a II^a q. 134 a. 2, arg. 1

E proprio della magnificenza **fare qualcosa di grande**. Ma ciò può dirsi di qualsiasi virtù allo stato perfetto: come chi possiede una grande temperanza fa grandi atti di temperanza. Quindi **la magnificenza** non è una virtù speciale, ma **indica lo stato perfetto di qualsiasi virtù**.

II^a II^a q. 134 a. 2, arg. 2

Fare una cosa e tendere ad essa spetta al medesimo principio. Ora, tendere alle cose grandi spetta alla **magnanimità**, come sopra [q. 129, a. 1] si è visto. **Spetta quindi alla magnanimità anche fare cose grandi**. Quindi la magnificenza non è una virtù distinta dalla magnanimità.

II^a II^a q. 134 a. 2, arg. 3

La magnificenza pare che rientri nella santità: infatti nell' **Esodo 15,11** si legge: «**Magnifico nella santità**»; e nei **Salmi 95,6**: «**Santità e magnificenza nel suo santuario**». Ma la santità si identifica con la religione, come sopra [q. 81, a. 8] si è visto. Quindi anche la magnificenza si identifica con la religione. E così non è una virtù specificamente distinta dalle altre.

II^a II^a q. 134 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** la enumera fra le altre virtù specifiche.

II^a II^a q. 134 a. 2. RESPONDEO:

È proprio della magnificenza il fare qualcosa di grande [magnum], come dice il nome stesso. Però il termine fare può essere preso in due sensi: in senso proprio e in senso generico. Ora, fare in senso proprio significa compiere qualcosa nella materia esterna: p. es. costruire una casa. Invece **in senso generico fare** sta per qualsiasi azione: sia essa transitiva, come bruciare e segare, sia essa intransitiva e immanente in chi la compie, come intendere e volere. **Se quindi la magnificenza sta a indicare il compimento di cose grandi nel significato proprio del termine fare, allora la magnificenza è una virtù speciale**. Infatti ciò che è fattibile è **prodotto dall'arte**; e nell'esercizio di questa è possibile riscontrare una **bontà particolare** nel fatto che i suoi prodotti hanno una certa **grandezza**, o di **proporzioni**, o di **valore**, o di **dignità**: **il che è l'oggetto della magnificenza**. Ora, presa in questo senso la magnificenza è una **virtù speciale**. Se invece per magnificenza si intende il fare cose grandi prendendo il termine fare in senso generico, allora la magnificenza non è una virtù speciale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 134 a. 2, ad arg. 1

È proprio di ogni virtù perfetta **fare qualcosa di grande nel suo genere** se si prende il termine fare in senso generico, **non già in senso proprio**: poiché ciò appartiene alla magnificenza.

II^a II^a q. 134 a. 2, ad arg. 2

Alla magnanimità, come nota il **Filosofo**, **non spetta** solamente il **tendere a cose grandi**, ma anche «il **compiere ciò che è grande** in ogni virtù», facendo o agendo in qualsiasi modo: limitandosi però al solo aspetto specifico della grandezza. Invece le altre virtù, se sono allo stato perfetto, non hanno come oggetto principale ciò che è grande, ma il loro oggetto proprio: per cui l'eventuale grandezza deriva dalla perfezione di tali virtù. **Alla magnificenza** poi, da parte sua, **spetta** non solo il fare cose grandi nel senso proprio del termine fare, **ma anche il tendere a fare cose grandi**. Per cui **Cicerone** ha scritto che «la magnificenza è il disegno e l'esecuzione di cose grandi e sublimi con ampiezza e splendidezza di propositi », indicando nel «disegno» l'intenzione interiore, e nell'«esecuzione» l'opera esterna. Come quindi la magnanimità ha di mira ciò che è grande in ogni materia, così la magnificenza lo ha di mira nelle cose fattibili.

[Magnanimità:

*A egregie cose il forte animo accendono
L'urne de' forti o Pindemonte; e bella
E santa fanno al peregrin la terra
Che le ricetta. (Dei Sepolcri, 151-154)*

Magnificenza:

*Io quando il monumento
Vidi ove posa il corpo di quel grande
Che temprando lo scettro a' regnatori
Gli allôr ne sfronda, ed alle genti svela
Di che lagrime grondi e di che sangue;
E l'arca di colui che nuovo Olimpo
Alzò in Roma a' Celesti; e di chi vide
Sotto l'etereo padiglion rotarsi
Più mondi, e il Sole irradiarli immoto,
Onde all'Anglo che tanta ala vi stese
Sgombrò primo le vie del firmamento;
Te beata, gridai,..]*

II^a II^a q. 134 a. 2, ad arg. 3

La magnificenza mira a compiere opere grandi. Ma le opere umane sono ordinate a un fine, e d'altra parte nessun fine è così grande come l'**onore di Dio**. Ne risulta quindi che la magnificenza compie le opere grandi specialmente a onore di Dio. Scrive infatti il **Filosofo** che «le spese onorifiche sono soprattutto quelle che riguardano i sacrifici agli dèi; e il magnifico si esercita specialmente in esse». Ed è per questo che **la magnificenza è affine alla santità**: poiché il suo effetto è ordinato principalmente alla religione, o santità.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la materia propria della magnificenza non siano le grandi spese. Infatti:

II^a II^a q. 134 a. 3, arg. 1

La stessa materia non può essere oggetto di due virtù. Ora, le spese eccezionali sono la materia della liberalità, come sopra [q. 117, a. 2] si è visto. Quindi la magnificenza non ha per oggetto le grandi spese.

II^a II^a q. 134 a. 3, arg. 2

Secondo il Filosofo «tutti i magnifici sono liberali». Ma la liberalità si occupa più dei donativi che delle spese. Perciò anche la magnificenza non si occupa tanto delle grandi spese, quanto piuttosto dei donativi.

II^a II^a q. 134 a. 3, arg. 3

È proprio della magnificenza compiere qualche opera esterna. Ma non sempre con le grandi spese si fanno delle opere esterne: come ad es. quando uno spende molto nel mandare dei regali. Quindi le grandi spese non sono la materia propria della magnificenza.

II^a II^a q. 134 a. 3, arg. 4

Le grandi spese non le possono fare che i ricchi. Invece le virtù le possono avere tutti, anche i poveri: poiché le virtù non hanno bisogno dei beni di fortuna, ma bastano a se stesse, come dice Seneca. Quindi la magnificenza non riguarda le grandi spese.

II^a II^a q. 134 a. 3. SED CONTRA:

Il Filosofo scrive che «la magnificenza non si estende come la liberalità a tutti gli atti relativi alle ricchezze, ma solo a quelli relativi alle spese, nelle quali supera in grandezza la liberalità». Dunque essa riguarda solo le grandi spese.

II^a II^a q. 134 a. 3. RESPONDEO:

È proprio della magnificenza tendere al compimento di opere grandi, come si è detto [a. 2]. Ma per fare convenientemente una grande opera si richiedono spese proporzionate: poiché non si possono fare grandi cose se non mediante grandi spese. È quindi proprio della magnificenza fare delle grandi spese per la conveniente esecuzione di grandi opere. Il Filosofo infatti scrive che «il magnifico con una spesa uguale», cioè proporzionata, «renderà l'opera più magnifica». Ora, la spesa è un versamento di danaro che potrebbe essere impedito da un amore eccessivo per le ricchezze. Quindi possono dirsi materia della magnificenza sia le spese, di cui il magnifico si serve per compiere grandi opere, sia il danaro di cui si serve nelle sue grandi spese, sia infine l'amore del danaro, amore che egli modera per non impedire tali grandi spese.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 134 a. 3, ad arg. 1

Come si è già notato [q. 129, a. 2], le virtù che riguardano le cose esterne incontrano una prima obiezione nella natura dell'opera virtuosa da compiere, e una seconda obiezione nella sua grandezza. Per questo il danaro e il suo uso richiedono due virtù, cioè la liberalità per l'uso ordinario, e la magnificenza per l'uso di grandi somme.

II^a II^a q. 134 a. 3, ad arg. 2

L'uso del danaro appartiene al liberale e al magnifico in maniera diversa. Infatti esso spetta alla liberalità in quanto deriva da un affetto ben ordinato verso le ricchezze. Per cui tutti gli usi legittimi del danaro, sia nei regali che nelle spese, resi possibili dalla moderazione nell'amarlo, appartengono alla liberalità. Invece l'uso del danaro in ordine a un'opera grande da compiersi appartiene alla magnificenza. E tale uso non può essere altro che la spesa.

II^a II^a q. 134 a. 3, ad arg. 3

Anche il magnifico, come dice Aristotele, offre doni, o regali; ma non sotto la forma di regali, bensì sotto la forma di spese ordinate a compiere opere esterne, quali ad esempio. l'onorare una persona o promuovere il decoro di tutta la città, compiendo cose «che stanno a cuore a tutta la collettività».

II^a II^a q. 134 a. 3, ad arg. 4

L'atto principale di ogni virtù è la scelta interiore [della volontà], che si può avere sempre anche senza i beni di fortuna. E così anche il povero può essere magnifico. Ma per gli atti esterni di [certe] virtù si richiedono, quasi come strumenti, i beni di fortuna. E sotto questo aspetto il povero non può compiere atti esterni di magnificenza in cose grandi in modo assoluto, ma può farlo tutt'al più in cose che, sebbene piccole in se stesse, possono tuttavia essere compiute con magnificenza secondo la proporzione del loro genere: come infatti nota il Filosofo, «piccolo» e «grande» sono termini relativi.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la magnificenza non sia tra le parti della fortezza. Infatti:

II^a II^a q. 134 a. 4, arg. 1

La magnificenza riguarda la stessa materia della liberalità, come si è detto [a. 3, ad 1, 2; q. 117, a. 3, ad 1; q. 128, ad 2]. Ma la liberalità non è tra le parti della fortezza. Quindi neppure la magnificenza.

II^a II^a q. 134 a. 4, arg. 2

La **fortezza** ha di mira i sentimenti del **timore** e dell'**audacia**. Ora, la magnificenza non riguarda per nulla tali sentimenti, ma solo le spese, che sono atti esterni. Perciò la magnificenza appartiene più alla giustizia, la quale riguarda gli atti esterni, che alla fortezza.

II^a II^a q. 134 a. 4, arg. 3

Il **Filosofo** ha scritto che «il magnifico assomiglia a chi possiede la scienza». Ma la **scienza** è più affine alla **prudenza** che alla **fortezza**. Quindi la magnificenza non va considerata tra le parti della fortezza.

II^a II^a q. 134 a. 4. SED CONTRA:

Cicerone, Macrobio e Andronico mettono la magnificenza tra le parti della fortezza.

II^a II^a q. 134 a. 4. RESPONDEO:

La magnificenza, in quanto virtù speciale, non può essere considerata una parte soggettiva della fortezza, poiché non ha lo stesso oggetto, ma viene considerata tra le parti di essa come una virtù secondaria che si aggiunge alla principale. Ora, perché una data virtù sia annessa a una virtù principale si richiedono due cose, come si è già detto [q. 80]: che abbia una qualche affinità con essa e che in qualcosa sia ad essa inferiore. Ora, la magnificenza è affine alla fortezza in questo, che **tende come la fortezza a un bene arduo e difficile**: per cui risiede anch'essa nell'irascibile, come la fortezza. La magnificenza però è **inferiore alla fortezza** per il fatto che l'arduo verso il quale tende la **fortezza** è difficile per il **pericolo che minaccia la persona**, mentre l'arduo a cui tende la **magnificenza** è difficile **per il dispendio che minaccia le sostanze**, il quale è assai meno grave del pericolo personale. Quindi la magnificenza va posta tra le parti della fortezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 134 a. 4, ad arg. 1

. La giustizia riguarda direttamente gli atti esterni, sotto l'aspetto di cose dovute. Invece la liberalità e la magnificenza considerano gli atti dello spendere in rapporto alle passioni dell'anima: sebbene in modo diverso. Infatti **la liberalità** considera le spese in rapporto all'amore e al desiderio del danaro, che sono **passioni del concupiscibile**, in modo che essi non impediscano alla persona liberale di fare spese e donativi: per cui essa risiede nel concupiscibile. Invece la **magnificenza** riguarda le **spese** in rapporto alla **passione della speranza**, dovendo essa affrontare qualcosa di **arduo**: **non in senso assoluto e universale, come la magnanimità**, ma in una materia determinata, cioè nelle **spese**. Perciò la magnificenza è nell'irascibile, come anche la magnanimità.

II^a II^a q. 134 a. 4, ad arg. 2

Sebbene **la magnificenza** non abbia in comune con la fortezza la materia, ha però in comune con essa la condizione della materia: poiché **tende a qualcosa di arduo nelle spese**, come la fortezza tende a qualcosa di arduo nei **timori**.

II^a II^a q. 134 a. 4, ad arg. 3

La magnificenza, come si è detto *[a. 2]*, **ordina l'uso delle arti a qualcosa di grande**. Ora, le arti risiedono nella ragione. Perciò è compito del magnifico fare buon uso della ragione nel salvare le proporzioni tra le spese e l'opera da fare. E questo è necessario specialmente a motivo della grandezza delle une e dell'altra: **poiché senza una diligente considerazione ne potrebbe derivare un grave danno**.

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

Le azioni umane in particolare >> La fortezza >> I vizi contrari alla magnificenza

Questione 135

E veniamo a trattare dei vizi contrari alla magnificenza.
Sull'argomento studieremo due cose:

1. Se la meschineria sia un vizio;
2. Il vizio contrario alla meschineria.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **la grettezza** [*pavidità, avarizia, opportunismo, mancanza di nobiltà d'animo*], **o parsimonia** [*Moderazione nell'uso del denaro, per un senso di doverosa economia o per abituale frugalità di vita; semplicità, sobrietà.*], **non sia un vizio. Infatti:**

II^a II^a q. 135 a. 1, arg. 1

La virtù è fatta per moderare le cose piccole come le grandi: per cui gli stessi liberali e i magnifici compiono anche delle piccole cose. Ora, la magnificenza è una virtù. **Perciò anche la grettezza, o parsimonia, è una virtù e non un vizio.**

II^a II^a q. 135 a. 1, arg. 2

Secondo il **Filosofo**, «la diligenza nel raziocinio sa di parsimonia». **Ma la diligenza nel raziocinio è una cosa lodevole** poiché, come dice Dionigi, «la bontà dell'uomo consiste nell'essere conforme alla ragione». Quindi la parsimonia non è un vizio.

II^a II^a q. 135 a. 1, arg. 3

Il **Filosofo** afferma che il parsimonioso spende il suo danaro «con tristezza». **Ma ciò è proprio della illiberalità, o avarizia. Quindi la grettezza o parsimonia non è un vizio distinto dagli altri.**

II^a II^a q. 135 a. 1. SED CONTRA:

Aristotele considera la **grettezza** come un vizio specifico opposto alla **magnificenza**.

II^a II^a q. 135 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già notato [*I-II, q. 1, a. 3; q. 18, a. 6*], le entità di ordine morale sono specificate dal fine, per cui normalmente vengono denominate in base ad esso. Ora, si denomina gretto chi ha di mira il compimento di qualcosa di piccolo. Ma secondo il Filosofo «piccolo» e

«grande» sono termini relativi. Perciò quando si dice che il gretto tende a compiere qualcosa di piccolo, la piccolezza va intesa in rapporto alla natura di ciò che si vuol fare. E a questo proposito la piccolezza e la grandezza si possono riscontrare sia nell'opera da farsi che nella spesa da affrontare. Ora, il magnifico mira principalmente alla grandezza dell'opera e secondariamente alla grandezza della spesa, che non evita per attuare la grande opera concepita. Per cui il Filosofo afferma che il magnifico, «a parità di spesa, compie un'opera più magnifica». Chi è gretto invece mira principalmente a restringere le spese, ossia «è preoccupato di come fare a spendere poco», secondo l'espressione del Filosofo: per cui egli si propone un rimpicciolimento dell'opera, nel senso cioè che non evita tale inconveniente pur di restringere le spese. Per questo Aristotele rileva che «il gretto, pur spendendo grandi somme, per una piccolezza», cioè per la ritrosia a spendere, «rovina il bene», cioè il bene di un'opera magnifica. È quindi evidente che **chi pecca di grettezza manca nel non adeguare secondo ragione le spese all'opera che deve compiere**. Ora, una mancanza contro la ragione provoca un vizio. Quindi è evidente che la grettezza è un vizio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 135 a. 1, ad arg. 1

La virtù regola le cose piccole secondo le norme della ragione: ma è appunto qui che manca il gretto, come si è notato [nel corpo]. Infatti **non è gretto chi regola le cose piccole, ma chi nel regolare le cose grandi o piccole non rispetta le norme della ragione**. Per cui la grettezza è un vizio.

II^a II^a q. 135 a. 1, ad arg. 2

Come dice il Filosofo, «il timore fa indugiare nella deliberazione». Ed è per questo che il gretto insiste con diligenza nel raziocinio: perché **egli teme eccessivamente la rovina dei suoi beni**, sia pure in cose piccole. E questo non è un atteggiamento lodevole, ma vizioso e riprovevole: poiché egli non guida il suo affetto secondo la ragione, ma piuttosto subordina la ragione al suo affetto disordinato.

II^a II^a q. 135 a. 1, ad arg. 3

Come il magnifico ha in comune con l'uomo liberale la prontezza e la gioia nell'impiego del danaro, così il gretto ha in comune con l'illiberale, ossia con l'avar, la tristezza e le obiezioni nello spendere. C'è però questa differenza: che l'**avarizia** riguarda le **spese ordinarie**, mentre la **grettezza** riguarda le **spese grandi**, che sono più difficili a farsi. Perciò la grettezza è un **vizio meno grave dell'avarizia**. Scrive infatti il Filosofo, che la grettezza e il vizio contrario, sebbene siano peccaminosi, «tuttavia non portano infamia: poiché non danneggiano il prossimo, né sono troppo sconvenienti».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **grettezza** non abbia un **vizio contrario**. Infatti:

II^a II^a q. 135 a. 2, arg. 1

Alla piccolezza si contrappone la grandezza. Ma la magnificenza non è un vizio, bensì una virtù. Quindi non c'è un vizio che si opponga alla grettezza.

II^a II^a q. 135 a. 2, arg. 2

Essendo la grettezza un vizio per difetto, come sopra [a. 1] si è visto, se ci fosse un vizio ad essa contrario, esso dovrebbe consistere nello sperpero eccessivo. Invece secondo il Filosofo «coloro che spendono troppo dove basterebbe poco, spendono poco dove bisognerebbe spendere molto», e quindi in essi c'è della grettezza. Non c'è quindi un vizio ad essa contrario.

II^a II^a q. 135 a. 2, arg. 3

Le entità di ordine morale, come si è ricordato [a. 1], sono specificate dal fine. Ora, quelli che spendono troppo lo fanno per ostentare le proprie ricchezze, come nota Aristotele. Ma ciò rientra nella vanagloria, che si contrappone alla magnanimità, come si è visto sopra [q. 132, a. 2]. Quindi nessun vizio si contrappone alla grettezza.

II^a II^a q. 135 a. 2. SED CONTRA:

Aristotele considera la magnificenza come il giusto mezzo fra due vizi contrari.

II^a II^a q. 135 a. 2. RESPONDEO:

Alla piccolezza si contrappone la grandezza. Ma i termini «piccolo» e «grande» sono correlativi, come si è già notato [a. 1]. Ora, come capita che una spesa sia piccola relativamente all'opera da fare, così può anche capitare che sia troppo grande: che cioè ecceda la giusta proporzione stabilita dalla ragione tra la spesa e l'opera. È quindi evidente che al vizio della grettezza, a causa del quale non si raggiunge la giusta proporzione tra le spese e l'opera in quanto si è preoccupati di spendere meno di quanto il valore dell'opera richiede, si contrappone il vizio a causa del quale si oltrepassa tale proporzione, spendendo più di quanto l'opera richiede. E questo vizio in greco viene detto banausia, dal termine greco indicante il forno, poiché consuma tutto come il fuoco di un forno; oppure apirocalia, che significa «senza buon fuoco», poiché consuma come il fuoco, ma senza utilità. Perciò in latino questo vizio potrebbe essere denominato consumptio, cioè **sperpero**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 135 a. 2, ad arg. 1

La magnificenza è così denominata per il fatto che compie grandi opere, non perché **nello spendere passi la misura**. Ciò infatti è proprio del vizio che si contrappone alla grettezza.

II^a II^a q. 135 a. 2, ad arg. 2

Un identico vizio è contrario alla virtù, che sta nel giusto mezzo, e al vizio opposto. Perciò il vizio di **sperperare** si contrappone alla **grettezza** per il fatto che nello spendere eccede il valore dell'opera da compiere, «spendendo molto dove basterebbe poco». **E si contrappone alla magnificenza** dalla parte della grande opera che il magnifico soprattutto ha di mira: poiché colui che sperpera «non spende che poco o nulla dove bisognerebbe spendere molto».

II^a II^a q. 135 a. 2, ad arg. 3

Per la natura del suo atto colui che **sperpera** si contrappone al **gretto** in quanto va oltre alla misura della ragione, che invece il gretto non raggiunge. Però nulla impedisce che tale atto sia indirizzato al **fine** di un altro vizio, quale ad es. la **vanagloria**, o qualsiasi altro.

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

Le azioni umane in particolare >> La forza >> La pazienza

Questione 136

Passiamo ora a parlare della pazienza.
Sull'argomento si pongono cinque quesiti:

1. Se la pazienza sia una virtù;
2. Se sia la più grande delle virtù;
3. Se si possa avere senza la grazia;
4. Se sia parte (potenziale) della forza;
5. Se si identifichi con la longanimità.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la pazienza non sia una virtù. Infatti:

II^a II^a q. 136 a. 1, arg. 1

Le virtù, secondo S. Agostino, in cielo sono allo stato perfettissimo. Ora, là non c'è la pazienza: poiché non c'è alcun male da sopportare, secondo le parole della Scrittura, **Isaia 49,10**; **Apocalisse 7,16**: «Non soffriranno né fame né sete, e non li colpirà né l'arsura né il sole». Quindi la pazienza non è una virtù.

II^a II^a q. 136 a. 1, arg. 2

Nei cattivi non ci può essere alcuna virtù: poiché «la virtù rende buono chi la possiede». Invece la pazienza talora si trova anche nei cattivi: p. es. negli avari, i quali sopportano con pazienza tanti malanni per accumulare ricchezze, secondo quelle parole, **Ecclesiaste 5,16**: «Avrà passato tutti i suoi giorni nell'oscurità e nel pianto fra molti guai, malanni e crucci». Quindi la pazienza non è una virtù.

II^a II^a q. 136 a. 1, arg. 3

I frutti sono distinti dalle virtù, come sopra [I-II, q. 70, a. 1, ad 3] si è dimostrato. Ora, S. Paolo, **Galati 5,22**, mette la pazienza tra i frutti. Quindi la pazienza non è una virtù.

II^a II^a q. 136 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: «La virtù della pazienza è un dono di Dio così grande da essere elogiata come un attributo dello stesso donatore».

II^a II^a q. 136 a. 1. RESPONDEO:

Come sopra [q. 123, a. 12] si è detto, le virtù morali sono ordinate al bene in quanto salvano il bene di ordine razionale dagli impulsi delle passioni. Ora, fra le altre passioni la tristezza, o dolore, è particolarmente efficace nell'impedire il bene di ordine razionale; S. Paolo, 2Corinti 7,10, infatti scrive: «La tristezza del mondo produce la morte»; e altrove, Siracide 30,23 leggiamo: «La malinconia ha rovinato molti, da essa non si ricava nulla di buono». Perciò deve esserci una virtù che salvi il bene di ordine razionale dalla tristezza, impedendo alla ragione di soccombere. Ma questo è il compito della pazienza. Per cui S. Agostino insegna che «la pazienza è la disposizione che ci fa sopportare i mali con animo sereno», cioè senza i turbamenti della tristezza, «e ci impedisce di abbandonare con l'animo scoraggiato quei beni che ci fanno raggiungere i beni più grandi». Perciò è evidente che la pazienza è una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 136 a. 1, ad arg. 1

Le virtù morali non rimangono in cielo con i medesimi atti esercitati nella vita presente, essendo questi rivolti ai beni terreni, che non sussistono più nella patria beata; esse rimangono però per la loro connessione con il fine raggiunto. La giustizia, p. es., nella patria beata non si occuperà più di compravendite e di simili cose che riguardano la vita presente, ma consisterà nella sottomissione a Dio. E così gli atti della pazienza non consisteranno nel sopportare qualcosa, ma nel godere di quei beni che volevamo raggiungere con la sopportazione. Per cui S. Agostino afferma che «nella patria beata non ci sarà propriamente la pazienza, che non è richiesta dove non ci sono mali da sopportare, ma ci sarà il bene eterno che si raggiunge con la pazienza».

II^a II^a q. 136 a. 1, ad arg. 2

Come dice S. Agostino, «si dicono propriamente pazienti coloro che preferiscono sopportare il male senza commetterlo piuttosto che commetterlo per non volerlo sopportare. In quelli invece che sopportano il male per fare del male non c'è da ammirare o da lodare la pazienza, che in essi non c'è, ma si deve riconoscere la durezza e negare la pazienza».

II^a II^a q. 136 a. 1, ad arg. 3

Come sopra [I-II, q. 11, a. 1; q. 70, a. 1] si è detto, i frutti implicano un certo gusto, o piacere, e d'altra parte, secondo Aristotele «gli atti delle virtù sono per se stessi piacevoli». Ora, si è presa l'abitudine di chiamare col nome delle virtù anche gli atti corrispondenti. E così la pazienza come abito è una virtù, ma per il gusto che si prova nel suo esercizio è posta tra i frutti. E specialmente in quanto la pazienza preserva l'animo dall'oppressione della tristezza.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **pazienza sia la più grande delle virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 136 a. 2, arg. 1

In ogni genere di cose la più importante è quella che è perfetta. Ma «la pazienza ha un operare perfetto», come afferma **S. Giacomo 1,4**. Dunque la pazienza è la virtù più importante.

II^a II^a q. 136 a. 2, arg. 2

Tutte le virtù sono ordinate al bene dell'anima. Ma ciò vale in modo speciale per la pazienza, poiché il Signore dice nel Vangelo, **Luca 21,19**: «Con la vostra pazienza possiederete le vostre anime». Quindi la pazienza è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 136 a. 2, arg. 3

Ciò che conserva e causa altre cose è superiore a ciò che è conservato. Ora, secondo **S. Gregorio** «la pazienza è la radice e la custode di tutte le virtù». Perciò essa è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 136 a. 2. SED CONTRA:

La pazienza non è enumerata, né da **S. Gregorio** né da **S. Agostino**, fra le quattro virtù principali.

II^a II^a q. 136 a. 2. RESPONDEO:

Le virtù per loro natura sono ordinate al bene: poiché, come dice **Aristotele**, la virtù è «ciò che rende buono chi la possiede e l'opera che egli compie». Perciò una virtù è tanto più importante e superiore quanto maggiormente e più direttamente è ordinata al bene. Ora, ordinano più direttamente al bene le virtù che lo costituiscono che non quelle destinate a toglierne gli ostacoli. E come tra quelle che costituiscono il bene le une sono superiori alle altre nella misura in cui è maggiore il bene di cui esse arricchiscono l'uomo - la fede, la speranza e la carità, p. es., sono superiori alla prudenza e alla giustizia -, così tra quelle ordinate a togliere gli ostacoli del bene l'una è tanto superiore all'altra quanto più è di impedimento al bene l'ostacolo che essa toglie. Ora, distolgono dal bene più i **pericoli di morte**, oggetto della **fortezza**, o i **piaceri del tatto**, oggetto della **temperanza**, che non un'avversità qualsiasi, di cui si occupa la **pazienza**. Dunque la pazienza non è la più grande delle virtù, ma è inferiore non solo alle virtù teologali e alla prudenza e alla giustizia, che direttamente fondano l'uomo nel bene, ma anche alla forza e alla temperanza, che tolgono ostacoli più gravi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 136 a. 2, ad arg. 1

Quando si dice che **la pazienza ha un operare perfetto**, ciò va inteso **in ordine alla sopportazione delle avversità**. Poiché queste ultime producono: primo, la tristezza, che viene moderata dalla pazienza; secondo, l'ira, che è frenata dalla mansuetudine; terzo, l'odio, che

viene distrutto dalla carità; quarto, il danno ingiusto, che è impedito dalla giustizia. Ora, eliminare il principio di un male è una cosa più perfetta. Da ciò però non segue che la pazienza sia più perfetta in senso assoluto.

II^a II^a q. 136 a. 2, ad arg. 2

Il possesso indica un dominio pacifico. Per questo si dice che l'uomo possiede la propria anima con la pazienza, in quanto con essa svelle dalle radici le passioni causate dalle avversità che turbano l'anima.

II^a II^a q. 136 a. 2, ad arg. 3

La pazienza è la radice e la custode di tutte le virtù non nel senso che le causi e le conservi direttamente, ma solo perché ne elimina gli ostacoli.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che si possa avere la pazienza senza la grazia. Infatti:

II^a II^a q. 136 a. 3, arg. 1

Le cose che la creatura razionale può compiere più facilmente sono quelle più conformi alla sua inclinazione. Ora, è più razionale sopportare il male per il bene piuttosto che per il male. Ci sono però alcuni che con le loro forze sopportano il male per un altro male, senza l'aiuto della grazia: dice infatti **S. Agostino** che «gli uomini sopportano molte fatiche e dolori per quanto essi amano in modo peccaminoso». Quindi a maggior ragione l'uomo può sopportare il male per il bene, il che è proprio della vera pazienza, senza l'aiuto della grazia.

II^a II^a q. 136 a. 3, arg. 2

Alcuni, senza essere in grazia, aborriscono più il peccato che il male fisico: si legge infatti di alcuni pagani che sopportarono molti tormenti per non tradire la patria, o per non commettere qualche altro atto disonesto. Ma ciò è proprio della vera pazienza. Quindi si può avere la pazienza senza l'aiuto della grazia.

II^a II^a q. 136 a. 3, arg. 3

È a tutti noto che alcuni sopportano rimedi gravi e amari per recuperare la salute del corpo. Ora, la salute dell'anima non è meno desiderabile di quella del corpo. Quindi anche senza l'aiuto della grazia uno può sopportare ugualmente dei mali per la salute dell'anima, esercitando così dei veri atti di pazienza.

II^a II^a q. 136 a. 3. SED CONTRA:

Nei **Salmi 61,6**, si legge: «Da lui» cioè da Dio, «la mia pazienza».

II^a II^a q. 136 a. 3. RESPONDEO:

Come scrive **S. Agostino**, «è la forza del desiderio che produce la sopportazione delle fatiche e dei dolori; e nessuno accetta di sopportare il dolore se non per ciò che piace». È questo perché l'animo di per sé aborrisce la tristezza e il dolore, e quindi mai accetterebbe il dolore per se stesso, ma solo per uno scopo. È quindi necessario che il bene per cui uno accetta di soffrire sia più bramato e amato di quel bene la cui privazione produce il dolore che sopportiamo con pazienza. Ora, il fatto che uno preferisca il bene soprannaturale a tutti i beni naturali, la cui perdita può arrecare dolore, è dovuto alla carità, che ama Dio sopra tutte le cose. Perciò è evidente che la pazienza, in quanto virtù, è causata dalla carità, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 13,4**: «La carità è paziente». D'altra parte è noto che la carità non può aversi senza la grazia, come dice lo stesso Apostolo, **Romani 5,5**: «La carità di Dio è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato». È quindi evidente che non si può avere la pazienza senza l'aiuto della grazia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 136 a. 3, ad arg. 1

Se la natura umana fosse integra, in essa prevarrebbe l'inclinazione della ragione, ma **nella natura corrotta prevale l'inclinazione della concupiscenza**, che ha il predominio nell'uomo. Perciò l'uomo è più disposto a soffrire là dove la concupiscenza può godere al presente, che non a sopportare dei mali per dei beni futuri desiderati solo dalla ragione, il che appartiene alla vera pazienza.

II^a II^a q. 136 a. 3, ad arg. 2

Il bene di ordine sociale, o politico, è proporzionato alla natura umana. Quindi anche **senza l'aiuto della grazia santificante, non però senza l'aiuto di Dio**, la volontà umana può tendere ad esso. Ma il bene proprio della grazia è soprannaturale. Perciò l'uomo non può tendervi con la sua capacità naturale. Per cui il paragone non regge.

II^a II^a q. 136 a. 3, ad arg. 3

Anche la sopportazione dei mali che uno accetta per la salute del corpo deriva dall'amore naturale che l'uomo ha per la sua carne. Perciò l'argomento non vale per la pazienza, che deriva da un amore soprannaturale.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la pazienza non sia una parte [potenziale] della fortezza. Infatti:

II^a II^a q. 136 a. 4, arg. 1

Una cosa non può essere parte di se medesima. Ora, la pazienza si identifica con la fortezza: poiché l'atto proprio della fortezza, come si è visto [**q. 123, a. 6**], è il **sopportare**; e questo è anche il compito della pazienza. Infatti nelle Sentenze di **S. Prospero** si legge che **la pazienza consiste «nel sopportare i mali che riceviamo da altri»**. Quindi la pazienza non è tra le parti della fortezza.

II^a II^a q. 136 a. 4, arg. 2

La **fortezza** ha per oggetto il **timore** e l'**audacia**, come si è visto [q. 123, a. 3]: per cui risiede nell'**irascibile**. Ma la **pazienza** ha per oggetto le sofferenze, e quindi risiede nel **concupiscibile**. Dunque la pazienza non è tra le parti della fortezza, ma piuttosto della temperanza.

II^a II^a q. 136 a. 4, arg. 3

Il tutto non può stare senza le sue parti. Se quindi la pazienza fosse una parte della fortezza, questa non potrebbe mai trovarsi senza la pazienza; **invece i forti talvolta non sopportano il male con pazienza, ma piuttosto aggrediscono chi fa il male.** Quindi la pazienza non è tra le parti della fortezza.

II^a II^a q. 136 a. 4. SED CONTRA:

Cicerone la enumera tra le parti della fortezza.

II^a II^a q. 136 a. 4. RESPONDEO:

La pazienza è una parte potenziale della fortezza, poiché si affianca ad essa come una virtù secondaria. **Infatti è proprio della pazienza «il sopportare con animo sereno i mali che ci vengono dagli altri»,** come dice **S. Gregorio**. Ora, tra i mali che ci sono inflitti dagli altri vengono per primi, e sono più difficili a sopportarsi, quelli che implicano un **pericolo di morte**: e questi sono oggetto della **fortezza**. È quindi evidente che in questa materia la fortezza occupa il primo posto, avendo essa di mira l'oggetto principale in questo campo. **Quindi la pazienza è ad essa subordinata come una virtù secondaria alla principale.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 136 a. 4, ad arg. 1

La fortezza ha il compito di sopportare non qualsiasi male, ma quelli che sono **sommamente difficili** a sopportarsi, cioè i pericoli di morte. La pazienza invece ha il compito di sopportare qualsiasi male.

II^a II^a q. 136 a. 4, ad arg. 2

L'atto della fortezza non consiste solo nel resistere al timore dei pericoli futuri, ma anche nel non cedere alle tristezze e ai dolori presenti: e da questo lato la fortezza si confonde con la pazienza. Tuttavia **la fortezza** ha di mira principalmente il **timore**, che per sua natura spinge alla fuga e che la fortezza **supera**. La **pazienza** invece ha per oggetto principalmente i **dolori**: infatti si dice che uno è paziente non perché non fugge, ma perché **sopporta** lodevolmente quanto lo affligge, senza addolorarsi eccessivamente. **Quindi la fortezza risiede propriamente nell'irascibile, mentre la pazienza risiede nel concupiscibile.** Il che però non impedisce che la pazienza sia tra le parti della fortezza: poiché la subordinazione di una virtù a un'altra non dipende dalla sua sede, ma dall'oggetto, o dalla forma. **La pazienza non è invece tra le parti della temperanza, sebbene ambedue risiedano nel concupiscibile.** Poiché la **temperanza** ha per oggetto solo le **privazioni**, o le tristezze, che si oppongono ai

piaceri del tatto, p. es. a quelle relative alla privazione del cibo o dei piaceri venerei, mentre la **pazienza ha per oggetto le sofferenze o le tristezze che provengono dagli altri**. E ancora la **temperanza** ha il compito di **frenare** queste tristezze, come pure i piaceri contrari, mentre la **pazienza** fa sì che un uomo **non abbandoni il vero bene** della virtù per quanto grandi siano le tristezze o i dolori suddetti.

II^a II^a q. 136 a. 4, ad arg. 3

La pazienza può essere considerata una parte integrante della **fortezza** sotto un certo aspetto, su cui fa forza l'argomento: cioè in quanto uno sopporta pazientemente i pericoli di morte. Il fatto poi che uno aggredisca chi compie il male non è incompatibile con la pazienza quando ciò è richiesto: poiché, come dice il **Crisostomo**, «è una cosa lodevole essere pazienti nelle **ingiurie fatte a noi, ma sopportare con troppa pazienza le ingiurie fatte a Dio è una cosa empia**». E **S. Agostino** insegna che **il precetto della pazienza non si oppone al bene dello stato, per difendere il quale si devono combattere i nemici**. - In quanto invece ha per oggetto tutti gli altri mali la pazienza è annessa alla **fortezza** come una virtù secondaria alla principale.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **pazienza** si identifichi con la **longanimità** [*Costante atteggiamento di generosa indulgenza o di sopportazione.*]. Infatti:

II^a II^a q. 136 a. 5, arg. 1

S. Agostino afferma che si attribuisce a Dio la pazienza non perché sopporta qualche male, ma perché «**aspetta che i cattivi si convertano**», secondo le parole della Scrittura, **Siracide 5,4**: «**Il Signore è longanime nel retribuire**». Perciò la pazienza si identifica con la longanimità.

II^a II^a q. 136 a. 5, arg. 2

Un'unica cosa non può avere due contrari. Ora, l'impazienza è contraria alla longanimità, che consiste nell'aspettare: infatti si dice che uno è «impaziente di indugi», oppure di altri mali. Quindi la pazienza si identifica con la longanimità.

II^a II^a q. 136 a. 5, arg. 3

Il tempo è una circostanza dei mali da sopportare esattamente come il luogo. Ma per il luogo non viene indicata una virtù distinta dalla pazienza. Perciò neppure la longanimità, che si desume da una circostanza di tempo, cioè dall'aspettare a lungo, è distinta dalla pazienza.

II^a II^a q. 136 a. 5. SED CONTRA:

Nel commentare quel testo di S. Paolo, **Romani 2,4**: «**O tu ti prendi gioco della ricchezza della sua bontà, della sua pazienza e della sua longanimità?**», la **Glossa** afferma: «**Pare che la longanimità differisca dalla pazienza, poiché si dice che sono sopportati con**

longanimità quelli che peccano più per fragilità che per malizia, mentre sono sopportati con pazienza quelli che ostinatamente si compiacciono nei loro peccati».

IIª IIª q. 136 a. 5. RESPONDEO:

Come la **magnanimità** indica la **propensione dell'animo verso cose grandi**, così la **longanimità** indica il **tendere dell'animo verso cose distanti**. Come quindi la magnanimità, così anche **la longanimità riguarda più la speranza, che ha per oggetto il bene, che non l'audacia, il timore o la tristezza, che hanno per oggetto il male**. Quindi la longanimità è più affine alla magnanimità che alla pazienza. **Tuttavia essa può rientrare nella pazienza per due motivi:**

- **Primo**, perché la pazienza, come anche la fermezza, **sopporta il male in vista di un bene**; il che però è più facile a sopportarsi se il bene è prossimo, mentre è più difficile se il bene viene lungamente differito, e al presente bisogna invece sopportare il male.

- **Secondo**, perché la stessa **dilazione del bene sperato** è fatta per ingenerare tristezza, secondo la sentenza dei **Proverbi 13, 12**: «**Un'attesa troppo prolungata fa male al cuore**». Per cui anche nel **sopportare** questa afflizione ci può essere la pazienza, come nel sopportare qualsiasi altro dolore. Così dunque tanto la longanimità quanto la costanza rientrano nella pazienza: poiché la dilazione del bene sperato, oggetto della longanimità, e la fatica che viene affrontata nel compiere un'opera buona, oggetto della costanza, presentano l'aspetto di mali rattristanti. **Per cui anche Cicerone dice nella sua definizione che** «la pazienza è la sopportazione volontaria e prolungata di cose ardue e difficili per un fine utile e onesto». E qui l'arduità riguarda la costanza nel bene, la obiezioni indica la gravità del male, che è l'oggetto proprio della speranza, e la durata si riferisce alla longanimità in quanto coincide con la pazienza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 136 a. 5, ad arg. 1 e 2

Sono così risolte la prima e la seconda obiezioni.

IIª IIª q. 136 a. 5, ad arg. 3

Ciò che è lontano secondo il luogo, sebbene sia distante da noi, non è tuttavia lontano dalla realtà come ciò che è lontano nel tempo. Perciò il paragone non regge. - Inoltre ciò che è lontano localmente non presenta obiezioni se non per il tempo, poiché più è lontano e più tarda ad arrivare a noi.

IIª IIª q. 136 a. 5, ad S. c.

L'argomento in contrario lo accettiamo. Tuttavia bisogna precisare il motivo della distinzione assegnata dalla Glossa. Poiché **in coloro che peccano per fragilità è intollerabile solo il fatto che perseverino lungamente nel male: e così si dice che sono sopportati con longanimità. Invece che uno pecchi per superbia è una cosa intollerabile per se stessa: per cui quanti peccano per superbia si dice che sono sopportati con pazienza.**

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

Le azioni umane in particolare >> La forza >> La perseveranza

Questione 137

Passiamo così a parlare della perseveranza e dei vizi contrari.
A proposito della perseveranza si pongono quattro quesiti:

1. Se la perseveranza sia una virtù;
2. Se sia tra le parti (potenziali) della forza;
3. In che rapporto stia con la costanza;
4. Se richieda l'aiuto della grazia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la perseveranza non sia una virtù. Infatti:

II^a II^a q. 137 a. 1, arg. 1

Come insegna il Filosofo, «la continenza è superiore alla perseveranza». Ma egli dice pure che «la continenza non è una virtù». Quindi non lo è neppure la perseveranza.

II^a II^a q. 137 a. 1, arg. 2

Secondo **S. Agostino** «la virtù è ciò che fa vivere bene». Egli però afferma che «nessuno può dire, mentre vive, di avere la perseveranza se non persevera fino alla morte». Quindi la perseveranza non è una virtù.

II^a II^a q. 137 a. 1, arg. 3

Il «persistere immobilmemente» nell'opera virtuosa è richiesto in tutte le virtù, come insegna Aristotele. Ma proprio in questo consiste la perseveranza: poiché, come scrive **Cicerone**, «la perseveranza è la permanenza stabile e perpetua in ciò che la ragione ha ben deliberato». Quindi la perseveranza non è una virtù speciale, ma una **condizione** di tutte le virtù.

II^a II^a q. 137 a. 1. SED CONTRA:

Andronico afferma che «la perseveranza è l'abito che ha per oggetto cose alle quali è obbligatorio, o proibito, o indifferente rimanere attaccati». Ma l'abito che ci dispone a ben fare o a ben omettere qualcosa è una virtù. Quindi la perseveranza è una virtù.

II^a II^a q. 137 a. 1. RESPONDEO:

Come insegna il **Filosofo**, «la virtù ha per oggetto il **difficile** e il **bene**». Perciò dove si riscontra una specifica ragione di difficoltà o di bontà deve pure riscontrarsi una **virtù speciale**. Ora, un'azione virtuosa può essere buona e difficile sotto due aspetti:

- **Primo**, per la **specie** stessa dell'atto [*persistere*], che viene **desunta dal suo oggetto proprio**.
- **Secondo**, per la sua **durata nel tempo**: infatti la stessa applicazione prolungata a qualcosa di difficile **ha una difficoltà speciale**.

Perciò **il persistere a lungo in un'opera buona fino al suo compimento appartiene a una virtù speciale**. Come quindi la temperanza e la forza sono virtù speciali perché l'una ha il compito di moderare i piaceri del tatto, il che comporta di per sé una difficoltà, e l'altra quello di moderare la paura e l'audacia di fronte ai pericoli di morte, il che analogamente comporta di per sé una difficoltà, **così è una virtù speciale anche la perseveranza, che ha il compito di sopportare, per quanto è necessario, lo sforzo prolungato** di questi atti e **di tutte le** altre **azioni virtuose**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 137 a. 1, ad arg. 1

Il Filosofo in quel testo parla della perseveranza come dell'atto di chi persevera in cose nelle quali è difficilissimo resistere a lungo. Ora, il difficile sta nel sopportare non il bene, ma il male. D'altra parte i mali che costituiscono un pericolo di morte in generale non sono mai prolungati: poiché d'ordinario passano presto. E così non è principalmente rispetto ad essi che si ha il merito della perseveranza. Fra gli altri mali invece i primi sono quelli che si contrappongono ai piaceri del tatto: poiché questi mali, quali la scarsità di cibo e altre privazioni del genere, riguardano le cose necessarie alla vita, e talora incombono per lungo tempo. Ora, il sopportare a lungo tutto ciò non è difficile per chi non se ne addolora molto, o non prova grande piacere nei beni contrari: come è evidente nelle persone temperanti, in cui tali passioni non sono forti. Ciò risulta invece sommamente difficile per coloro che sono molto attaccati a queste cose, poiché non hanno una virtù perfetta capace di moderare tali passioni. Intesa dunque in questo senso la perseveranza non è una virtù perfetta, ma qualcosa di imperfetto nell'ordine della virtù. Se invece chiamiamo perseveranza il persistere a lungo in qualsiasi bene difficile, allora essa può attribuirsi anche a chi è perfetto nella virtù. E se è vero che la persistenza è allora meno difficile, tuttavia si persiste in un bene più perfetto. Per cui tale perseveranza può essere una virtù: poiché la perfezione della virtù viene desunta più dalla bontà che dalla difficoltà di una cosa.

II^a II^a q. 137 a. 1, ad arg. 2

Talora vengono denominati con lo stesso termine la virtù e il suo atto: come S. Agostino dice che «la fede è credere ciò che non vedi». Può capitare però che uno abbia una virtù senza esercitarne gli atti: come un povero può avere l'abito della magnificenza senza poterla esercitare. Talora invece uno, avendone l'abito, comincia a esercitarne gli atti, ma non arriva a terminarli: come un costruttore che fabbrica senza completare l'edificio. Si deve quindi rispondere che il termine perseveranza talora sta a indicare l'abito con il quale uno è deciso a

perseverare, talora invece sta a indicare l'atto con il quale uno persevera. E può capitare che uno, avendo l'abito della perseveranza, deliberi di perseverare e incominci per un certo tempo a persistere, però senza arrivare a completare l'atto, poiché non persiste sino alla fine. E qui il termine fine può avere due significati: la fine dell'atto o la fine della vita umana. Ora, **alla perseveranza è essenziale che uno perseveri sino al termine dell'atto virtuoso: p. es. che il soldato combatta fino al termine della battaglia, e il magnifico fino al compimento dell'opera intrapresa.** Ci sono però delle virtù, come la fede, la speranza e la carità, i cui atti devono durare tutta la vita: poiché riguardano il fine ultimo di tutta la vita umana. Perciò rispetto ad esse, **che sono le virtù principali**, l'atto della perseveranza non ha compimento se non al termine della vita. E in base a ciò **S. Agostino** col termine perseveranza intende il suo **atto consumato e perfetto.**

II^a II^a q. 137 a. 1, ad arg. 3

Una cosa può appartenere alla virtù in due modi:

- **Primo, come un fine proprio da perseguire.** E in questo senso **il persistere nel bene sino alla fine** appartiene a una virtù specificamente distinta, che è la perseveranza, la quale mira a ciò come al suo fine specifico.
- **Secondo, in base al rapporto dell'abito con il soggetto in cui risiede.** E in questo senso **il persistere stabilmente accompagna qualsiasi virtù, in quanto essa è «una qualità difficilmente amovibile».**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **perseveranza** non sia una parte [potenziale] della **fortezza**. Infatti:

II^a II^a q. 137 a. 2, arg. 1

Secondo il **Filosofo**, la perseveranza ha per oggetto «i dolori del tatto». Ma questi ultimi riguardano la temperanza. Quindi la perseveranza fa parte più della **temperanza** che della fortezza.

II^a II^a q. 137 a. 2, arg. 2

Tutte le parti di una virtù morale hanno per oggetto qualche passione, che la virtù ha il compito di moderare. La perseveranza invece non modera le passioni, poiché chi persevera tanto più merita lode quanto più le passioni sono forti. Quindi la perseveranza non fa parte di una virtù morale, ma piuttosto della prudenza, che perfeziona la ragione.

II^a II^a q. 137 a. 2, arg. 3

S. Agostino afferma che **«nessuno può perdere la perseveranza»**. Ora, l'uomo può perdere tutte le altre virtù. **Quindi la perseveranza è superiore a tutte le altre virtù.** Ma una virtù principale è superiore alle sue parti. **Quindi la perseveranza non fa parte di nessuna virtù, ma è piuttosto essa stessa una virtù principale.**

IIª IIª q. 137 a. 2. SED CONTRA:

Cicerone mette la perseveranza tra le parti della fortezza.

IIª IIª q. 137 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già detto [q. 123, a. 11; I-II, q. 61, aa. 3, 4], è principale quella virtù a cui principalmente appartengono gli atti che tornano a lode di un gruppo di virtù: in quanto cioè essa li esercita in una materia in cui è sommamente difficile e ottimo il praticarli. E in base a ciò abbiamo già detto [q. 123, a. 11] che **la fortezza** è una virtù principale: poiché **conserva la fermezza in cose nelle quali è difficilissimo resistere, cioè nei pericoli di morte. Perciò tutte le virtù il cui valore consiste nell'affrontare con fermezza qualcosa di difficile devono ricollegarsi alla fortezza come delle virtù secondarie alla principale.** Ora, **la perseveranza viene lodata perché affronta la difficoltà proveniente dalla durata delle opere buone: difficoltà che però non è così grave come l'affrontare i pericoli di morte.** Quindi la perseveranza è subordinata alla fortezza come una virtù secondaria alla principale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 137 a. 2, ad arg. 1

La subordinazione di una virtù a quella principale non è fondata tanto sulla materia, quanto piuttosto sul modo: poiché la forma è sempre superiore alla materia. Sebbene quindi la perseveranza, per la sua materia, sembri più affine alla temperanza che alla fortezza, tuttavia **nel modo di agire è più affine alla fortezza, poiché essa si comporta con fermezza** contro la difficoltà della persistenza.

IIª IIª q. 137 a. 2, ad arg. 2

La perseveranza di cui parla il Filosofo non modera alcuna passione, ma consiste solo in una certa fermezza della ragione e della volontà. Invece la virtù della perseveranza modera le passioni del timore, cioè la paura di stancarsi o di venir meno per il prolungarsi dello sforzo. Per cui questa virtù risiede nell'irascibile, come anche la fortezza.

IIª IIª q. 137 a. 2, ad arg. 3

S. Agostino qui chiama **perseveranza** non l'abito della virtù, ma **il suo atto continuato sino alla fine**, secondo le parole evangeliche, **Matteo 24,13**: «**Chi persevererà sino alla fine sarà salvato**». E così la perdita di tale perseveranza sarebbe incompatibile con la sua natura: perché allora non durerebbe più sino alla fine.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **costanza** non rientri nella **perseveranza**. Infatti:

IIª IIª q. 137 a. 3, arg. 1

La costanza, come sopra [q. 136, a. 5] si è visto, rientra nella pazienza. Ma la pazienza è distinta dalla perseveranza. Quindi la costanza non rientra nella perseveranza.

II^a II^a q. 137 a. 3, arg. 2

Come dice Aristotele, «la virtù ha per oggetto il difficile e il bene». Ora, non è difficile essere costanti nelle cose piccole, ma solo nelle cose grandi, che sono l'oggetto della magnificenza. Perciò la costanza rientra più nella magnificenza che nella perseveranza.

II^a II^a q. 137 a. 3, arg. 3

Se la costanza rientrasse nella perseveranza, non se ne distinguerebbe in alcun modo: poiché entrambe implicano una certa fermezza. Invece esse sono distinte: infatti Macrobio distingue la costanza dalla fermezza, che per lui sta a indicare la perseveranza, come si è visto [q. 128, ad 6]. Quindi la costanza non rientra nella perseveranza.

II^a II^a q. 137 a. 3. SED CONTRA:

Costante è colui che «sta fermo in una cosa». Ora, «permanere in una cosa» appartiene alla perseveranza, come è evidente dalla definizione di Andronico. Dunque la costanza rientra nella perseveranza.

II^a II^a q. 137 a. 3. RESPONDEO:

La perseveranza e la costanza concordano nel fine, poiché entrambe hanno il compito di **persistere con fermezza nel bene**: divergono invece rispetto alle difficoltà da affrontare per non scostarsi dal bene. Infatti la virtù della **perseveranza** a tutto rigore fa persistere fermamente l'uomo nel bene contro la difficoltà che nasce direttamente dal **prolungarsi dell'atto** virtuoso; invece la **costanza** fa persistere fermamente nel bene contro la difficoltà che nasce da altre **circostanze esterne** che lo impediscono. Quindi la perseveranza è una parte [potenziale] della fortezza più importante della costanza: poiché la difficoltà insita nella durata dell'atto è più essenziale all'atto virtuoso di quella proveniente da impedimenti esterni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 137 a. 3, ad arg. 1

Gli ostacoli che impediscono dall'esterno di persistere nel bene sono specialmente quelli che causano la tristezza. Ora, quest'ultima è oggetto della pazienza, come si è visto [q. 136, a. 1]. Quindi la **costanza per il fine** a cui tende concorda con la **perseveranza**, mentre **per le difficoltà** che affronta concorda con la **pazienza**. Il fine però è più importante. Quindi la costanza rientra più nella perseveranza che nella pazienza.

II^a II^a q. 137 a. 3, ad arg. 2

Perseverare nelle grandi opere è più difficile; però anche perseverare in quelle piccole od ordinarie ha la sua obiezioni, se non per la grandezza dell'atto, che interessa la magnificenza, almeno per la durata stessa, che è l'oggetto della perseveranza. Quindi la costanza può rientrare nell'una e nell'altra.

II^a II^a q. 137 a. 3, ad arg. 3

La costanza rientra nella perseveranza in quanto concorda con essa; tuttavia non si identifica con essa, poiché se ne distingue nel modo che abbiamo spiegato [nel corpo].

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la perseveranza non richieda l'aiuto della grazia. Infatti:

II^a II^a q. 137 a. 4, arg. 1

La perseveranza, come si è visto [a. 1], è una virtù. Ma la virtù, come afferma Cicerone, agisce come una seconda natura. Quindi la sola inclinazione della virtù basta a perseverare. E così non si richiede un nuovo aiuto della grazia.

II^a II^a q. 137 a. 4, arg. 2

Il dono della grazia di Cristo è maggiore del danno arrecato da Adamo, come dice S. Paolo, **Romani 5,15 ss.** Ora secondo S. Agostino prima del peccato l'uomo era stato creato «in modo che potesse perseverare mediante ciò che aveva ricevuto». A maggior ragione dunque l'uomo redento dalla grazia di Cristo può perseverare senza l'aiuto di una nuova grazia.

II^a II^a q. 137 a. 4, arg. 3

Le opere peccaminose talora sono più difficili di quelle virtuose; la Scrittura, **Sapienza 5,7**, infatti riferisce queste parole degli empi: «Abbiamo percorso deserti impraticabili». Ma alcuni perseverano nelle azioni peccaminose senza l'aiuto di altri. Quindi nelle azioni virtuose l'uomo può perseverare senza l'aiuto della grazia.

II^a II^a q. 137 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: «Affermiamo che la perseveranza è un dono di Dio, con il quale si rimane in Cristo sino alla fine».

II^a II^a q. 137 a. 4. RESPONDEO:

La perseveranza, secondo le spiegazioni date [a. 1, ad 2; a. 2, ad 3], può essere intesa in due sensi:

- **Primo**, come l'abito stesso della perseveranza in quanto essa è una virtù. E in questo senso essa ha bisogno della grazia abituale, come anche le altre virtù infuse.

- **Secondo**, può essere intesa come l'esercizio della perseveranza che dura sino alla morte. E in questo senso essa ha bisogno non solo della grazia abituale, ma anche di un altro dono gratuito che conservi l'uomo nel bene sino alla fine della vita, come si è spiegato nel trattato sulla grazia [I-II, q. 109, a. 10]. Essendo infatti il libero arbitrio per se stesso mutevole, e non essendo ciò tolto dalla grazia abituale nella vita presente, non è in potere del libero arbitrio,

anche se riparato dalla grazia, di stabilirsi immobilmemente nel bene, pur essendo in suo potere il proporselo: infatti il più delle volte è in nostro potere **il proposito**, ma non **l'esecuzione**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 137 a. 4, ad arg. 1

La virtù della perseveranza di per sé inclina a perseverare. Ma poiché l'abito è qualcosa «di cui si fa uso quando si vuole», non ne viene necessariamente che chi ha l'abito di una virtù ne faccia stabile uso fino alla morte.

II^a II^a q. 137 a. 4, ad arg. 2

Come **S. Agostino** aggiunge, «al primo uomo fu dato non di perseverare, ma di poter perseverare, mediante il libero arbitrio»: poiché nella natura umana non c'era alcuna deficienza che rendesse difficile il perseverare. «Ora invece la grazia di Cristo dà ai predestinati non solo di poter perseverare, ma di perseverare. Cosicché il primo uomo, senza minaccia alcuna, usando il libero arbitrio contro il comando e le minacce di Dio non seppe rimanere in una così grande felicità, pur avendo una così grande facilità di non peccare. Questi [i martiri] invece, sotto le minacce del mondo che li spingeva a cadere, rimasero saldi nella fede».

II^a II^a q. 137 a. 4, ad arg. 3

L'uomo può da sé cadere nel peccato, ma da sé **non può risorgere dal peccato senza l'aiuto della grazia**. Cadendo infatti nel peccato l'uomo, per quanto dipende da lui, si rende **perseverante nel peccato**, se non viene liberato dalla grazia di Dio. Invece nel fare il bene egli non si rende perseverante nel bene: poiché di per sé è capace di peccare. Per cui in questo caso ha bisogno dell'aiuto della grazia.

[Qual masso che dal vertice

*Di lunga erta montana,
Abbandonato all'impeto
Di rumorosa frana,
Per lo scheggiato calle
Precipitando a valle,
Batte sul fondo e sta;*

*Là dove cadde, immobile
Giace in sua lenta mole;
Nè, per mutar di secoli,
Fia che riveda il sole
Della sua cima antica,
Se una virtude amica
In alto nol trarrà:*

Tal si giaceva il misero

*Figliol del fallo primo,
Dal dì che un'ineffabile
Ira promessa all'imo
D'ogni malor gravollo,
Donde il superbo collo
Più non potea levar. (Manzoni, Natale 1-21)]*

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

Le azioni umane in particolare >> La forza >> I vizi contrari alla perseveranza

Questione 138

Veniamo qui a parlare dei vizi contrari alla perseveranza.
In proposito abbiamo due argomenti:

1. La mollezza;
2. La pertinacia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **mollezza** non si contrapponga alla **perseveranza**. Infatti:

*[Per essere più esatti avremmo dovuto qui tradurre **poltroneria o fiacchezza**, che esprime meglio il concetto che San Tommaso ha di questo vizio. Si tratta di un vizio molto più diffuso di quanto si possa immaginare nella stessa nostra epoca della velocità e del dinamismo. La paura dello sforzo è una delle piaghe che più affligge l'umanità giunta all'era del benessere e della tecnica. La società del progresso tecnico provvede in abbondanza svaghi e divertimenti agli **sfaccendati** e ai **poltroni** che nutre nel suo seno fecondo.]*

II^a II^a q. 138 a. 1, arg. 1

Nel commentare quel testo di S. Paolo, 1Corinti 6,9 s.: «Né adulteri, né molli, né sodomiti», ecc., la Glossa spiega: «molli, cioè passivi», ossia effeminati. Ma ciò si contrappone alla castità. Quindi la mollezza non è un vizio contrario alla perseveranza.

II^a II^a q. 138 a. 1, arg. 2

Il Filosofo scrive che «la delicatezza è una specie di mollezza». Ora, la delicatezza rientra nell'intemperanza. Quindi la mollezza non si contrappone alla perseveranza, ma piuttosto all'intemperanza.

II^a II^a q. 138 a. 1, arg. 3

Il Filosofo aggiunge che «è propria della mollezza la passione per il gioco». Ma tale esagerazione si contrappone all'eutrapelia, che è una virtù avente per oggetto «i piaceri del gioco». Quindi la mollezza non si contrappone alla perseveranza.

II^a II^a q. 138 a. 1. SED CONTRA:

Aristotele ha scritto, che "al molle si contrappone l'uomo perseverante".

II^a II^a q. 138 a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto sopra [q. 137, aa. 1, 2], il valore della perseveranza consiste nel fatto che non ci si allontana dal bene nonostante la sopportazione prolungata di cose difficili e faticose, al che si contrappone direttamente **il fatto che uno facilmente abbandoni il bene per qualche difficoltà a cui non si sente di resistere**. E ciò **costituisce la mollezza**: infatti **molle è quanto cede facilmente al tatto**. Ora, una cosa non è considerata molle perché cede a un urto violento: infatti anche le muraglie cedono sotto i colpi delle macchine da guerra. Quindi chi cede a delle pressioni molto gravi non è considerato un molle: per cui il **Filosofo** scrive che «se uno è vinto da piaceri o da dolori forti e violenti non c'è da meravigliarsi, bensì da scusare, se tenta di resistere». D'altra parte è risaputo che il **timore dei pericoli** è più pressante della **brama dei piaceri**; **Cicerone** infatti afferma: «Non è credibile che sia vinto dal piacere chi non si lascia vincere dal timore; e che sia vinto dalle delizie chi è rimasto vincitore nei travagli». Però l'attrattiva del piacere è più forte della ripulsa esercitata dalla sua privazione: poiché la mancanza del piacere è una pura negazione. Perciò, secondo il **Filosofo**, **molle è propriamente colui che abbandona il bene per il dolore causato dalla mancanza di qualche soddisfazione, cedendo a un debole impulso**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 138 a. 1, ad arg. 1

La mollezza di cui abbiamo parlato può essere prodotta da due cause:

- Primo, dall'abitudine: quando infatti uno è abituato ai piaceri, difficilmente sa sopportarne la privazione.
- Secondo, dalle predisposizioni naturali: poiché alcuni sono di animo incostante per la debolezza della loro complessione, per cui il Filosofo li paragona alle donne. Perciò coloro che sono impressionabili come le donne sono denominati molli, cioè effeminati.

II^a II^a q. 138 a. 1, ad arg. 2

Al piacere fisico si contrappone la fatica: ed è per questo che le imprese faticose ostacolano tanto i piaceri. Ora, quelli che non sanno resistere alla fatica e a quanto può menomare il piacere sono detti delicati; si legge infatti nel Deuteronomio 28,56: «La donna più delicata, che per la sua mollezza non si sarebbe cimentata a posare in terra la pianta del piede», ecc. Perciò la delicatezza è una specie di mollezza. Propriamente però la mollezza teme la mancanza dei piaceri, mentre la delicatezza fugge le cause stesse che impediscono il piacere, cioè la fatica e altre cose del genere.

II^a II^a q. 138 a. 1, ad arg. 3

Nel gioco si possono considerare due cose. Primo, il divertimento: e da questo lato la passione del gioco si contrappone all'eutrapelia. Secondo, si può considerare il rilassamento, o lo svago, che si contrappone alla fatica. Come quindi alla mollezza spetta la ripugnanza a sopportare la fatica, così appartiene ad essa anche la brama eccessiva dello svago dei giochi, o di qualunque altro tipo di svago.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **pertinacia** non si contrappone alla perseveranza. Infatti:

[E' abbastanza facile trovare dei sinonimi nell'uso corrente: testardaggine, ostinazione, cocciutaggine, caparbieta. Il vizio opposto alla mollezza o poltroneria. Dall'altro estremo c'è l'uomo duro, altero, cocciuto. Non ammette mai di dover cedere. E' ordinariamente l'orgoglio che lo porta ad ostinarsi, un orgoglio che nasce dal segreto timore di essere considerato da poco o forse una gioia irragionevole di dibattersi in difficoltà gigantesche.]

II^a II^a q. 138 a. 2, arg. 1

S. Gregorio insegna che la **pertinacia** nasce dalla **vanagloria**. Ma la **vanagloria** non si contrappone alla perseveranza, bensì alla **magnanimità**, come sopra [q. 132, a. 2] si è visto. Quindi la **pertinacia** non si contrappone alla perseveranza.

II^a II^a q. 138 a. 2, arg. 2

Se si opponesse alla perseveranza, le si opporrebbe o per eccesso o per difetto. Ma non le si oppone per eccesso, poiché anche i pertinaci cedono a certi piaceri e a certe tristezze: essi infatti, come scrive il Filosofo, «godono di vincere, e si addolorano se le loro opinioni non riescono persuasive». Se poi le si opponesse per difetto si identificherebbe con la mollezza: il che è manifestamente falso. Quindi in nessun modo la pertinacia si contrappone alla perseveranza.

II^a II^a q. 138 a. 2, arg. 3

Chi è perseverante persiste nel bene contro il dolore esattamente come fa il continente e il temperante contro il piacere, il forte contro il timore e il mansueto contro l'ira. Ora, si dice che uno è pertinace perché persiste eccessivamente in qualcosa. Quindi la pertinacia non si contrappone alla perseveranza più che ad altre virtù.

II^a II^a q. 138 a. 2. SED CONTRA:

Cicerone afferma che la pertinacia sta alla perseveranza come la superstizione alla religione. Ma la superstizione si contrappone alla religione. Quindi la pertinacia si contrappone alla perseveranza.

II^a II^a q. 138 a. 2. RESPONDEO:

Come dice **S. Isidoro**, «**pertinace**» suona impudenter tenax, cioè «**colui che ha una tenacia impudente**», ossia «che è tenace in tutto». E costui si dice anche «pervicace», poiché «persevera nel suo proposito sino alla vittoria, che gli antichi chiamavano vicia». **E il Filosofo chiama costoro ischyrognomones, cioè «dalla forte opinione», o idiognomones, cioè «dall'opinione personale»: poiché perseverano nella propria opinione più del dovuto; i molli al contrario vi perseverano meno del dovuto, mentre i perseveranti stanno al dovuto.** Perciò è evidente che la perseveranza viene lodata perché sta nel giusto mezzo, mentre la pertinacia va riprovata per l'eccesso e la mollezza per il difetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 138 a. 2, ad arg. 1

L'uomo persiste esageratamente nella propria opinione per mostrare così la propria eccellenza, per cui **la causa di tale atteggiamento è la vanagloria**. Però si è detto sopra [q. 127, a. 2, ad 1; q. 133, a. 2] che la contrapposizione dei vizi alle virtù non è basata sulle loro cause, ma sulla loro specie.

II^a II^a q. 138 a. 2, ad arg. 2

Il pertinace eccede per il fatto che **persiste esageratamente in un'idea contro molte obiezioni**: tuttavia egli aspira a una qualche soddisfazione, come anche il forte e lo stesso perseverante. Siccome però si tratta di una **soddisfazione peccaminosa**, per il fatto stesso che **la desidera troppo**, e teme troppo la tristezza contraria, **il pertinace assomiglia all'incontinente e all'effeminato**.

II^a II^a q. 138 a. 2, ad arg. 3

Sebbene anche altre virtù persistano contro l'impeto delle passioni, tuttavia esse non devono propriamente il loro vanto al fatto di persistere, come invece avviene per la perseveranza. Per esempio il vanto della continenza sta piuttosto nel vincere i piaceri. Quindi la pertinacia si contrappone direttamente alla perseveranza.

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

Le azioni umane in particolare >> La forza >> Il dono della forza

Questione 139

Veniamo ora a parlare del **dono corrispondente alla virtù della forza**, che è il dono della **forza**. In proposito si pongono due quesiti:

1. Se la forza sia un dono;

2. Quali siano la beatitudine e il frutto ad essa corrispondenti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **la forza** non sia **un dono**. Infatti:

II^a II^a q. 139 a. 1, arg. 1

Le virtù differiscono dai doni. Ma **la forza è una virtù**. Quindi non deve essere posta fra i doni.

II^a II^a q. 139 a. 1, arg. 2

Gli atti dei doni, come sopra *[I-II, q. 68, a. 6]* si è visto, rimangono anche nella patria beata. Invece gli atti della forza non rimangono: poiché secondo **S. Gregorio** «**la forza dà fiducia a chi teme di fronte alle avversità**», e queste non potranno esistere nella patria beata. Quindi la forza non è un dono.

II^a II^a q. 139 a. 1, arg. 3

S. Agostino insegna che è proprio della forza «distaccare l'anima da ogni mortifera gioia delle cose temporali». Ma le gioie o i piaceri pericolosi sono oggetto più della temperanza che della forza. Quindi la forza non è il dono corrispondente alla virtù della forza.

II^a II^a q. 139 a. 1. SED CONTRA:

Isaia 11,2, enumera la forza tra i doni dello Spirito Santo.

II^a II^a q. 139 a. 1. RESPONDEO:

La forza implica una certa **fermezza d'animo**, come si è visto sopra *[q. 123, a. 2; I-II, q. 61, a. 3]*: e tale fermezza è richiesta sia **nel fare il bene che nel sopportare il male**, specialmente trattandosi di beni o di mali ardui. Ora, l'uomo può ricevere in due maniere questa fermezza:

- O in maniera propria e **proporzionata alla sua natura**, così da non lasciare il bene per le difficoltà, sia nel compiere un'azione ardua, sia nel sopportare qualche grave sofferenza: e in

questo caso la fortezza è una **virtù, o specifica o generale**, come sopra [q. 123, a. 2] si è notato.

- Oppure l'animo dell'uomo viene mosso dallo Spirito Santo a raggiungere il fine di ogni opera iniziata e ad evadere ogni pericolo imminente. Il che è certamente superiore alla natura umana: talora infatti sfuggono al nostro potere il compimento delle nostre opere, o l'evasione dai mali e dai pericoli, essendone noi talora colpiti a morte. Ma ciò viene compiuto nell'uomo dallo Spirito Santo, il quale ci conduce alla vita eterna, che è il fine di tutte le opere buone e l'evasione da ogni pericolo. E di ciò **lo Spirito Santo infonde nella mente una certa sicurezza, che elimina ogni timore contrario. E in questo caso la fortezza è un dono dello Spirito Santo**: infatti sopra [I-II, q. 68, aa. 1, 2] abbiamo visto che i doni sono degli impulsi dati alle anime dallo Spirito Santo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 139 a. 1, ad arg. 1

La virtù della fortezza abilita l'anima ad affrontare qualunque pericolo, ma non basta a darle la **sicurezza di superarli tutti**: questo è invece il compito del dono della fortezza.

II^a II^a q. 139 a. 1, ad arg. 2

Nella patria beata i doni non hanno i medesimi atti che esercitano nella vita presente, ma i soli atti relativi al godimento del fine raggiunto. Perciò lassù l'atto della fortezza sarà l'assoluta immunità da fatiche e sofferenze.

II^a II^a q. 139 a. 1, ad arg. 3

Il dono della fortezza sostiene la virtù omonima non solo quando affronta i pericoli, ma anche quando compie qualsiasi azione ardua. E così il dono della fortezza è guidato dal dono del consiglio, che ha per oggetto principalmente i beni più eccellenti.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la quarta beatitudine, **Matteo 5,6**: «**Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia**», non corrisponda al dono della fortezza. Infatti:

II^a II^a q. 139 a. 2, arg. 1

Alla virtù della giustizia non corrisponde il dono della fortezza, ma quello della pietà. Ora, avere fame e sete della giustizia è un atto della giustizia. Quindi questa beatitudine appartiene più al dono della pietà che al dono della fortezza.

II^a II^a q. 139 a. 2, arg. 2

La fame e la sete della giustizia non sono che un **desiderio del bene**. Ma questo è proprio della carità, alla quale corrisponde non il dono della fortezza, ma quello della sapienza, come si è

visto sopra. Quindi questa beatitudine non corrisponde al dono della **fortezza**, ma al dono della sapienza.

II^a II^a q. 139 a. 2, arg. 3

Le beatitudini sono accompagnate dai frutti: poiché la beatitudine implica **la gioia**, come nota Aristotele. Ora, tra i frutti non ce n'è uno che corrisponda alla **fortezza**. Quindi ad essa non corrisponde neppure una beatitudine.

II^a II^a q. 139 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «La **fortezza** è necessaria agli **affamati** di giustizia: poiché essi soffrono nel desiderio di godere i beni veri, e nella brama di distaccare il cuore da quelli terreni».

II^a II^a q. 139 a. 2. RESPONDEO:

Come si è visto sopra [*q. 121, a. 2*], S. Agostino assegna le beatitudini ai doni secondo l'ordine di enumerazione, tenendo conto di una certa loro affinità. Perciò egli assegna la quarta beatitudine, cioè quella della fame e della sete di giustizia, al quarto dono, ossia al dono della **fortezza**. Esiste però anche una certa affinità. **Poiché la **fortezza****, come si è visto [*a. 1*], ha per oggetto le **cose ardue**. Ora, è assai arduo che uno non solo compia quelle opere di virtù denominate comunemente opere di giustizia, ma le compia con un **desiderio insaziabile**, il quale può essere chiamato fame e sete della giustizia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 139 a. 2, ad arg. 1

Come dice il **Crisostomo**, per giustizia qui si può intendere non solo quella particolare, ma anche quella generale, che **si estende** secondo l'insegnamento di Aristotele **agli atti di tutte le virtù**. Tra i quali il dono della **fortezza** ha di mira quelli **più ardui**.

II^a II^a q. 139 a. 2, ad arg. 2

La carità è la radice di ogni dono e virtù, come si è detto sopra [*q. 23, a. 8, ad 2; I-II, q. 68, a. 4, ad 3*]. Perciò quanto appartiene alla **fortezza** può appartenere anche alla carità.

II^a II^a q. 139 a. 2, ad arg. 3

Tra i **frutti** ce ne sono due che corrispondono pienamente al dono della **fortezza**: cioè la **pazienza**, che ha di mira la sopportazione del male, e la **longanimità**, che può riferirsi alla lunga attesa e al prolungato esercizio del bene.

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

Le azioni umane in particolare >> La forza >> I precetti relativi alla forza

Questione 140

Passiamo quindi a trattare dei **precetti relativi alla forza**:

1. Dei precetti riguardanti la forza medesima;
2. Dei precetti che riguardano le sue parti (potenziali).

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nella legge divina i precetti relativi alla forza non siano ben formulati. Infatti:

II^a II^a q. 140 a. 1, arg. 1

La nuova legge è più perfetta della legge antica. Ora nell'antica legge, come appare dal **Deuteronomio 20,1ss.**, non mancavano dei precetti relativi alla forza. Quindi essi non dovevano mancare nemmeno nella legge nuova.

II^a II^a q. 140 a. 1, arg. 2

I precetti affermativi valgono più di quelli negativi: poiché i precetti affermativi includono anche quelli negativi, ma non viceversa. Quindi è sconveniente che nella legge divina siano stati posti solo i precetti negativi, che proibiscono il timore.

II^a II^a q. 140 a. 1, arg. 3

La forza, come si è visto [*q. 123, a. 11; I-II, q. 61, a. 2*], è una delle virtù principali, o cardinali. Ma i precetti sono ordinati alle virtù, per cui devono adeguarsi ad esse. Quindi i precetti sulla forza dovevano essere inclusi tra i precetti del decalogo, che sono i precetti principali della legge.

II^a II^a q. 140 a. 1. SED CONTRA:

I testi della Scrittura insegnano diversamente.

II^a II^a q. 140 a. 1. RESPONDEO:

I precetti della legge corrispondono all'intenzione del legislatore. Perciò la diversità dei fini che il legislatore persegue impone una diversità fra i precetti che vengono istituiti. Infatti nell'ordine umano le leggi si distinguono in democratiche, regali e tiranniche. Ora, **il fine della legge divina è che l'uomo aderisca a Dio**. Perciò i precetti della legge divina, relativi sia alla forza che a ogni altra virtù, sono dati in modo da favorire questo orientamento dell'anima verso Dio. Da cui le parole del **Deuteronomio 20,3 s.**: «Non temete i vostri nemici, perché il Signore vostro Dio cammina con voi per combattere con voi contro di essi». - Invece le

leggi umane sono ordinate a dei beni temporali. Perciò nelle leggi umane si riscontrano dei precetti sulla forza proporzionati alla condizione di questi beni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 140 a. 1, ad arg. 1

L'antico Testamento prometteva dei **beni temporali**, mentre il nuovo promette i **beni spirituali** ed eterni, come fa notare S. Agostino. Per questo nell'antica legge era necessario che il popolo fosse istruito sul modo di **combattere anche materialmente**, per conquistare i beni terreni. Invece nel nuovo Testamento gli uomini dovevano essere istruiti sul modo di **combattere spiritualmente** per giungere al possesso della vita eterna, secondo le parole evangeliche, **Matteo 11,12**: «Il regno dei cieli soffre violenza, e i violenti se ne impadroniscono» [*«entrare nel regno dei cieli», è questione di morte o di vita, e non si ottiene senza, una specie di violenza, certo non materiale, ma morale; violenza di aspirazioni in chi ha fame e sete di giustizia, energia di risoluzione in chi si leva per seguire Cristo, violenza nelle rinunce e nei sacrifici in chi è deciso ad essergli fedele fino alla fine a qualunque costo.*]. Da cui il comando di S. **1Pietro 5, 8 s.**: «Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro cercando chi divorare: resistetegli forti nella fede»; e quello di **S. Giacomo 4,7**: «Resistete al diavolo, ed egli fuggirà da voi». - Ma siccome gli uomini nel tendere ai beni spirituali possono essere distolti dai **pericoli del corpo**, nella legge divina non potevano mancare dei precetti che comandassero di **affrontare con forza i mali temporali**, secondo le parole evangeliche, **Matteo 10,28**: «Non temete coloro che uccidono il corpo».

IIª IIª q. 140 a. 1, ad arg. 2

La legge con i suoi precetti mira all'istruzione di tutti. Ma nei pericoli gli atti da compiersi **non possono ridursi a delle norme comuni per tutti**, come invece accade per quelli da evitarsi. Per questo i precetti sulla forza sono dati in forma negativa e non affermativa.

IIª IIª q. 140 a. 1, ad arg. 3

I precetti del decalogo, come si è visto sopra [*q. 122, a. 1*], vengono posti fra le leggi come principi primi, che devono essere per tutti di immediata evidenza. Per questo i precetti del decalogo dovevano riguardare principalmente gli **atti della giustizia**, la cui obbligatorietà è **più evidente**, e non invece gli atti della forza: poiché **non è altrettanto evidente** che uno sia obbligato a non temere i pericoli di morte.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nella legge divina non siano **ben formulati i precetti** riguardanti le virtù annesse alla forza. Infatti:

IIª IIª q. 140 a. 2, arg. 1

La magnificenza e la magnanimità, secondo le spiegazioni date [*q. 128*], sono virtù annesse alla forza come la pazienza e la perseveranza. Ma **nella legge di Dio ci sono dei precetti**

relativi alla **pazienza** e alla **perseveranza**. Quindi per gli stessi motivi si dovevano dare dei precetti sulla **magnificenza** e sulla **magnanimità**.

II^a II^a q. 140 a. 2, arg. 2

La pazienza è una virtù sommamente necessaria, essendo essa, secondo **S. Gregorio**, «**la custode delle altre virtù**». Ora, sulle altre virtù sono dati dei precetti incondizionati. Perciò non si dovevano dare sulla pazienza dei precetti da intendersi solo come «**predisposizioni d'animo**», secondo l'espressione di **S. Agostino**.

II^a II^a q. 140 a. 2, arg. 3

La pazienza e la perseveranza sono parti potenziali della fortezza, come si è visto sopra [*q. 128; q. 136, a. 4; q. 137, a. 2*]. Ora, sulla fortezza non si danno precetti affermativi, ma solo negativi, come si è ricordato [*a. 1, ad 2*]. Quindi anche sulla pazienza e sulla perseveranza non si dovevano dare dei precetti affermativi, ma solo negativi.

II^a II^a q. 140 a. 2. SED CONTRA:

I testi della Sacra Scrittura insegnano diversamente.

II^a II^a q. 140 a. 2. RESPONDEO:

La legge di Dio istruisce perfettamente l'uomo sulle cose necessarie al ben vivere. Ora, per vivere onestamente l'uomo ha bisogno non solo delle virtù principali, ma anche di quelle annesse e secondarie. Perciò, come è giusto che nella legge divina vi siano dei **precetti** riguardanti gli atti delle **virtù principali**, così è giusto che ve ne siano anche di quelli riguardanti gli atti delle **virtù annesse e secondarie**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 140 a. 2, ad arg. 1

La magnificenza e la magnanimità appartengono alla fortezza solo perché nella loro materia mirano a un'eccellenza di grandezza. Ora le cose eccellenti, o straordinarie, sono materia più dei consigli di perfezione che dei precetti. Non era quindi giusto dare dei **precetti** relativi alla magnificenza e alla magnanimità, ma solo dei **consigli**. Invece i dolori e le fatiche della vita presente appartengono alla **pazienza** e alla **perseveranza** non in quanto sono particolarmente gravi, ma per il loro stesso genere. Per questo si dovevano dare dei precetti sulla pazienza e sulla perseveranza.

II^a II^a q. 140 a. 2, ad arg. 2

I precetti affermativi, come si è visto sopra [*q. 3, a. 2; I-II, q. 71, a. 5, ad 3; q. 100, a. 10*], sebbene obblighino sempre, tuttavia non obbligano ad agire in tutti i momenti, **ma a tempo e luogo**. Come quindi i precetti affermativi riguardanti le altre virtù vanno intesi come predisposizioni d'animo, cioè nel senso che obbligano a prepararsi ad agire quando occorre, così allo stesso modo **obbligano anche i precetti relativi alla pazienza**.

II^a II^a q. 140 a. 2, ad arg. 3

La fortezza, in quanto si distingue dalla pazienza e dalla perseveranza, ha per oggetto i **pericoli più gravi**; ora, in questi bisogna agire **con più cautela**, per cui non è opportuno determinare nei particolari il da farsi. Invece **la pazienza e la perseveranza** hanno per oggetto **sofferenze e travagli più ordinari**. Perciò a loro riguardo si può con maggior sicurezza determinare il da farsi, specialmente in generale.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> La temperanza stessa

Questione 141

Veniamo ora a trattare della temperanza:

- Primo, della **temperanza medesima**. A proposito della temperanza stessa dovremo parlare:

+ primo, della **temperanza**; Sul primo argomento si pongono otto quesiti.

+ secondo, dei **vizi contrari**

- secondo, delle **sue parti**;

- terzo, dei **precetti** che la riguardano.

1. Se la temperanza sia una virtù;

2. Se sia una virtù speciale;

3. Se abbia per oggetto solo le concupiscenze e i piaceri;

4. Se riguardi solo i piaceri del tatto;

5. Se riguardi i piaceri del gusto come tale, oppure solo in quanto esso è una specificazione del tatto;

6. Quale sia la norma della temperanza;

7. Se la temperanza sia una virtù cardinale;

8. Se sia la virtù più importante.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **temperanza** non sia una **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 141 a. 1, arg. 1

Nessuna virtù ripugna all'inclinazione della natura: poiché, come scrive **Aristotele**, «in noi c'è una naturale attitudine alla virtù». Ora, la temperanza ritrae dai piaceri, verso i quali invece la natura, secondo il medesimo, sospinge. Quindi la temperanza non è una virtù.

II^a II^a q. 141 a. 1, arg. 2

Come si è visto sopra *[I-II, q. 65, a. 1]*, le virtù sono tra loro connesse. Ma alcuni hanno la temperanza senza avere altre virtù: ci sono infatti molte persone temperanti che tuttavia sono avare, o paurose. Quindi la temperanza non è una virtù.

II^a II^a q. 141 a. 1, arg. 3

A ogni virtù corrisponde un dono, come si è detto sopra *[I-II, q. 68, a. 4]*. Ma alla temperanza non corrisponde alcun dono: poiché nelle questioni precedenti *[qq. 8, 9, 19, 45, 52, 121, 139]* abbiamo già attribuito tutti i doni ad altre virtù. Quindi la temperanza non è una virtù.

II^a II^a q. 141 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino parla di «quella virtù che è chiamata temperanza».

II^a II^a q. 141 a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto sopra *[I-II, q. 55, a. 3]*, è nella natura della virtù inclinare al bene. Ma il bene proprio dell'uomo, secondo **Dionigi**, è di «essere conforme alla ragione». Quindi la disposizione che inclina a ciò che è conforme alla ragione è una virtù. Ora, è evidente che tale è l'inclinazione della temperanza: infatti il suo stesso nome implica una certa moderazione, o temperamento, dovuto alla ragione. Quindi la temperanza è una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 141 a. 1, ad arg. 1

La natura inclina ciascuno a ciò che per lui è conveniente. Quindi per natura l'uomo brama il piacere che a lui conviene. Ma siccome l'uomo, in quanto tale, è ragionevole, **è chiaro che i soli piaceri a lui confacenti sono quelli conformi alla ragione**. Ora, la temperanza non ritrae da questi piaceri, bensì piuttosto da **quelli che sono contrari alla ragione**. Per cui è evidente che la temperanza non va contro l'inclinazione della natura umana, ma si accorda con essa. Essa è invece **incompatibile con l'inclinazione della natura bestiale, non soggetta alla ragione**.

II^a II^a q. 141 a. 1, ad arg. 2

La temperanza in quanto è una vera virtù non può trovarsi senza la **prudenza**, che invece è assente in tutti i viziosi. Perciò coloro che mancano di altre virtù, perché affetti da vizi contrari, non possiedono la vera virtù della temperanza, ma ne compiono gli atti per una certa **naturale disposizione**, dato che certe virtù imperfette sono naturali all'uomo, come sopra *[I-II, q. 63, a. 1]* si è visto; oppure per un'**abitudine acquisita**, che però senza la prudenza non ha la perfezione dell'ordine razionale, come sopra *[I-II, q. 58, a. 4; q. 65, a. 1]* si è rilevato.

II^a II^a q. 141 a. 1, ad arg. 3

Anche alla temperanza corrisponde **un dono, cioè quello del timore**, il quale distoglie dai piaceri della carne, secondo le parole del **Salmista 118,120**: «**Trafiggi col tuo timore le mie carni**». Ora, **il dono del timore riguarda principalmente Dio**, di cui vuole evitare l'offesa; e da questo lato esso corrisponde alla virtù della **speranza**, come sopra [q. 19, a. 9, ad 1] si è spiegato. Secondariamente però esso può riguardare tutte le cose da cui uno si ritrae per evitare l'offesa di Dio. Ora, **l'uomo ha bisogno del timore di Dio specialmente per fuggire le cose che più attraggono, e che sono oggetto della temperanza**. E così anche alla temperanza corrisponde il dono del timore.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **temperanza non sia una virtù specificamente distinta**. Infatti:

II^a II^a q. 141 a. 2, arg. 1

S. Agostino scrive che «**è compito della temperanza conservare noi stessi integri e incorrotti**». **Ma questo è il compito di tutte le virtù**. Quindi la temperanza è una virtù generale.

II^a II^a q. 141 a. 2, arg. 2

S. Ambrogio afferma che «**nella temperanza ciò che soprattutto si apprezza e si richiede è la tranquillità dell'animo**». **Ma questa si riscontra in tutte le virtù**. Quindi la temperanza è una virtù generale.

II^a II^a q. 141 a. 2, arg. 3

Cicerone scrive che «**la bellezza non può essere separata dall'onestà**», e che «**tutte le cose giuste sono anche belle**». **Ma come aggiunge lo stesso Autore, la bellezza viene considerata propriamente nella temperanza**. Quindi la temperanza non è una virtù specificamente distinta.

II^a II^a q. 141 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo considera la **temperanza una virtù specifica**.

II^a II^a q. 141 a. 2. RESPONDEO:

È nell'uso del linguaggio umano il restringere certe parole comuni agli oggetti che sono principali tra quelli da esse designati: come il termine Urbe per antonomasia indica Roma. Così dunque anche **il termine temperanza può essere preso in due sensi**:

- **Primo, nel suo senso generico**. E così la temperanza non è una virtù speciale, ma generale: poiché il termine temperanza indica un certo temperamento, o **moderazione**, posto negli atti e nelle passioni umane dalla ragione; e ciò è comune a tutte le virtù morali. - Tuttavia la temperanza differisce essenzialmente dalla fortezza anche come virtù generica, o generale. Infatti **la temperanza ritrae dalle cose che attraggono l'appetito contro la ragione**, mentre la

fortezza spinge a sopportare o ad affrontare quelle cose che spingono l'uomo a trascurare il bene di ordine razionale.

- **Se invece** col termine temperanza si intende per antonomasia la disposizione a **trattenere l'appetito dalle cose che più attraggono l'uomo**, allora essa è una **virtù speciale**, dotata di una materia speciale, come anche la fortezza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 141 a. 2, ad arg. 1

L'appetito sensitivo di un uomo viene corrotto specialmente da ciò che più lo induce ad allontanarsi dalla norma della ragione e della legge divina. Come quindi il termine temperanza può essere inteso sia in senso generico che in senso specifico, o per antonomasia, così anche l'integrità che S. Agostino le attribuisce può essere presa negli stessi due sensi.

II^a II^a q. 141 a. 2, ad arg. 2

Le cose che formano l'oggetto della temperanza possono massimamente turbare l'animo, trattandosi di cose connaturali all'uomo, come vedremo [aa. 4, 5]. Perciò la tranquillità dell'animo viene attribuita soprattutto alla temperanza, sebbene essa convenga genericamente a tutte le virtù.

II^a II^a q. 141 a. 2, ad arg. 3

Sebbene la bellezza sia l'ornamento di tutte le virtù, tuttavia essa viene attribuita in modo speciale alla temperanza per due motivi. Primo, per il concetto generico di temperanza, che implica una proporzione ponderata ed esatta, la quale appunto costituisce, secondo Dionigi, l'essenza della bellezza. - Secondo, poiché le cose nelle quali ci modera la temperanza sono quelle più basse, che convengono all'uomo per la sua natura animalesca, come vedremo [a. 7, ob. 1; a. 8, ad 1; q. 142, a. 4]: per cui l'uomo è specialmente da queste che viene deturpato. E così la bellezza è attribuita in modo speciale alla temperanza, che più di ogni altra virtù toglie dall'uomo la turpitudine. E per lo stesso motivo alla temperanza viene attribuita sommamente l'onestà. Infatti S. Isidoro ha scritto: «Chiamiamo onesto ciò che esclude qualsiasi turpitudine: infatti onestà suona —stato di onore». E ciò si rileva soprattutto nella temperanza, che esclude i vizi più vergognosi, come vedremo [q. 142, a. 4].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'oggetto della temperanza non siano **soltanto** le concupiscenze e i piaceri. Infatti:

II^a II^a q. 141 a. 3, arg. 1

Cicerone afferma che «la temperanza è il dominio fermo e moderato della ragione sulla **concupiscenza** e sugli altri **moti dell'animo**». Ora, tutte le passioni sono moti dell'animo. Perciò la temperanza non ha per oggetto solo i desideri e i piaceri.

II^a II^a q. 141 a. 3, arg. 2

«La virtù ha per oggetto il difficile e il bene». Ma moderare il timore, specialmente nei pericoli di morte, è più difficile che moderare le concupiscenze e i piaceri, ai quali si rinuncia sotto la minaccia dei dolori e dei pericoli di morte, come nota S. Agostino. Quindi la virtù della temperanza non si interessa principalmente delle concupiscenze e dei piaceri.

II^a II^a q. 141 a. 3, arg. 3

Alla temperanza, come dice **S. Ambrogio**, appartiene «la grazia della moderazione». E **Cicerone** scrive che è compito della temperanza «sedare tutti i turbamenti dell'animo, e moderare tutte le cose». Ora, si deve imporre moderazione non solo alle concupiscenze e ai piaceri, ma anche agli atti e a tutte le **cose esterne**. Quindi la temperanza non ha per oggetto solo le concupiscenze e i piaceri.

II^a II^a q. 141 a. 3. SED CONTRA:

S. Isidoro insegna che la temperanza è la virtù che «frena il piacere e la concupiscenza».

II^a II^a q. 141 a. 3. RESPONDEO:

Come si è detto sopra [*q. 123, a. 12; q. 136, a. 2*], **è compito della virtù morale conservare il bene di ordine razionale di fronte alle passioni che contrastano la ragione**. Ora, i moti passionali sono di due specie, come si è notato nel trattato sulle passioni [*I-II, q. 23, a. 2*]:

- **il primo è il moto con il quale l'appetito sensitivo persegue i beni sensibili e corporali**. Ora, il primo di questi moti appetitivi contrasta con la ragione principalmente per i suoi **eccessi**. Infatti i beni sensibili e corporali, considerati in se stessi, non ripugnano alla ragione, ma piuttosto sono al suo servizio, come strumenti di cui la ragione si serve per raggiungere il proprio fine. Sono invece incompatibili con essa soprattutto quando l'appetito sensitivo vi tende senza seguire la norma della ragione. È quindi compito proprio della virtù morale regolare queste passioni che sono volte al conseguimento del bene. **la temperanza**, che implica moderazione, ha principalmente il compito di **regolare le passioni** che tendono ai beni sensibili, cioè le **concupiscenze e i piaceri**, e indirettamente quello di regolare le **tristezze, o dolori**, che derivano dall'assenza di questi piaceri.

- **il secondo invece è la fuga dei mali sensibili e corporali**. - Invece i moti dell'appetito sensitivo che rifugge dal male di ordine sensitivo sono in contrasto con la ragione principalmente non per la loro esagerazione, ma per i loro **effetti**: in quanto cioè uno, per fuggire i mali sensibili e materiali che talora accompagnano il bene di ordine razionale, è indotto ad abbandonarlo. In questi casi dunque è compito della virtù morale dare fermezza nel bene. Come dunque **la virtù della fortezza**, che garantisce tale fermezza, ha principalmente il compito di **regolare** la passione interessata alla fuga dei mali corporali, cioè il **timore**, e indirettamente quello di regolare l'**audacia**, che affronta i pericoli in vista di un bene, così Come infatti l'audacia presuppone i pericoli, così anche tale tristezza deriva dalla mancanza di simili piaceri.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 141 a. 3, ad arg. 1

Come si è già detto sopra [I-II, q. 25, aa. 1, 2], le passioni relative alla fuga dal male presuppongono le passioni relative al perseguimento del bene, e le passioni dell'irascibile presuppongono quelle del concupiscibile. Così dunque la temperanza, mentre regola direttamente le passioni del concupiscibile, che tendono al bene, **indirettamente modera anche tutte le altre passioni**, poiché dal governo delle prime deriva il buon ordine delle altre. Chi infatti non è smodato nella concupiscenza, di conseguenza è moderato nella speranza, e si rattrista con moderazione della mancanza di ciò che desidera.

II^a II^a q. 141 a. 3, ad arg. 2

La concupiscenza implica un certo impulso dell'appetito verso i piaceri, il quale ha bisogno di un freno, che spetta alla temperanza. Il timore invece implica una certa fuga dell'animo dal male, per frenare la quale l'uomo ha bisogno della fermezza d'animo, che è data dalla forza. Così la temperanza ha per oggetto proprio le concupiscenze, e la forza i timori.

II^a II^a q. 141 a. 3, ad arg. 3

Gli atti esterni derivano dalle passioni interiori dell'anima. Perciò la loro moderazione dipende dalla regolazione delle passioni interiori.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **temperanza** non abbia per oggetto solo le **concupiscenze e i piaceri del tatto**. Infatti:

II^a II^a q. 141 a. 4, arg. 1

S. Agostino scrive che «il compito della temperanza è di reprimere e di sedare le concupiscenze, dalle quali siamo attratti verso le cose che ci allontanano dalla legge di Dio e dalle opere della sua bontà». E aggiunge poco dopo che «è ufficio della temperanza disprezzare tutti i piaceri corporei e la gloria mondana». Ora, ci allontanano dalla legge di Dio non soltanto le concupiscenze dei piaceri del tatto, ma anche il desiderio degli **altri piaceri dei sensi**, che pure rientrano nei piaceri corporali; come pure il desiderio delle **ricchezze** e della **gloria mondana**, per cui S. Paolo, **1 Timoteo 6,10**, afferma che «l'attaccamento al danaro è la radice di tutti i mali». Quindi la temperanza non ha per oggetto le concupiscenze relative ai piaceri del tatto.

II^a II^a q. 141 a. 4, arg. 2

Il **Filosofo** insegna che «chi è degno di cose piccole e se ne considera degno, è moderato, ma non magnanimo». Ora gli onori, grandi o piccoli, di cui egli parla, non sono piacevoli al tatto, **ma secondo la conoscenza dell'anima**. Quindi la temperanza non ha per oggetto la sola concupiscenza relativa ai piaceri del tatto.

II^a II^a q. 141 a. 4, arg. 3

Le cose che appartengono a un unico genere formano per un unico motivo la materia di una data virtù. Ma tutti i piaceri dei sensi appartengono a un unico genere. Quindi in ugual modo appartengono alla temperanza.

II^a II^a q. 141 a. 4, arg. 4

I piaceri spirituali sono più grandi di quelli corporali, come si è detto sopra [I-II, q. 31, a. 5] nel trattato sulle passioni. Ora, talvolta per il desiderio dei piaceri spirituali alcuni si allontanano dalla legge di Dio e dalla virtù: come ad es. per la curiosità del sapere. Infatti il demonio promise al primo uomo la scienza, dicendo, **Genesi 3,5**: «Diventerete come Dio, conoscendo il bene e il male». Quindi la temperanza non riguarda soltanto i piaceri del tatto.

II^a II^a q. 141 a. 4, arg. 5

Se i **piaceri del tatto** fossero la materia propria della temperanza, bisognerebbe che la temperanza si occupasse di **tutti questi piaceri**. Ma ciò non avviene: poiché essa non include, ad es., i piaceri del gioco. Quindi i piaceri del tatto non sono la materia propria della temperanza.

II^a II^a q. 141 a. 4. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che la temperanza riguarda **propriamente** le concupiscenze e i piaceri del tatto.

II^a II^a q. 141 a. 4. RESPONDEO:

Come si è già detto [a.3], la temperanza ha per oggetto la concupiscenza e i piaceri, come la fortezza ha per oggetto il timore e l'audacia. Ora, **la fortezza ha per oggetto i timori e le audacie relativi ai più grandi mali**, che minacciano la distruzione della natura, ossia i pericoli di morte. Quindi anche la temperanza deve avere per oggetto le concupiscenze o desideri dei **più grandi piaceri**. E poiché il piacere accompagna le operazioni connaturali, ne segue che i piaceri sono tanto più intensi quanto più naturali sono le operazioni che essi accompagnano. Ora, le operazioni che per gli animali sono più secondo natura sono quelle con cui viene **conservata la natura dell'individuo mediante il cibo e la bevanda, e la natura della specie mediante l'unione del maschio con la femmina**. Quindi la temperanza ha propriamente per oggetto i piaceri relativi ai cibi, alle bevande e alla sessualità. Ma questi piaceri dipendono dal senso del tatto. Per cui rimane che la temperanza riguarda i piaceri del tatto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 141 a. 4, ad arg. 1

S. Agostino in quel passo prende il termine temperanza non in quanto indica una **virtù speciale con una materia determinata**, ma in quanto indica la **moderazione di ordine razionale** in qualsiasi materia, che è una condizione generale di qualsiasi virtù. - Si potrebbe però anche rispondere che chi è capace di tenere a freno i piaceri più grandi, a maggior ragione può frenare quelli minori. Perciò il compito principale e proprio della temperanza è di moderare i desideri relativi ai piaceri del tatto, mentre è suo compito secondario moderare le altre concupiscenze.

II^a II^a q. 141 a. 4, ad arg. 2

Il Filosofo nel passo citato applica il termine **temperanza** alla **moderazione** relativa alle cose esterne, in quanto cioè uno ha di mira **cose a lui proporzionate**, e non invece alla moderazione dei sentimenti dell'anima, che sono l'oggetto della virtù della temperanza.

II^a II^a q. 141 a. 4, ad arg. 3

I piaceri degli altri sensi si producono nell'uomo diversamente che negli altri animali. Infatti negli altri animali gli altri sensi non producono un piacere se non in ordine alle sensazioni del tatto: come il leone sente piacere nell'avvistare un cervo, o nel sentirne la voce, a causa del pasto imminente. Invece l'uomo sente piacere nelle sensazioni degli altri sensi non solo per questo motivo, ma anche per la loro **intrinseca bellezza**. E così la temperanza ha per oggetto i piaceri degli altri sensi, in quanto si riferiscono ai piaceri del tatto, non in maniera principale, ma indirettamente. Quando invece l'oggetto degli altri sensi è piacevole per la sua **bellezza intrinseca**, come quando uno si diletta della bella armonia di un suono, **allora questo piacere non riguarda la conservazione della natura**. Per cui queste sensazioni non hanno una centralità tale da farle appartenere per antonomasia alla temperanza.

II^a II^a q. 141 a. 4, ad arg. 4

Sebbene i piaceri spirituali per la loro natura siano più grandi di quelli corporali, tuttavia non sono percepiti dai sensi con la stessa **evidenza**. Per cui non colpiscono con la stessa **intensità** l'appetito sensitivo, contro i cui impulsi le virtù morali salvaguardano il bene di ordine razionale. Oppure si può rispondere che i piaceri spirituali sono per loro natura conformi alla ragione. Per cui non hanno bisogno di un freno se non in casi particolari, cioè quando un piacere spirituale distoglie da un piacere superiore e più doveroso.

II^a II^a q. 141 a. 4, ad arg. 5

Non tutti i piaceri del tatto servono alla conservazione della natura. Perciò non segue che la temperanza abbia per oggetto tutti i piaceri del tatto.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la temperanza abbia per oggetto **i piaceri propri del gusto**. Infatti:

II^a II^a q. 141 a. 5, arg. 1

I piaceri del gusto riguardano il cibo e le bevande, che sono più necessari alla vita dell'uomo di quanto lo siano i piaceri venerei, che riguardano il tatto. Ora, da quanto si è detto **[a.4]**, risulta che la temperanza riguarda i piaceri necessari alla vita dell'uomo. **Quindi la temperanza ha per oggetto più i piaceri del gusto che quelli del tatto.**

II^a II^a q. 141 a. 5, arg. 2

La temperanza riguarda più le passioni che il loro oggetto. Ora, come scrive Aristotele, «il tatto pare essere il senso dell'alimento» quanto alla sostanza stessa dell'alimento; «il sapore invece», che è l'oggetto proprio del gusto, «è come il piacere dell'alimento». Perciò la temperanza riguarda più il gusto che il tatto.

II^a II^a q. 141 a. 5, arg. 3

Come dice **Aristotele**, «le stesse cose sono oggetto della temperanza e dell'intemperanza, della continenza e dell'incontinenza, della perseveranza e della mollezza», **il cui oggetto sono i piaceri. Ora, nei piaceri rientra il diletto che si prova nei sapori, che riguardano il gusto.** Quindi la temperanza ha per oggetto i piaceri propri del gusto.

II^a II^a q. 141 a. 5. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che «la temperanza e l'intemperanza hanno poco o nulla a che fare con il gusto».

II^a II^a q. 141 a. 5. RESPONDEO:

La temperanza, come sopra [a.4] si è detto, riguarda i piaceri più importanti e necessari alla conservazione della vita, o della specie o dell'individuo. In essi però si distingue un elemento principale e uno secondario. Quello principale è l'uso stesso delle cose necessarie: della donna, p. es., che è necessaria alla conservazione della specie, e del cibo e della bevanda, che sono necessari alla conservazione dell'individuo. E lo stesso uso di queste cose è essenzialmente connesso con un piacere. Invece è un elemento secondario ciò che rende l'uso di tali cose maggiormente piacevole: come la bellezza e gli ornamenti della donna, oppure il sapore e l'odore gradevole del cibo. Perciò la temperanza ha come oggetto principale il piacere del tatto, che accompagna direttamente l'uso delle cose necessarie, il quale riguarda sempre il tatto. Invece i piaceri del gusto, dell'olfatto o della vista sono oggetti secondari della temperanza e dell'intemperanza: poiché l'oggetto di questi sensi contribuisce all'uso piacevole delle cose necessarie che avviene mediante il tatto. Siccome però il gusto è più vicino al tatto degli altri sensi, ne viene che la temperanza riguarda più il gusto che gli altri sensi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 141 a. 5, ad arg. 1

Anche l'uso del cibo e il piacere essenziale che ne deriva appartengono al tatto: per cui il **Filosofo** afferma che «il tatto è il senso dell'alimento, poiché noi siamo alimentati da elementi caldi e freddi, umidi e secchi». Il gusto invece ha il compito di discernere i sapori, i quali contribuiscono al piacere della nutrizione come segni del nutrimento conveniente.

II^a II^a q. 141 a. 5, ad arg. 2

Il piacere del sapore è come aggiunto; invece il piacere del tatto è connesso all'uso del cibo e della bevanda in maniera essenziale.

II^a II^a q. 141 a. 5, ad arg. 3

I piaceri riguardano principalmente la **sostanza dell'alimento**, e solo in maniera secondaria la squisitezza del sapore e la confezione dei cibi.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la regola della temperanza non vada desunta in base alle necessità della vita presente. Infatti:

II^a II^a q. 141 a. 6, arg. 1

Ciò che è superiore non deve essere regolato da ciò che è inferiore. Ora la temperanza, essendo una virtù dell'anima, è superiore alle necessità del corpo. Quindi la regola della temperanza non va desunta dalle necessità corporali.

II^a II^a q. 141 a. 6 arg. 2

Chi non rispetta la regola fa peccato. Se quindi la necessità del corpo fosse la regola della intemperanza, chiunque si servisse di un qualche piacere oltre la necessità della natura, la quale si accontenta di molto poco, peccherebbe contro la temperanza. Il che è inammissibile.

II^a II^a q. 141 a. 6 arg. 3

Chi sta alla regola non pecca. Ora, se la necessità del corpo fosse la regola della temperanza, chiunque si servisse di un qualche piacere per una necessità del corpo, p. es. per la guarigione, sarebbe immune dal peccato. Ma ciò è falso. Quindi la necessità del corpo non è la regola della temperanza.

II^a II^a q. 141 a. 6. SED CONTRA:

S. Agostino insegna: «L'uomo temperante ha, riguardo alle cose della vita presente, questa regola stabilita nell'uno e nell'altro Testamento: cioè di non amarne e non desiderarne alcuna per se stessa, ma di servirsene per le necessità e i compiti della vita presente quanto basta: con la moderazione di chi ne usa, non già con l'affetto di chi le ama»

II^a II^a q. 141 a. 6. RESPONDEO:

Come si è già spiegato [q. 123, a. 12], il bene di una virtù morale consiste principalmente nell'ordine della ragione: infatti «il bene dell'uomo è di essere conforme alla ragione», secondo l'espressione di Dionigi. Ora, l'ordine principale della ragione consiste nell'ordinare le cose al loro fine, ed è in questo ordine che massimamente consiste il bene della ragione: infatti il bene ha natura di fine, e il fine stesso è la regola dei mezzi ordinati al fine. **Ma tutte le cose piacevoli che l'uomo può usare sono ordinate come a loro fine a una necessità della vita presente.** Quindi la temperanza prende le necessità di questa vita come regola nei piaceri di cui si serve: in modo da farne uso secondo quanto richiede la necessità della vita presente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 141 a. 6, ad arg. 1

Le necessità di questa vita possono fungere da regola in quanto costituiscono un fine, come si è detto [nel corpo]. Ora, si deve notare che talvolta il fine dell'operante è distinto dal fine intrinseco dell'opera: come il fine della costruzione è la casa, ma il fine del costruttore può essere il guadagno. Così dunque il fine e la regola della temperanza stessa è la beatitudine, ma il fine e la regola di ciò di cui essa si serve sono le necessità della vita umana, al di sotto delle quali si trova ciò che è al servizio della vita.

IIª IIª q. 141 a. 6, ad arg. 2

Il necessario alla vita umana può essere inteso in due modi:

- primo, nel senso di «indispensabile all'esistenza», come il cibo è necessario all'animale;
- secondo, nel senso di «indispensabile per esistere in maniera conveniente».

Ora, la temperanza non guarda soltanto al primo, ma anche al secondo tipo di necessità: infatti il Filosofo afferma che «il temperante desidera le cose piacevoli per la salute, o per il benessere». Invece le altre cose che non sono necessarie a questi fini possono essere di due generi:

- Alcune sono di impedimento alla salute e al benessere. E di esse l'uomo temperante in nessun modo fa uso: poiché sarebbe un peccato contro la temperanza.
- Altre invece non pregiudicano tali cose. E di esse l'uomo temperante fa uso con moderazione secondo le circostanze di tempo e di luogo, e in rapporto alle persone con le quali convive. Per cui il Filosofo aggiunge che il temperante desidera «le altre cose piacevoli», cioè quelle che non sono indispensabili per la salute e il benessere, «in quanto non sono di ostacolo a questi beni».

IIª IIª q. 141 a. 6, ad arg. 3

La temperanza, come sopra [ad 2] si è detto, considera la necessità secondo le esigenze della vita presente. E queste non si limitano alle necessità del corpo, ma abbracciano anche le esigenze dei beni esterni, quali ad esempio le ricchezze e le cariche; e più ancora le esigenze dell'onestà. Infatti il Filosofo nel testo citato aggiunge che l'uomo temperante nell'usare dei piaceri cerca non soltanto che non siano di ostacolo alla salute e al benessere del corpo, ma anche che non siano «al di là del bene», cioè contro l'onestà; e che non siano «al di là delle sostanze», ossia superiori ai propri mezzi economici. E S. Agostino insegna che l'uomo temperante non guarda solo «alla necessità della vita presente», ma anche «ai propri compiti».

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la temperanza non sia una virtù cardinale. Infatti:

I^a II^a q. 141 a. 7, arg. 1

Il bene delle virtù morali dipende dalla ragione. Ma la temperanza ha per oggetto ciò che è più distante dalla ragione, cioè i piaceri che sono comuni a noi e agli animali bruti, come nota Aristotele. Quindi la temperanza non è una delle virtù principali.

II^a II^a q. 141 a. 7, arg. 2

Più una cosa è impetuosa, più è difficile a frenarsi. Ma l'ira, che è tenuta a freno dalla mansuetudine, è più impetuosa della concupiscenza, che è tenuta a freno dalla temperanza; nei **Proverbi 27,4**, infatti si legge: «La collera è crudele, l'ira è impetuosa; e chi potrà reggere all'impeto di un uomo concitato?». Quindi la mansuetudine è una virtù più importante della temperanza.

II^a II^a q. 141 a. 7, arg. 3

La speranza è una passione dell'anima superiore al desiderio, o concupiscenza, come sopra [I-II, q. 25, a. 4] si è detto. Ora, la presunzione della speranza smodata è tenuta a freno dall'umiltà. Quindi l'umiltà è una virtù più importante della temperanza, che tiene a freno la concupiscenza.

II^a II^a q. 141 a. 7. SED CONTRA:

S. Gregorio enumera la temperanza fra le virtù cardinali.

II^a II^a q. 141 a. 7. RESPONDEO:

Come si è già notato [q. 123, a. 11; I-II, q. 61, aa. 3, 4], si dice principale, o cardinale, quella virtù che emerge per qualcuno dei requisiti che sono comuni a tutte le virtù. Ora la moderazione, che è un requisito di ogni virtù, è particolarmente lodevole nei piaceri del tatto, oggetto della temperanza: sia perché tali piaceri sono più naturali per noi, e quindi è più difficile astenersene e tenere a freno la loro brama, sia perché i loro oggetti sono più necessari alla vita presente, come si è già rilevato [aa. 4, 5]. Quindi la temperanza è una virtù principale, o cardinale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 141 a. 7, ad arg. 1

La virtù di una causa agente mostra di essere tanto maggiore quanto più lontano giunge la sua operazione. Quindi la potenza della ragione si rivela più grande per il fatto che può moderare anche le concupiscenze e i piaceri da essa più lontani. E così questo fatto mostra la superiorità della temperanza.

II^a II^a q. 141 a. 7, ad arg. 2

L'impeto dell'ira viene causato da qualcosa di **occasionale**, p. es. da un urto doloroso: per cui passa presto, sebbene abbia una grande veemenza. **Invece l'impulso della concupiscenza** relativa ai piaceri del tatto deriva da una causa naturale, e quindi **è più insistente e più comune**. Perciò il frenarlo è compito di una virtù più importante.

II^a II^a q. 141 a. 7, ad arg. 3

Ciò che forma l'oggetto della speranza è superiore all'oggetto della concupiscenza, per cui la speranza è considerata la passione principale dell'irascibile. Ma le cose che costituiscono l'oggetto della concupiscenza e dei piaceri del tatto muovono maggiormente l'appetito, essendo più naturali. Perciò la temperanza, che pone la misura in queste cose, è una virtù principale.

ARTICOLO 8

VIDETUR che la **temperanza sia la più grande delle virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 141 a. 8, arg. 1

S. Ambrogio afferma che **«soprattutto nella temperanza ci si prende cura dell'onestà, e si cerca il decoro»**. Ma le virtù sono lodevoli in quanto sono oneste e piene di decoro. Quindi la temperanza è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 141 a. 8, arg. 2

Compiere ciò che è più difficile è proprio di una virtù superiore. Ora, **è più difficile tenere a freno le concupiscenze e i piaceri del tatto, che sono l'oggetto della temperanza, che non tenere a freno le azioni esterne, che sono l'oggetto della giustizia**. Quindi la temperanza è una virtù superiore alla giustizia.

II^a II^a q. 141 a. 8, arg. 3

Quanto più una cosa è universale e comune, tanto più è necessaria e nobile. Ma la forza ha per oggetto i pericoli di morte, che sono più rari dei piaceri del tatto, i quali invece si presentano tutti i giorni: per cui l'esercizio della temperanza è più universale e comune di quello della forza. Quindi la temperanza è una virtù più nobile della forza.

II^a II^a q. 141 a. 8. SED CONTRA:

Il Filosofo scrive che **«le virtù più grandi sono quelle che sono più utili agli altri: e per questo noi onoriamo soprattutto i giusti e i forti»**.

II^a II^a q. 141 a. 8. RESPONDEO:

Come nota il **Filosofo**, **«il bene del popolo è più divino del bene di un solo uomo»**. **Perciò quanto più una virtù riguarda il bene comune, altrettanto è superiore**. Ora, la giustizia e la forza riguardano il bene comune più della temperanza: poiché **la giustizia ha per oggetto**

i rapporti reciproci, e la **fortezza** i pericoli della guerra, affrontati per il bene comune; la **temperanza** invece regola solo le concupiscenze e i piaceri individuali. È quindi evidente che la giustizia e la fortezza sono virtù superiori alla temperanza; sebbene siano ancora più importanti di esse la **prudenza** e le **virtù teologali**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 141 a. 8, ad arg. 1

L'onestà e il decoro sono attribuiti in modo speciale alla temperanza non per la sua bontà superiore, ma **per la bruttezza del male contrario**, da cui essa ritrae: infatti la temperanza regola passioni che sono comuni a noi e agli animali.

II^a II^a q. 141 a. 8, ad arg. 2

È vero che la virtù «**ha per oggetto il difficile e il bene**», ma la grandezza di una virtù dipende più dalla **bontà**, in cui prevale la giustizia, che dalla difficoltà, in cui prevale invece la **temperanza**.

II^a II^a q. 141 a. 8, ad arg. 3

L'universalità desunta dal riferimento alla moltitudine degli uomini contribuisce alla bontà di una virtù più di quella desunta dalla frequenza del suo esercizio. Ora, il primo tipo di universalità appartiene più alla fortezza, il secondo più alla temperanza. Perciò, assolutamente parlando, la fortezza è superiore; sebbene sotto certi aspetti la temperanza possa dirsi superiore non solo alla fortezza, ma anche alla giustizia.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> I vizi opposti alla temperanza

Questione 142

Passiamo così a parlare dei **vizi contrari alla temperanza**.

Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se l'insensibilità sia peccato;
2. Se l'intemperanza sia un vizio infantile;
3. Confronto tra intemperanza e codardia;
4. Se il vizio dell'intemperanza sia il più disonorante.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **l'insensibilità non sia un peccato**. Infatti:

II^a II^a q. 142 a. 1, arg. 1

Vengono detti insensibili coloro che esagerano nel privarsi dei piaceri del tatto. Ma privarsi totalmente di tali piaceri pare una cosa lodevole e virtuosa, poiché nella Scrittura, **Daniele 10, 2 s.**, si legge: «In quel tempo io, Daniele, feci penitenza per tre settimane, non mangiai cibo prelibato, non mi entrò in bocca né carne né vino e non mi unsi di unguento». Quindi l'insensibilità non è un peccato.

II^a II^a q. 142 a. 1, arg. 2

Secondo **Dionigi**, «il bene per l'uomo consiste nell'essere conforme alla ragione». Ma l'astinenza da tutti i piaceri del tatto è il massimo che l'uomo può fare per affermare il bene della ragione: infatti in **Daniele 1,17**, si legge che ai tre fanciulli che si cibavano di legumi

«Dio concesse di conoscere e di comprendere ogni scrittura e ogni sapienza». Quindi l'insensibilità, che ripudia tutti i piaceri di questo genere, non è peccaminosa.

II^a II^a q. 142 a. 1, arg. 3

Non può essere vizioso ciò che forma il mezzo migliore per fuggire il peccato. Ora, il mezzo migliore per fuggire il peccato è la fuga dei piaceri, che appartiene all'insensibilità: infatti il Filosofo afferma che «fuggendo i piaceri pecceremo di meno». Quindi l'insensibilità non è qualcosa di vizioso.

II^a II^a q. 142 a. 1. SED CONTRA:

Alla virtù non si contrappone che il vizio. Ma l'insensibilità, come afferma il Filosofo, si contrappone alla temperanza. **Quindi l'insensibilità è un vizio.**

II^a II^a q. 142 a. 1. RESPONDEO:

Tutto ciò che è contrario all'ordine naturale è peccaminoso. Ora, la natura ha legato il piacere alle funzioni necessarie per la vita dell'uomo. Perciò l'ordine naturale richiede che l'uomo usi di questi piaceri quanto è necessario al **benessere umano**, sia per la **conservazione dell'individuo** che per la **conservazione della specie**. Se quindi uno si astenesse da questi piaceri al punto di trascurare ciò che è necessario per la conservazione della natura commetterebbe un peccato, poiché violerebbe l'ordine naturale. E questo è appunto il vizio dell'insensibilità. Si deve però notare che talvolta è cosa lodevole o anche necessaria astenersi dai piaceri che accompagnano le suddette funzioni, in vista di un qualche fine particolare. Come alcuni si astengono da certi piaceri, ossia dai cibi, dalle bevande e dai piaceri venerei, per la **salute del corpo**. O anche **per compiere il proprio dovere**: come gli atleti e i soldati sono costretti ad astenersi da molti piaceri per eseguire i loro esercizi. E così pure **per recuperare la salute dell'anima** i penitenti ricorrono all'astinenza dai piaceri, come se fosse una certa dieta. Coloro poi che vogliono attendere alla contemplazione delle realtà divine devono essere più liberi dalle cose della carne. **Ma tutte queste rinunce non riguardano il vizio dell'insensibilità: poiché sono conformi alla retta ragione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 142 a. 1, ad arg. 1

Daniele ricorse a quell'astinenza dai piaceri non perché li considerava cattivi in se stessi, ma per un fine lodevole, cioè per predisporre alla più alta contemplazione mediante l'astinenza dai piaceri della carne. Subito dopo infatti la Scrittura, **Daniele 4 ss.** parla delle rivelazioni che gli furono fatte.

II^a II^a q. 142 a. 1, ad arg. 2

L'uomo, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 84, aa. 7, 8], non può servirsi della ragione senza fare uso delle potenze sensitive, che hanno bisogno di un organo corporeo. E così **l'uomo deve dare sostentamento al corpo per potersi servire della ragione.** Ma il sostentamento del corpo avviene mediante funzioni piacevoli. **Quindi in un uomo non ci può essere il bene di ordine razionale se egli si astiene da tutti i piaceri.** A seconda però che uno nell'eseguire gli

atti imposti dalla ragione ha un maggiore o minore bisogno di energie fisiche, deve ricorrere di più o di meno ai piaceri del corpo. Perciò coloro che hanno preso l'ufficio di attendere alla contemplazione, e di trasmettere così ad altri il bene spirituale quasi mediante una generazione di ordine spirituale, è bene che si astengano da molti piaceri, di cui invece **non è giusto che si privino coloro che hanno il dovere di attendere ad opere materiali e alla generazione carnale.**

II^a II^a q. 142 a. 1, ad arg. 3

Per fuggire il peccato si devono fuggire i piaceri, però non totalmente, bensì **solo non cercandoli più di quanto la necessità lo richiede.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**intemperanza non sia un peccato infantile.** Infatti:

II^a II^a q. 142 a. 2, arg. 1

Commentando quel passo evangelico, **Matteo 18,3**: «Se non vi convertirete e non diventerete come i bambini», ecc., **S. Girolamo** afferma che «il bambino non persevera nell'ira, se è percosso non se ne ricorda e nel vedere una bella donna non se ne compiace»: il che è il contrario dell'intemperanza. Perciò l'intemperanza non è un peccato infantile.

II^a II^a q. 142 a. 2, arg. 2

I bambini non hanno altri desideri, o concupiscenze, all'infuori di quelli naturali. Ma in rapporto a questi desideri è raro peccare di intemperanza, come nota il **Filosofo**. Quindi l'intemperanza non è un peccato infantile.

II^a II^a q. 142 a. 2, arg. 3

I bambini devono essere nutriti e allevati. Invece la concupiscenza e il piacere, che sono oggetto dell'intemperanza, vanno combattuti ed estirpati, secondo l'esortazione di S. Paolo, **Colossesi 3,5**: «Mortificate quella parte di voi che appartiene alla terra, cioè le passioni e i desideri cattivi», ecc. Perciò l'intemperanza non è un peccato infantile.

II^a II^a q. 142 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che noi «attribuiamo il nome di intemperanza ai difetti dei bambini».

II^a II^a q. 142 a. 2. RESPONDEO:

Una cosa può dirsi **infantile** per due motivi:

- **Primo**, perché è **propria dei bambini.** E il **Filosofo** non intende dire che l'intemperanza è un **peccato infantile** in questo senso.

- **Secondo**, per una certa somiglianza. Ed è in questo senso che i peccati di intemperanza sono detti infantili. Infatti il peccato di intemperanza è un eccesso di concupiscenza, che assomiglia al bambino sotto tre aspetti.

+ **Primo**, quanto all'oggetto che viene desiderato. Come il bambino infatti, così anche la concupiscenza brama qualcosa di indecente. E ciò perché il decoro negli atti umani dipende dall'essere ordinati secondo la ragione: per cui **Cicerone** afferma che «è bello quanto si addice alla grandezza dell'uomo in ciò che per natura lo differenzia dagli altri animali». **Invece il bambino non bada all'ordine della ragione**. E così anche «la concupiscenza non ascolta la ragione», come dice il **Filosofo**.

+ **Secondo**, l'intemperanza e la puerizia coincidono negli effetti. **Se infatti il bambino viene lasciato al proprio volere, diviene più ostinato**; nella Scrittura, **Siracide 30,8**, infatti si legge: «Un cavallo non domato diventa restio, e un figlio lasciato a se stesso diventa uno sventato». E la stessa cosa vale per la concupiscenza, che se viene soddisfatta acquista più vigore, come nota **S. Agostino**: «Mentre si serve alla passione, ecco che si forma l'abitudine; e non resistendo all'abitudine, ecco la necessità».

- **Terzo**, esse coincidono nei rimedi consigliati per l'una e per l'altra. Infatti il bambino viene corretto con la **coercizione**, secondo le parole dei **Proverbi 23,13 s.**: «Non risparmiare al giovane la correzione; se tu lo batti con la verga, lo salverai dall'inferno». E così pure, resistendo alla concupiscenza, la si riconduce alla misura dell'onestà. Per cui **S. Agostino** afferma che «quando l'anima si innalza e si fissa nelle realtà spirituali, la forza dell'abitudine», cioè della concupiscenza carnale, «si spezza, e un po' per volta si smorza e si estingue. Se infatti la asseconiamo, diventa più grande; se invece la reprimiamo, non viene annientata, ma certo diventa più debole». E il **Filosofo** scrive che «come il fanciullo deve stare al comando del pedagogo, così la concupiscenza deve adeguarsi alla ragione».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 142 a. 2, ad arg. 1

L'obiezione prende il termine «infantile» nel senso di una cosa che si trova nei bambini. Ora, **il peccato di intemperanza non è infantile in questo senso, ma per una certa somiglianza**, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

II^a II^a q. 142 a. 2, ad arg. 2

Una concupiscenza, o desiderio, può dirsi naturale in due modi. Primo, in senso generico. E in questo senso la temperanza e l'intemperanza hanno per oggetto delle concupiscenze naturali: infatti riguardano le concupiscenze dei cibi e dei piaceri venerei, che sono ordinate alla conservazione della natura. - Secondo, una concupiscenza può dirsi naturale quanto alla specie di ciò che la natura richiede per la propria conservazione. E in questo senso **non si pecca frequentemente rispetto alle concupiscenze naturali**. Infatti la natura non cerca se non quanto esige la necessità della natura stessa, nel cui desiderio non c'è peccato se non per un **eccesso quantitativo**; e secondo il Filosofo è solo in questo modo che si pecca nelle concupiscenze di ordine naturale. **Si pecca invece maggiormente in certi incentivi alla concupiscenza escogitati**

dall'industria umana: quali ad esempio la squisitezza dei cibi e l'abbigliamento delle donne. E anche se i bambini non badano molto a queste cose, tuttavia **l'intemperanza viene detta infantile per le ragioni esposte** [nel corpo].

II^a II^a q. 142 a. 2, ad arg. 3

Nei bambini si deve nutrire e incrementare tutto ciò che è proprio della natura. Ciò che invece è dovuto a una mancanza di ragione non va favorito in essi, ma piuttosto corretto, come si è già sottolineato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **viltà** sia un peccato più grave dell'**intemperanza**. Infatti:

II^a II^a q. 142 a. 3, arg. 1

Un vizio è vituperevole perché è contrario al bene della virtù. Ora, **la viltà si contrappone alla forza, che è una virtù superiore alla temperanza**, come sopra [q. 123, a. 12; q. 141, a. 8] si è visto. **Quindi la viltà è un vizio più grave dell'intemperanza.**

II^a II^a q. 142 a. 3, arg. 2

Quanto più difficile è la circostanza in cui uno soccombe, tanto meno uno è biasimato: per cui **il Filosofo** scrive che «se uno è vinto da forti ed eccezionali piaceri o tristezze non c'è da meravigliarsi, ma da compatirlo». Ora, è più difficile vincere i piaceri che le altre passioni: poiché secondo il **Filosofo** «è più difficile combattere il piacere che l'ira», che è più forte del timore. **Perciò l'intemperanza, che è vinta dal piacere, è un peccato meno grave della viltà, che si lascia vincere dal timore.**

II^a II^a q. 142 a. 3, arg. 3

Il peccato è essenzialmente volontario. Ma la viltà è più volontaria dell'intemperanza: nessuno infatti desidera di essere intemperante, mentre invece alcuni desiderano fuggire i pericoli di morte, il che è proprio della viltà. Quindi la viltà è un peccato più grave dell'intemperanza.

II^a II^a q. 142 a. 3. SED CONTRA:

Il Filosofo insegna che «l'intemperanza **pare** essere più volontaria della viltà». **Quindi ha maggiormente natura di peccato.**

II^a II^a q. 142 a. 3. RESPONDEO:

Un peccato può essere confrontato con un altro sotto due aspetti:

- **primo, rispetto alla materia,** ossia all'oggetto;. Ora, dall'uno e dall'altro lato l'intemperanza è un peccato più grave della viltà. Innanzi tutto rispetto alla materia. Infatti **la viltà fugge i pericoli di morte, a evitare i quali si è indotti dal bisogno estremo di conservare**

la vita. Invece l'intemperanza ha per oggetto i **piaceri**, la cui brama non è così necessaria per la conservazione della vita: poiché, come si è detto [a. 2, ad 2], l'intemperanza riguarda più certi piaceri o desideri «**annessi**» che i desideri o i piaceri naturali. **Ora, quanto più ciò che spinge a peccare è naturale, tanto più il peccato è leggero. Perciò l'intemperanza dal lato dell'oggetto, o della materia, è un peccato più grave della viltà.**

- **secondo, rispetto a colui che pecca** E lo stesso si dica dal lato di colui che pecca. **E ciò per tre ragioni:**

+ **Primo**, perché uno pecca tanto più gravemente quanto più è padrone di sé: per cui ai pazzi i delitti non vengono imputati. **Ora i timori e i dolori gravi, e specialmente i pericoli di morte, sconvolgono la mente.** Il che invece non accade con il piacere, che spinge all'intemperanza.

+ **Secondo**, perché quanto più un **peccato è volontario**, tanto più è grave. **Ora, l'intemperanza è più volontaria della viltà.** E ciò per due motivi: Primo, **perché le cose fatte per paura** hanno la loro causa in un fattore esterno che minaccia: per cui tali atti, come dice Aristotele, **non sono del tutto volontari, ma frammisti [di involontarietà]**. Invece le cose che si fanno per il piacere sono volontarie in senso assoluto. Secondo, perché gli atti dell'intemperante sono più volontari riguardo al particolare, e meno volontari in universale: nessuno infatti vorrebbe essere intemperante, tuttavia ci si lascia attrarre dai singoli piaceri che rendono intemperanti. Per cui il rimedio migliore per fuggire l'intemperanza sta nel non fermarsi a considerare il singolare. Invece nella viltà avviene il contrario. Infatti i gesti singoli e improvvisi sono meno volontari, come il gettare lo scudo e altre cose del genere, mentre è più volontario l'atteggiamento generale, cioè il volersi salvare con la fuga. Ora, puramente e semplicemente, è più volontario ciò che è più volontario sul piano dei singolari, dove l'atto si produce. Perciò l'intemperanza, essendo puramente e semplicemente più volontaria della viltà, è un peccato più grave.

+ **Terzo**, poiché contro l'intemperanza il **rimedio** è più facile che contro la viltà: infatti i piaceri della gola e quelli venerei, che sono oggetto dell'intemperanza, si presentano durante tutta la vita, e l'uomo può esercitarsi a resistervi **senza pericolo**, per acquistare la temperanza; **invece i pericoli di morte capitano di rado**, ed è rischioso esercitarsi in essi per fuggire la viltà. Dunque l'intemperanza, assolutamente parlando, è un peccato più grave della viltà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 142 a. 3, ad arg. 1

La superiorità della fortezza sulla temperanza può essere considerata da due punti di vista. Primo, dal punto di vista del fine, che riguarda la bontà di una cosa: la fortezza infatti è più ordinata al bene comune di quanto lo sia la temperanza. E da questo lato la viltà ha una certa superiorità sull'intemperanza: poiché per viltà alcuni tralasciano di difendere il bene comune.

- Secondo, dal punto di vista della difficoltà: **è infatti più difficile affrontare i pericoli di morte che astenersi da qualsiasi piacere.** Ma da ciò non segue che la viltà sia più grave dell'intemperanza. Come infatti è indice di una virtù superiore il non lasciarsi vincere da difficoltà più forti, così al contrario **è un peccato meno grave lasciarsi vincere da una difficoltà maggiore**, ed è un peccato più rilevante lasciarsi vincere da difficoltà più leggere.

II^a II^a q. 142 a. 3, ad arg. 2

L'attaccamento alla vita, per il quale si evitano i pericoli di morte, è molto più connaturale di tutti i piaceri della gola o venerei, che sono ordinati alla conservazione della vita. È quindi più difficile vincere il timore dei pericoli di morte che il desiderio di tali piaceri. A questi però è più difficile resistere che non all'ira, alla tristezza e al timore di altri mali.

II^a II^a q. 142 a. 3, ad arg. 3

Nella virtù l'atto è più volontario se è considerato nella sua universalità, ma è meno volontario nel particolare concreto. Perciò essa è più volontaria sotto un certo aspetto, ma non puramente e semplicemente.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che il peccato di intemperanza non sia quello più disonorante. Infatti:

II^a II^a q. 142 a. 4, arg. 1

Come l'onore è dovuto alla virtù, così il disonore è dovuto al peccato. Ma tanti peccati sono più gravi dell'intemperanza: p. es. l'omicidio, la bestemmia, ecc. Quindi il peccato di intemperanza non è il più disonorante.

II^a II^a q. 142 a. 4, arg. 2

I peccati più comuni sono meno disonoranti: poiché gli uomini se ne vergognano di meno. Ma i peccati di intemperanza sono quelli più comuni, avendo essi per oggetto le cose di uso più comune nella vita umana, nelle quali molti peccano. Perciò i peccati di intemperanza non sono i più disonoranti.

II^a II^a q. 142 a. 4, arg. 3

Il **Filosofo** afferma che «la temperanza e l'intemperanza riguardano le concupiscenze e i piaceri umani». Ora, ci sono alcuni desideri e piaceri più turpi di questi, e che il **Filosofo** denomina «bestiali e morbosi». Quindi l'intemperanza non è il vizio più disonorante.

II^a II^a q. 142 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che l'intemperanza, fra gli altri vizi, «Pare a giusto titolo disonorante».

II^a II^a q. 142 a. 4. RESPONDEO:

Il disonore si contrappone all'onore e alla gloria. Ora l'onore, come sopra [q. 102, a. 2; q. 103, a. 1] si è visto, è dovuto all'eccellenza, mentre la gloria comporta lustro e chiarezza [q. 103, a. 1, ad 3; q. 132, a. 1]. Perciò l'intemperanza è sommamente disonorante per due motivi:

- **Primo**, perché è la cosa più incompatibile con l'eccellenza o grandezza dell'uomo: essa infatti ha per oggetto i piaceri comuni a noi e alle bestie, come sopra [q. 141, a. 2, ad 3; a. 7,

ob. 1; a. 8, ad 1] si è notato. Da cui le parole del **Salmo 48, 21**: «L'uomo non ha compreso il proprio onore: si è messo alla pari dei giumenti irragionevoli divenendo simile ad essi».

- **Secondo**, poiché essa ripugna sommamente allo **splendore e alla bellezza dell'uomo**: infatti nei piaceri che sono oggetto dell'intemperanza **la luce della ragione, da cui dipende tutto lo splendore e la bellezza della virtù**, viene oscurata al massimo. Per cui anche questi piaceri sono detti sommamente servili.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 142 a. 4, ad arg. 1

Come dice **S. Gregorio**, sebbene i vizi carnali, compresi sotto il nome di intemperanza, siano di **minore gravità**, sono però **più infamanti**. Infatti la gravità della colpa dipende dal suo allontanamento dal fine, ma l'**infamia** viene desunta dalla turpitudine, che riguarda soprattutto la **degradazione di colui che pecca**.

II^a II^a q. 142 a. 4, ad arg. 2

Il generalizzarsi di un peccato **ne diminuisce la turpitudine e l'infamia nell'opinione degli uomini**, ma non nella natura stessa del vizio.

II^a II^a q. 142 a. 4, ad arg. 3

Quando si dice che l'intemperanza è il vizio più disonorante ci si riferisce ai peccati umani, cioè all'ambito delle passioni che in qualche modo sono conformi alla natura umana. Ma **quei peccati che sorpassano i limiti della natura umana sono ancora più disonoranti. Tuttavia anche questi sembrano ridursi per eccesso al genere dell'intemperanza**: come il fatto di provare gusto nel **mangiare carne umana**, o nel **rapporto con le bestie od omosessuale**.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >>

Le parti della temperanza in generale

Questione 143

Proemio

Veniamo ora a parlare delle **parti della temperanza**:

primo, in generale; secondo, in particolare

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **Cicerone** non abbia ben determinato le parti della temperanza, che a suo parere sono «la continenza, la clemenza e la modestia». Infatti:

II^a II^a q. 143 a. 1, arg. 1

Aristotele contrappone la continenza alla virtù. Ma la temperanza rientra nelle virtù. Quindi la continenza non è una parte della temperanza.

II^a II^a q. 143 a. 1, arg. 2

La clemenza è chiamata a moderare l'odio, o l'ira. Ma la temperanza, come si è visto [q. 141, a. 4], non ha tali oggetti, bensì piuttosto i piaceri del tatto. Perciò la clemenza non è una parte della temperanza.

II^a II^a q. 143 a. 1, arg. 3

La modestia riguarda gli atti esterni, come appare dalle parole dell'**Apostolo, Filippesi 4,5**: «**La vostra modestia sia nota a tutti gli uomini**». Ma gli atti esterni sono materia della giustizia, come sopra [q. 58, a. 8] si è spiegato. Quindi la modestia appartiene più alla giustizia che alla temperanza.

II^a II^a q. 143 a. 1, arg. 4

Macrobio enumera molte altre parti della temperanza: egli scrive infatti che accompagnano la temperanza «la modestia, la vergogna, l'astinenza, la castità, l'onestà, la moderazione, la parsimonia, la sobrietà, la pudicizia». E anche **Andronico** insegna che appartengono alla famiglia della temperanza «l'austerità, la continenza, l'umiltà, la semplicità, il decoro, il buon ordine e l'economia». Quindi l'enumerazione di Cicerone è inadeguata.

II^a II^a q. 143 a. 1. RESPONDEO:

Una virtù cardinale, come si è visto [qq. 48, 128] può avere tre tipi di parti, cioè: integranti, soggettive e potenziali. Si dicono parti

- **integranti** di una virtù quelle condizioni che devono concorrere a costituirla. E in questo senso due sono le parti integranti della temperanza: cioè la **vergogna, che spinge a fuggire la turpitudine contraria alla temperanza** e l'**onestà, che porta ad amarne la bellezza**. Infatti la temperanza, come si è già spiegato [q. 141, a. 2, ad 3; a. 8, ad 1; q. 143, a. 4], fra tutte le virtù è quella che maggiormente implica un certo **decoro**, e i vizi ed essa contrari sono quelli più indecorosi.

- Le parti **soggettive** di una virtù sono invece le sue **specie**. Ora, le specie di una virtù si distinguono in base alla **materia**, ossia all'**oggetto**.

+ Ma la temperanza ha per oggetto i **piaceri del tatto**, che sono di due generi:

* Alcuni sono ordinati alla **nutrizione**. E rispetto ad essi in rapporto al cibo abbiamo l'**astinenza**,

* e in rapporto alla **bevanda** abbiamo propriamente la **sobrietà**.

+ Altri piaceri invece sono ordinati alla **generazione**.

* E rispetto ad essi in rapporto al piacere principale dell'**atto sessuale stesso** abbiamo la **castità**,

* mentre in rapporto ai **piaceri connessi**, come i baci, i toccamenti e gli abbracci, abbiamo la **pudicizia**.

- Infine le **parti potenziali** di una data virtù sono quelle virtù secondarie che in certe altre materie meno difficili si regolano come la virtù principale nella sua materia propria. Ora, la temperanza ha il compito di moderare i piaceri del tatto, che sono i più difficili a moderarsi. Perciò **tutte le altre virtù che comportano una certa moderazione** o un freno dell'appetito verso qualcosa possono essere considerate parti della temperanza, come **virtù annesse**. E ciò può avvenire in tre modi:

+ **primo, nei moti interiori dell'animo**; secondo, nei moti e negli atti esterni del corpo; terzo, nelle cose esterne. Ora nell'anima, oltre al moto della **concupiscenza**, che è tenuto a freno dalla **temperanza**, ci sono tre moti appetitivi:

* Il primo è il **moto della volontà** agitata dall'impeto della passione: e questo moto è tenuto a freno dalla **continenza**, la quale fa sì che, nonostante i moti incomposti della concupiscenza, tuttavia la volontà non sia sopraffatta.

* Il secondo moto interiore che **tende verso qualcosa** è invece il **moto della speranza, e dell'audacia** che la accompagna: e questo moto viene tenuto a freno dall'**umiltà**.

* Il terzo infine è il **moto dell'ira**, che tende alla vendetta: ed esso è tenuto a freno dalla mansuetudine, o **clemenza**.

+ **Moderare poi e frenare gli atti del corpo**

* È proprio della **modestia**, che Andronico divide nelle sue tre funzioni. La prima consiste nel **discernere** ciò che è da farsi o da omettersi, nello stabilire **in quale ordine procedere**, e infine nel **persistere con fermezza** in quanto si è deciso: e quanto a ciò egli assegna il buon ordine.

* La seconda consiste invece nell'agire rispettando le **convenienze**: e quanto a ciò egli parla di **decoro**.

* La terza infine si applica ai colloqui con gli amici, o con altre persone qualsiasi: e in rapporto ad essa abbiamo l'**austerità**.

+ **In rapporto poi alle cose esterne** due sono le norme che la moderazione consiglia di applicare:

* **Primo, che non si cerchi il superfluo**: e così Macrobio nomina la **parsimonia**, e Andronico l'economia.

* **Secondo, che non si cerchino cose troppo delicate**: e in proposito Macrobio parla di **moderazione**, e Andronico di **semplicità**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 143 a. 1, ad arg. 1

La continenza, come vedremo meglio in seguito [q. 155, a. 1], differisce dalla virtù come l'imperfetto differisce dal perfetto. Tuttavia essa coincide con la temperanza nella materia, avendo per oggetto i piaceri del tatto; e anche nell'atteggiamento, poiché consiste nel porre un certo freno. È quindi giusto che venga posta fra le parti della temperanza.

II^a II^a q. 143 a. 1, ad arg. 2

La clemenza, o mansuetudine, è una parte della temperanza non per l'identità della materia, ma in quanto è affine ad essa poiché, come si è visto [nel corpo], frena e modera l'appetito.

II^a II^a q. 143 a. 1, ad arg. 3

Negli atti esterni la giustizia considera solo il debito verso gli altri. Invece la modestia non bada a questo, ma solo a imporre una certa moderazione. E così essa non viene posta fra le parti della giustizia, ma fra quelle della temperanza.

II^a II^a q. 143 a. 1, ad arg. 4

Cicerone col termine modestia abbraccia tutto ciò che riguarda la moderazione delle cose esterne e dei moti del corpo; e persino la moderazione della speranza, che come si è visto [ib.] appartiene all'umiltà.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> Il pudore

Questione 144

Ed eccoci a considerare una per una le parti della temperanza. Prima di tutto parleremo delle **parti integranti**, che sono il **pudore e l'onestà**.
E a proposito del **pudore** si pongono quattro quesiti:

1. Se il pudore sia una virtù;
2. Quale ne sia l'oggetto;
3. Di chi l'uomo si vergogni;
4. Quali persone sentano vergogna.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **pudore** sia una **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 144 a. 1, arg. 1

"Stare nel giusto mezzo secondo la determinazione della ragione" è proprio della virtù: il che è evidente dalla definizione aristotelica di quest'ultima. Ora, il pudore, come Aristotele afferma, consiste in tale giusto mezzo. Dunque il pudore è una virtù.

II^a II^a q. 144 a. 1, arg. 2

Ogni atteggiamento lodevole o è una virtù, o è parte di una virtù. **Ma il pudore è qualche cosa di lodevole**. Esso però non è parte di nessuna virtù. Infatti non è parte della prudenza: poiché non risiede nella ragione, bensì nell'appetito. Non è parte della giustizia; perché il pudore implica una passione, mentre la giustizia non riguarda le passioni. Parimenti non è parte della forza: perché la forza sta nel resistere o nell'affrontare, mentre il pudore consiste nel fuggire qualche cosa. E neppure è parte della temperanza: perché la temperanza ha per oggetto i desideri, o concupiscenze, il pudore invece **è una specie di timore, come notano il Filosofo e il Damasceno**. Perciò il pudore non può essere che una virtù.

II^a II^a q. 144 a. 1, arg. 3

L'onestà, come dice Cicerone, s'identifica con la virtù. Ma il pudore è un elemento dell'onestà: infatti **S. Ambrogio** scrive, che "il pudore è compagno e familiare della pace dell'anima, e fuggendo l'ostinazione e ogni esagerazione, ama la sobrietà, fomenta l'onestà, e rispetta le convenienze". Dunque il pudore è una virtù.

II^a II^a q. 144 a. 1, arg. 4

Un vizio si contrappone sempre a qualche virtù. Ora, ci sono dei vizi che si contrappongono al pudore: p. es., la spudoratezza e la vergogna esagerata. Perciò il pudore è una virtù.

II^a II^a q. 144 a. 1, arg. 5

A detta del **Filosofo**, "dagli atti vengono generati abiti consimili". Ma il pudore implica un atto lodevole. Dunque dalla ripetizione di atti consimili viene causato un abito. Ma l'abito di compiere azioni lodevoli è una virtù, come scrive Aristotele. Quindi il pudore è una virtù

II^a II^a q. 144 a. 1. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che il pudore non è una virtù.

II^a II^a q. 144 a. 1. RESPONDEO:

Il termine virtù può essere preso in due sensi: in senso proprio e in senso lato.

- **Propriamente** «la virtù è una certa perfezione», come dice **Aristotele**. Per cui tutto ciò che è incompatibile con la perfezione, anche se è buono, non raggiunge la natura di virtù. **Ora, la vergogna è incompatibile con la perfezione**. Essa infatti è il timore di cose indecenti, e quindi vituperevoli: poiché secondo il **Damasceno** «la vergogna è il timore di un atto turpe». Ma come la speranza ha per oggetto il bene possibile e arduo, così il timore ha per oggetto un male possibile e arduo, secondo le spiegazioni date nel trattato sulle passioni [I-II, q. 41, a. 2; q. 42, a. 3]. Ora, per chi è perfetto nella virtù nulla di vituperevole e di indecente può considerarsi un male possibile e arduo, cioè difficile da evitarsi; e inoltre costui non compie nulla di indecente, per cui debba temere la vergogna. Per cui propriamente la vergogna non è una virtù, non raggiungendone la perfezione.

- **In senso lato** però si denomina virtù tutto ciò che di buono si trova negli atti umani e nelle passioni. E in questo senso si dice talvolta che **la vergogna è una virtù, trattandosi di una certa passione lodevole**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 144 a. 1, ad arg. 1

"Lo stare nel giusto mezzo" non basta per costituire la virtù, sebbene sia un elemento della sua definizione: ma si richiede inoltre un "abito elettivo", che operi cioè deliberatamente. Ora, **il pudore non indica un abito, ma una passione**. E i suoi moti non dipendono da una deliberazione, ma da un impulso passionale. Dunque esso non raggiunge la natura di virtù.

II^a II^a q. 144 a. 1, ad arg. 2

La vergogna, come si è detto [nel corpo], è il timore dell'indecenza e del vituperio. Ora, sopra [q. 144, a. 4] abbiamo visto che il vizio dell'intemperanza è quello più indecente e vituperevole. Perciò la vergogna riguarda la temperanza più che ogni altra virtù per il motivo, che è l'indecenza, e non per la specie della passione, che è il timore. Tuttavia nella misura in cui i vizi contrari alle altre virtù sono turpi e riprovevoli, la vergogna può rientrare anche in altre virtù.

II^a II^a q. 144 a. 1, ad arg. 3

Il pudore **favorisce** l'onestà, togliendo quanto potrebbe impedirla: esso però **non raggiunge** la perfezione dell'onestà.

II^a II^a q. 144 a. 1, ad arg. 4

Ogni difetto basta a causare un vizio: ma non ogni bene basta a formare una virtù. Perciò non è detto che sia una virtù tutto ciò che direttamente si contrappone a un vizio. - Ogni vizio invece si contrappone per la sua origine a una qualche virtù. E così la spudoratezza, derivando da un amore disordinato per cose indecorose, si contrappone alla temperanza.

II^a II^a q. 144 a. 1, ad arg. 5

Con la ripetizione dei suoi atti il pudore causa l'abito della virtù acquisita che fa evitare atti indecenti oggetto del pudore stesso: ma non produce altri moti di vergogna, o di pudore. Però in forza dell'abito virtuoso acquisito uno viene disposto a vergognarsi maggiormente qualora ce ne fosse il motivo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il pudore non abbia per **oggetto le azioni turpi**. Infatti:

II^a II^a q. 144 a. 2, arg. 1

Secondo il **Filosofo** la vergogna è «il timore del disonore». Ma il disonore qualche volta viene affrontato da coloro che non fanno nulla di turpe, secondo le parole del **Salmo 68, 8**: «**Per te [Signore] io sopporto l'insulto, e la vergogna copre il mio volto**». Quindi la vergogna non ha propriamente per oggetto le azioni turpi.

II^a II^a q. 144 a. 2, arg. 2

Sono turpi quegli atti che hanno natura di peccato. Ma l'uomo si vergogna anche di cose che non sono peccato: p. es. di compiere certe **opere servili**. Quindi la vergogna non ha propriamente per oggetto le azioni turpi.

II^a II^a q. 144 a. 2, arg. 3

Le **azioni virtuose** non sono turpi, ma «bellissime», come dice **Aristotele**. Eppure alcuni si vergognano di compiere certi atti di virtù, da cui le parole del Signore, **Luca 9,26**: «**Chi si**

vergognerà di me e delle mie parole, di lui si vergognerà il Figlio dell'uomo». Quindi la vergogna non ha per oggetto le azioni turpi.

II^a II^a q. 144 a. 2, arg. 4

Se la vergogna avesse per oggetto le azioni turpi, l'uomo dovrebbe vergognarsi maggiormente delle cose più turpi. Invece talora gli uomini si vergognano maggiormente di atti che sono peccati minori, mentre si gloriano di certi peccati gravissimi, come accenna il **Salmo 51,3**: «Perché ti vanti del male?». Quindi la vergogna non ha propriamente per oggetto le azioni turpi.

II^a II^a q. 144 a. 2. SED CONTRA:

Il **Damasceno** e il **Nisseno** insegnano che «la vergogna è la paura per le possibili azioni turpi», oppure «per gli atti turpi compiuti».

II^a II^a q. 144 a. 2. RESPONDEO:

Come si è spiegato sopra [I-II, q. 41, a. 2; q. 42, a. 3] parlando di questa passione, il **timore** propriamente ha per **oggetto il male arduo**, che cioè è difficile da evitare. Ora, ci sono **due tipi di turpitudine**:

- **La prima è peccaminosa**, e consiste nella **depravazione di un atto volontario**. E questa non ha l'aspetto di male arduo: infatti ciò che dipende dalla sola volontà non è difficile e superiore al potere di un uomo, per cui non si presenta come una cosa temibile. E così il Filosofo afferma che di questi mali non si ha timore.

- **Il secondo** tipo di turpitudine invece ha quasi un **carattere penale**, e consiste nel **disonore** che colpisce una persona, come invece una certa chiarezza di gloria accompagna il suo onore. E poiché tale disonore è un male arduo, o grave, come l'onore è un bene arduo, così la vergogna, che è il timore di ciò che è turpe, riguarda principalmente il disonore. E poiché il disonore è dovuto al vizio, come l'onore alla virtù, ne viene **che indirettamente la vergogna ha per oggetto la turpitudine peccaminosa**. Per cui il Filosofo afferma che l'uomo si vergogna meno delle miserie che non dipendono dalle sue colpe. Ora, la vergogna esercita verso la colpa due diverse funzioni:

+ **Primo**, fa sì che alcuni cessino di compiere atti peccaminosi per paura del disonore.

+ **Secondo**, con la paura di quest'ultimo costringe chi compie cose turpi a **evitare gli sguardi del pubblico**.

La prima di queste funzioni, secondo **S. Gregorio Nisseno**, si riduce al rossore, la seconda alla vergogna. Per cui egli afferma che «chi si vergogna nasconde le cose che compie, mentre chi arrossisce teme di cadere nel disonore».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 144 a. 2, ad arg. 1

La vergogna propriamente ha per oggetto il disonore dovuto alla colpa, che è un male volontario. Infatti il Filosofo scrive che «l'uomo si vergogna soprattutto delle cose di cui è causa». Gli insulti invece che si ricevono per la virtù, chi è virtuoso non li considera, dato che gli sono inflitti ingiustamente: come fanno i magnanimi, secondo il **Filosofo**; e gli **Atti 5,41**, ci narrano che «**gli Apostoli se ne andarono dal Sinedrio lieti di essere stati oltraggiati per amore del nome di Gesù**». Il fatto poi che qualcuno si vergogni degli insulti subiti per la virtù dipende dalla sua **virtù imperfetta**: poiché quanto più uno è virtuoso, tanto più disprezza le cose esterne, buone o cattive. Dice infatti il profeta **Isaia 51,7**: «**Non temete l'insulto degli uomini**».

II^a II^a q. 144 a. 2, ad arg. 2

Come l'onore non è dovuto che alla virtù, secondo le spiegazioni già date [*q. 63, a. 3*], pur essendo accordato a ogni tipo di superiorità, così il disonore è dovuto propriamente solo alla colpa, ma secondo l'**opinione degli uomini** ricade su qualsiasi difetto. E così alcuni si vergognano della povertà, della mancanza di nobiltà, della schiavitù e di altre cose del genere.

II^a II^a q. 144 a. 2, ad arg. 3

Per gli atti virtuosi in se stessi non ci può essere vergogna. Capita tuttavia accidentalmente che uno se ne vergogni: o perché essi sono ritenuti viziosi dall'opinione umana, oppure perché nel compierli uno teme di **passare per presuntuoso**, o anche **per ipocrita**.

II^a II^a q. 144 a. 2, ad arg. 4

Talora capita che certi peccati più gravi siano meno vergognosi di altri, o perché sono meno turpi, come i peccati spirituali rispetto ai peccati carnali, oppure **perché presentano una certa superiorità di doti umane**: come l'uomo si vergogna più del timore che dell'audacia, e più del furto che della rapina, **a causa di una certa parvenza di forza**. E lo stesso si dica degli altri casi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'uomo non si vergogni soprattutto **di fronte ai propri familiari**. Infatti:

II^a II^a q. 144 a. 3, arg. 1

Aristotele afferma che «gli uomini si vergognano specialmente di fronte a quelli dai quali vogliono essere ammirati». Ora, l'uomo cerca questa ammirazione specialmente dai migliori, che spesso non sono tra i propri familiari. Quindi l'uomo non si vergogna soprattutto di fronte alle persone più intime.

II^a II^a q. 144 a. 3, arg. 2

I familiari più stretti sono quelli che agiscono come noi. Ma l'uomo non si vergogna del suo peccato di fronte a quelli che conosce soggetti alla medesima colpa: poiché, come dice

Aristotele, «quello che uno fa non può vietarlo agli altri». Quindi non è di fronte ai suoi familiari che l'uomo sente maggiore vergogna.

II^a II^a q. 144 a. 3, arg. 3

Il Filosofo afferma che «ci si vergogna maggiormente di fronte a coloro che divulgano a molti ciò che sanno, come i canzonatori e i novellieri». Ora, le persone più intime non sono solite divulgare i difetti. Perciò non è di fronte ad esse che si ha maggiore vergogna.

II^a II^a q. 144 a. 3, arg. 4

Il Filosofo aggiunge che ci si vergogna soprattutto di fronte a quelli davanti ai quali non si è mai sbagliato; e di fronte a coloro da cui si cercano per la prima volta favori e amicizia». Ma costoro non sono fra gli intimi. Quindi l'uomo non si vergogna soprattutto di fronte ai propri congiunti più intimi.

II^a II^a q. 144 a. 3. SED CONTRA:

Aristotele afferma che «gli uomini si vergognano soprattutto di fronte a coloro con cui devono convivere».

II^a II^a q. 144 a. 3. RESPONDEO:

Essendo il disprezzo il contrario dell'onore, come l'onore implica una testimonianza resa al valore di una persona, e specialmente alla sua virtù, così la disistima, che è oggetto della vergogna, implica una testimonianza resa alla sua miseria, e specialmente alle sue colpe. Perciò quanto più la testimonianza di una persona è considerata di maggior peso, tanto maggiore è la vergogna di fronte ad essa. Ora, una testimonianza può essere considerata di maggior peso o per la sua certezza, o per i suoi effetti.

- **La certezza** poi di una testimonianza dipende da due elementi:

+ **Primo**, dalla rettitudine del giudizio, ed è il caso dei **sapienti e dei virtuosi**, dai quali l'uomo desidera maggiormente di essere onorato, e di fronte ai quali più si vergogna. E per questo nessuno si vergogna di fronte ai bambini e alle bestie, dato che mancano di discernimento.

+ **Secondo**, dal grado di conoscenza delle persone che possono dare testimonianza: poiché «ognuno giudica bene ciò che conosce. E per questo motivo ci vergogniamo maggiormente di fronte ai nostri familiari, che conoscono meglio le nostre cose. Invece non ci vergogniamo in alcun modo di fronte a gente forestiera e del tutto ignota, che non sa nulla di noi.

- Per i suoi **effetti** poi una testimonianza è di gran peso per l'utilità o per il danno che arreca. E così gli uomini desiderano di essere onorati soprattutto da quelli che li possono aiutare, e si vergognano soprattutto di fronte a quelli che possono loro nuocere. Ed è anche questo un motivo per cui si ha più vergogna di fronte ai familiari con i quali si deve continuamente convivere: poiché ne può derivare un danno continuato. Invece la disistima dei forestieri e della gente di passaggio è transitoria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 144 a. 3, ad arg. 1

È quasi identico il motivo per cui ci vergogniamo soprattutto di fronte alle persone di valore e di fronte ai nostri familiari. Poiché come la testimonianza delle prime è ritenuta più valida per la loro conoscenza universale delle cose e per la loro aderenza alla verità, così la testimonianza dei familiari ha un valore più forte inquantoché essi conoscono meglio i particolari che ci riguardano.

II^a II^a q. 144 a. 3, ad arg. 2

Di quelli che sono simili a noi per affinità di peccati non temiamo la testimonianza inquantoché riteniamo che essi non considerino la nostra miseria come qualcosa di turpe.

II^a II^a q. 144 a. 3, ad arg. 3

Ci vergogniamo di fronte ai divulgatori per il danno che ce ne deriva, cioè per la diffamazione.

II^a II^a q. 144 a. 3, ad arg. 4

Ci vergogniamo molto anche di fronte a quelli tra i quali non abbiamo mai fatto nulla di male per il danno che ne segue: cioè perché così perdiamo la buona opinione che essi hanno di noi. E anche perché i contrari Sembrano maggiori quando vengono avvicinati tra loro: cosicché quando uno conosce improvvisamente qualcosa di turpe in una persona che stimava onesta, lo considera anche più turpe. - Ci vergogniamo poi particolarmente anche di fronte a quelli da cui ci attendiamo qualcosa di nuovo o di cui vogliamo iniziare a essere amici per il danno che ne deriva, cioè perché viene compromesso il loro favore e ostacolata la loro amicizia.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che anche nelle persone virtuose ci possa essere la vergogna. Infatti:

II^a II^a q. 144 a. 4, arg. 1

Cose contrarie hanno effetti contrari. Ora, quelli che sono molto cattivi non sentono la vergogna; scrive infatti **Geremia 3,3**: «Sfrontatezza di prostituta è la tua: non hai saputo arrossire». Perciò le persone virtuose sono più portate a vergognarsi.

II^a II^a q. 144 a. 4, arg. 2

Il **Filosofo** scrive che «gli uomini si vergognano non solo dei vizi, ma anche di ciò che ne ha l'apparenza». Ora, ciò si riscontra anche nelle persone virtuose. Quindi anche in queste ci può essere la vergogna.

II^a II^a q. 144 a. 4, arg. 3

La vergogna è «la paura del disonore». Ma può capitare anche ai virtuosi di essere disonorati: p. es. mediante la **calunnia**, o anche l'insulto immeritato. Quindi anche in essi ci può essere la vergogna.

II^a II^a q. 144 a. 4, arg. 4

La vergogna, come si è visto [q. 143], è una parte integrante della temperanza. Ora, la parte non va separata dal tutto. Poiché dunque la temperanza non manca all'uomo virtuoso, pare che non manchi neppure la vergogna.

II^a II^a q. 144 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che «la vergogna non è dell'uomo virtuoso».

II^a II^a q. 144 a. 4. RESPONDEO:

La vergogna, come si è detto [aa. 1, 2], è la paura di qualcosa di indecente. Ora, il fatto di **non temere un male** [vergogna] può capitare per due motivi:

- **primo, perché esso non è ritenuto tale;**

- **secondo, perché non è ritenuto possibile o difficile da evitarsi.** E in base a ciò la vergogna può mancare in una persona per due motivi:

+ **Primo**, perché le cose vergognose non sono da essa ritenute turpi. E in questo modo mancano di vergogna gli **uomini immersi nei peccati**, i quali non ne provano dispiacere, ma piuttosto **se ne gloriano**.

+ **Secondo**, perché alcuni non considerano la turpitudine come una cosa possibile, o difficilmente evitabile. E in questo modo sono privi di vergogna i vecchi e le persone virtuose. Tuttavia queste sono così disposte che se ci fosse in loro qualcosa di turpe se ne vergognerebbero: per cui il **Filosofo** dice che «la vergogna esiste solo ipoteticamente nella persona virtuosa».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 144 a. 4, ad arg. 1

La vergogna manca sia nelle persone molto cattive che in quelle molto buone, ma **per motivi diversi**, come si è detto [nel corpo]. Si riscontra invece in quelle mediocri, che hanno un certo amore del bene pur non essendo del tutto immuni dal male.

II^a II^a q. 144 a. 4, ad arg. 2

È proprio della persona virtuosa evitare non solo il peccato, ma anche le sue apparenze, secondo l'esortazione di S. Paolo, **1 Tessalonesi 5,22**: «**Astenetevi da ogni apparenza di male**». E il **Filosofo** afferma che l'uomo virtuoso deve evitare sia le cose che sono cattive «secondo verità», sia quelle che sono cattive «secondo l'opinione».

II^a II^a q. 144 a. 4, ad arg. 3

Come si è già notato [*a. 2, ad 1*], la persona virtuosa non dà importanza alle calunnie e agli insulti, considerandosene immeritevole. Perciò non si vergogna eccessivamente di queste cose. Tuttavia possono insorgere dei moti di vergogna che precedono la ragione, come avviene anche per le altre passioni.

II^a II^a q. 144 a. 4, ad arg. 4

La vergogna non è una parte costitutiva ed essenziale della temperanza, ma solo una **disposizione preparatoria**. Infatti **S. Ambrogio** afferma che «la vergogna getta i primi fondamenti della temperanza», incutendo l'orrore delle cose turpi.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> L'onestà

Questione 145

Veniamo ora a parlare dell'**onestà**.

In proposito si pongono quattro quesiti:

1. Che relazione esista tra onestà e virtù;
2. Quale tra l'onesto e il bello;
3. Quale rapporto abbia l'onesto con l'utile e il dilettevole;
4. Se l'onestà sia parte della temperanza

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**onestà** non s'identifichi con la **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 145 a. 1, arg. 1

Cicerone afferma che è onesto ciò che "si cerca per se stesso". Ora, la virtù non si cerca per se stessa, ma per la felicità: infatti, come nota il **Filosofo**, la felicità è "premio e fine della virtù". Dunque l'onestà non s'identifica con la virtù.

II^a II^a q. 145 a. 1, arg. 2

A detta di **S. Isidoro**, onestà suona quasi "stato di onore". Ma oltre che alla virtù l'onore è dovuto a molte altre cose: infatti, "alla virtù propriamente si deve la lode", come dice Aristotele. Perciò l'onestà non s'identifica con la virtù.

II^a II^a q. 145 a. 1, arg. 3

Stando al **Filosofo**, «l'elemento principale della virtù sta nell'atto interno della scelta». Invece l'**onestà** riguarda piuttosto il **comportamento esterno**, come accenna S. Paolo **1Corinti 14,40**: «Tutto avvenga tra voi con onestà e con ordine». Quindi l'onestà non si identifica con la virtù.

II^a II^a q. 145 a. 1, arg. 4

L'onestà pare concretarsi nelle ricchezze esteriori, stando alle parole della Scrittura, Siracide 11,14: «Bene e male, vita e morte, [onestà e povertà], tutto proviene dal Signore». Ma la virtù non consiste nelle ricchezze esteriori. Quindi l'onestà non si identifica con la virtù.

II^a II^a q. 145 a. 1. SED CONTRA:

Cicerone divide l'onestà nelle quattro virtù cardinali, in cui si divide anche la virtù. Dunque l'onestà s'identifica con la virtù.

II^a II^a q. 145 a. 1. RESPONDEO:

Come scrive **S. Isidoro**, *onestà* significa «*stato di onore*». Quindi una cosa è **onesta** in quanto è **degnà di onore**. Ora l'onore, come si è visto sopra [q. 103, a. 2; q. 144, a. 2, ad 2], è dovuto all'**eccellenza**. Ma l'eccellenza di un uomo deriva specialmente dalla **virtù** essendo questa, come dice **Aristotele**, «la disposizione del perfetto all'ottimo». **Perciò a rigore di termini l'onestà e la virtù si riferiscono a un'identica cosa.**

Virtù > ECCELLENZA < Cosa degna di Onore < **Onestà** (=stato di onore)

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 145 a. 1, ad arg. 1

Come nota il Filosofo, tra le cose che sono cercate **per se stesse** alcune sono desiderate **solo per se stesse**, e mai per altri scopi: così è per la felicità, che è l'ultimo fine. Altre invece sono bensì desiderate per se stesse, in quanto hanno natura di bene, anche se non ci procurassero altro bene; però sono desiderabili **anche per altre cose**, in quanto ci portano a un bene più perfetto. E le **virtù** sono desiderabili in questo modo. Infatti Cicerone afferma che "certe cose ci allettano col loro valore, e ci attirano con la loro nobiltà", come la virtù, la verità, e la scienza. E questo è quanto si richiede per costituire l'**onestà**.

II^a II^a q. 145 a. 1, ad arg. 2

Tra le cose che, oltre la virtù, vengono onorate,

- alcune sono **superiori alla virtù**: tali sono **Dio** e la **beatitudine**. E queste non sono a noi così note per esperienza come le virtù, che esercitiamo invece ogni giorno. Perciò specialmente la virtù rivendica per sé la qualifica di bene onesto.

- Le altre cose poi che **sono inferiori alla virtù** vengono onorate in quanto cooperano alle azioni virtuose: p. es., la nobiltà, la potenza e le ricchezze. Infatti, a detta del Filosofo, queste cose "sono onorate da alcuni; ma in verità solo chi è buono dev'essere onorato". E la **bontà dipende dalla virtù**. Perciò la virtù merita la lode in quanto è desiderabile in ordine a un altro bene; e merita l'onore in quanto è desiderabile per se stessa. Di qui la sua onestà.

II^a II^a q. 145 a. 1, ad arg. 3

Come sopra abbiamo detto, l'onestà implica onore. Ma l'onore, come si è visto, è la testimonianza del valore di una persona. E la testimonianza non si dà se non di cose note. Ora, l'atto interiore dell'elezione non viene conosciuto dagli uomini che dagli atti esterni. Ecco perché il comportamento esterno ha l'aspetto di onestà in quanto dimostra la rettitudine interiore. Perciò radicalmente l'onestà risiede nell'atto interiore dell'elezione: essa però si esprime nel comportamento esterno.

II^a II^a q. 145 a. 1, ad arg. 4

Secondo l'opinione del volgo l'abbondanza delle ricchezze rende l'uomo degno di onore; ecco perché talora il termine onestà viene applicato alla prosperità materiale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'onesto non s'identifichi col bello. Infatti:

II^a II^a q. 145 a. 2, arg. 1

La nozione di onestà si desume dall'appetito: infatti onesto è "ciò che è desiderato per se stesso". Invece il bello ha riferimento alla vista, cui esso è gradito. Dunque il bello non coincide con l'onesto.

II^a II^a q. 145 a. 2, arg. 2

Il bello richiede un certo splendore, che è essenziale alla gloria. L'onesto invece dice rapporto all'onore. Poiché dunque, stando alle spiegazioni date sopra [q. 103, a. 1, ad 3], l'onore e la gloria sono cose distinte, pare che siano distinti anche l'onesto e il bello.

II^a II^a q. 145 a. 2, arg. 3

L'onestà, come sopra [a. 1] si è detto, si identifica con la virtù. Ora, c'è una bellezza che è contraria alla virtù, poiché in Ezechiele 16,15, si legge: «Infatuata per la tua bellezza, ti sei prostituita». Quindi l'onesto non si identifica col bello.

II^a II^a q. 145 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo, 1Corinti 12, 22 s., ha scritto: «Le membra meno oneste noi le circondiamo di maggior rispetto, mentre quelle oneste non ne hanno bisogno». Ora, egli chiama qui disoneste le parti turpi, e oneste quelle belle. Perciò l'onestà e la bellezza si identificano.

II^a II^a q. 145 a. 2. RESPONDEO:

Come si può rilevare dalle parole di Dionigi, il bello viene costituito e dallo splendore e dalle debite proporzioni: infatti egli afferma che Dio è bello "come causa dello splendore e dell'armonia di tutte le cose". Perciò la bellezza del corpo consiste nell'avere le membra ben proporzionate, con la luminosità del colore dovuto. Parimenti la bellezza spirituale consiste nel fatto che il comportamento e gli atti di una persona sono ben proporzionati

secondo la luce della ragione. Ora, questo, come abbiamo già detto, è il **costitutivo dell'onestà** che s'identifica con la virtù, la quale ultima modera tutte le cose umane. **Dunque l'onestà s'identifica con la bellezza spirituale.** Infatti **S. Agostino** ha scritto: "**Chiamo onestà la bellezza intellettuale, che noi propriamente diciamo spirituale**". E quindi aggiunge, che "**ci sono molte cose sensibilmente belle, che in senso improprio si dicono oneste**".

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 145 a. 2, ad arg. 1

L'oggetto che muove l'appetito non è che il bene conosciuto. E ciò che alla conoscenza stessa si presenta come bello, viene amato come cosa buona e conveniente: ecco perché Dionigi afferma che "il bello e il bene sono amabili a tutti". Quindi anche ciò che è onesto, in quanto ha una bellezza spirituale, è reso appetibile. Cosicché Cicerone scriveva: "Ecco tu vedi la figura stessa e come la faccia dell'onestà: che se si vedesse con gli occhi, diceva Platone, susciterebbe amori mirabili verso la sapienza".

II^a II^a q. 145 a. 2, ad arg. 2

La gloria, come sopra [q. 103, a. 1, ad 3] si è detto, è un effetto dell'onore: poiché se uno è onorato o lodato viene reso glorioso agli occhi degli altri. Come quindi l'onorato coincide con il glorioso, così anche l'onesto coincide con il bello.

II^a II^a q. 145 a. 2, ad arg. 3

La obiezione vale per la **bellezza fisica**. - Sebbene uno potrebbe fornicare spiritualmente anche per la bellezza spirituale, montando in superbia per la propria onestà, secondo le parole di **Ezechiele 28,17**: «**Il tuo cuore si era inorgoguito per la tua bellezza; la tua saggezza si era corrotta a causa del tuo splendore**».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'onesto non differisca dall'utile e dal dilettevole. Infatti:

II^a II^a q. 145 a. 3, arg. 1

Si dice onesto "ciò che è desiderato per se stesso". Ma il piacere è desiderato per se stesso; poiché a detta del Filosofo, "è ridicolo chiedersi perché uno vuol gustare il piacere". Dunque l'onesto non differisce dal dilettevole.

II^a II^a q. 145 a. 3, arg. 2r

Le ricchezze rientrano tra i beni utili; scrive infatti Cicerone: «C'è qualcosa che non va cercato per la sua natura e valore, ma per i suoi frutti e la sua utilità, cioè il danaro». Ma **le ricchezze sono essenzialmente oneste**, poiché si legge nella Scrittura, **Siracide 11,14**: «**La povertà e l'onestà**», cioè la ricchezza, «**vengono da Dio**»; e ancora, **Siracide 13,2**: «**Porta un peso**

superiore alle sue forze chi si mette con chi è più onesto», cioè più ricco di lui. Quindi l'onesto non si distingue dall'utile.

II^a II^a q. 145 a. 3, arg. 3

Cicerone dimostra che niente può essere utile, se non è onesto. Lo stesso ripete **S. Ambrogio**. Perciò non ci può essere differenza tra l'utile e l'onesto.

II^a II^a q. 145 a. 3. SED CONTRA:

Scriva **S. Agostino**: "Onesto si dice ciò che va desiderato per se stesso; utile invece ciò che va ordinato a un fine superiore".

II^a II^a q. 145 a. 3. RESPONDEO:

L'onesto può identificarsi in concreto con l'utile e col dilettevole, ma concettualmente se ne distingue. Infatti una cosa è detta onesta, come si è notato [a. 2], in quanto ha una certa bellezza dovuta alla sua conformità con la ragione. Ora, ciò che è conforme alla ragione conviene all'uomo per natura. Ma ogni essere si diletta in ciò che naturalmente gli conviene. Quindi ciò che è onesto è naturalmente dilettevole per l'uomo, come il Filosofo dimostra per gli atti delle virtù. **Però non ogni cosa dilettevole è onesta**: poiché una cosa può essere conveniente secondo i sensi e non secondo la ragione; ma questo è un piacere estraneo alla ragione umana, che è l'elemento costitutivo dell'uomo.

- E d'altra parte la **virtù** stessa, che è essenzialmente onesta, viene ordinata a un fine superiore, cioè alla felicità. Così dunque in concreto l'onesto, l'utile e il dilettevole coincidono: ma sono formalmente distinti. Infatti una cosa è detta onesta in quanto ha una certa **nobiltà** che la rende degnà di onore per la sua **bellezza spirituale**; è detta dilettevole in quanto acquieta l'appetito; è detta utile in quanto è ordinata a uno scopo ulteriore. Il dilettevole però è più esteso dell'utile e dell'onesto: poiché tutto ciò che è utile e onesto è in qualche modo dilettevole, ma non viceversa, come fa notare Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 145 a. 3, ad arg. 1

Ciò che è desiderato per se stesso dall'appetito razionale, il quale tende a quanto è conforme alla ragione, si dice che è onesto. Si chiama invece dilettevole ciò che è desiderato per se stesso dall'appetito sensitivo.

II^a II^a q. 145 a. 3, ad arg. 2

Le **ricchezze** sono dette **oneste** stando all'opinione dei più, i quali le onorano; oppure **perché** sono ordinate come strumenti agli **atti virtuosi**, come si è detto [a. 1, ad 2].

II^a II^a q. 145 a. 3, ad arg. 3

Cicerone e S. Ambrogio intesero dire che nulla può essere utile veramente e in senso assoluto, se è **incompatibile con l'onestà**, in quanto risulterebbe incompatibile con il fine ultimo

dell'uomo, che è un bene di ordine razionale; quantunque possa essere utile in senso relativo, cioè in rapporto a un fine particolare. Ma essi non intesero dire che qualsiasi cosa utile sia per se stessa onesta.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'onestà non debba essere inclusa fra le **parti della temperanza**. Infatti:

II^a II^a q. 145 a. 4, arg. 1

Non è possibile che una cosa sotto il medesimo aspetto sia insieme parte e tutto. Ora, la temperanza è una parte dell'onesto, secondo Cicerone. Quindi l'onestà non è una parte della temperanza.

II^a II^a q. 145 a. 4, arg. 2

Nel terzo libro di **Esdra 3,21**, si legge che «il vino rende vistosi e onesti i sentimenti». Ma l'uso del vino, **specialmente se esagerato**, come pare intenderlo quel testo, rientra più nell'intemperanza che nella temperanza. Quindi l'onestà non è una parte della temperanza.

II^a II^a q. 145 a. 4, arg. 3

Onesto è ciò che è degno di onore. Ma secondo il **Filosofo** «i più onorati sono i giusti e i forti». Quindi l'onestà non appartiene alla temperanza, bensì alla **giustizia** e alla **fortezza**. Infatti Eleazaro, **2Maccabei 6, 28**, ebbe a dire: «Con coraggio incontrerò una morte onorata (honesta) per leggi così venerabili e sante».

II^a II^a q. 145 a. 4. SED CONTRA:

Macrobio mette l'onestà fra le **parti della temperanza**. E anche **S. Ambrogio** attribuisce l'onestà specialmente alla temperanza.

II^a II^a q. 145 a. 4. RESPONDEO:

L'onestà, come si è già visto [*a. 2*], **è una certa bellezza spirituale**. Ora, il bello si contrappone al deturpato. D'altra parte gli opposti risaltano soprattutto nella loro contrapposizione. Perciò l'onestà appartiene specialmente alla temperanza, la quale esclude ciò che nell'uomo vi è di più turpe e di indecente, cioè i piaceri animaleschi. Cosicché già nel termine temperanza è incluso con somma evidenza il bene proprio della ragione, che è quello di moderare, o temperare, le concupiscenze depravate. Perciò l'onestà, in quanto è attribuita per un motivo speciale alla temperanza, è una sua parte, ma non una parte soggettiva, e neppure una virtù annessa, bensì **una sua parte integrante a modo di condizione necessaria**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 145 a. 4, ad arg. 1

La temperanza viene considerata come parte soggettiva dell'onesto preso in generale. Ma non è in questo senso che esso è posto fra le parti della temperanza.

II^a II^a q. 145 a. 4, ad arg. 2

Negli **ubriachi** il vino «rende vistosi e onesti i sentimenti» secondo le loro impressioni: poiché ad essi pare di essere grandi e onorabili.

II^a II^a q. 145 a. 4, ad arg. 3

La giustizia e la fortezza vanno onorate più della temperanza per la superiorità del loro **oggetto**. Ma la temperanza merita un onore più grande poiché essa reprime i vizi più **disonoranti**, come si è visto [nel corpo]. E in questo senso l'onestà appartiene maggiormente alla temperanza, secondo la norma dell'Apostolo, **1Corinti 12,23**, che «**le membra meno oneste vanno circondate di un onore più grande**», che cioè rimuove ciò che è disonesto.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> L'astinenza

Questione 146

Rimangono ora da esaminare le **parti soggettive** della temperanza. In primo luogo quelle che riguardano i **piaceri gastronomici**; e in secondo luogo quelle riguardanti i **piaceri venerei**.

Il primo argomento ci darà modo di parlare:

- e dell'**astinenza**, che ha per oggetto **cibi e bevande**; A proposito poi dell'astinenza dobbiamo prendere in esame tre cose:

+ primo, **l'astinenza stessa**. Sull'astinenza si pongono due quesiti:

+ secondo, quel suo atto che è **il digiuno**;

+ terzo, il vizio contrario che è **la gola**.

- e della **sobrietà**, che riguarda in particolare le **bevande**.

1. Se l'astinenza sia una virtù;

2. Se sia una virtù specificamente distinta.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**astinenza** non sia una **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 146 a. 1, arg. 1

Come dice S. Paolo, **1Corinti 4,20**, «il regno di Dio non consiste in parole, ma nella virtù». Ora il regno di Dio, come egli dichiara, **Romani 14,17**, non consiste nell'astinenza: «Il regno

di Dio non è né cibo né bevanda»; cioè, come spiega la **Glossa**, «la giustizia non sta nel mangiare o nel non mangiare». Quindi l'astinenza non è una virtù.

II^a II^a q. 146 a. 1, arg. 2

S. Agostino così parla al Signore: «Tu mi hai insegnato a prendere il pasto come una medicina». Ora, regolare la dose delle medicine non appartiene alla virtù, ma all'arte medica. Quindi anche il regolarsi nel mangiare non è l'atto di una virtù, ma di un'arte.

II^a II^a q. 146 a. 1, arg. 3

Ogni virtù, come dice Aristotele, «consiste nel giusto mezzo». Invece l'astinenza non consiste nel giusto mezzo, ma in una privazione, come dice il suo nome. Quindi l'astinenza non è una virtù.

II^a II^a q. 146 a. 1, arg. 4

Una virtù non ne esclude mai un'altra. L'astinenza invece esclude la pazienza: dice infatti **S. Gregorio** che «spesso l'impazienza scaccia dal porto della tranquillità le anime di coloro che praticano l'astinenza». E aggiunge che «i pensieri degli astinenti talora sono colpiti dal vizio della superbia»: per cui viene esclusa l'umiltà. Quindi l'astinenza non è una virtù.

II^a II^a q. 146 a. 1. SED CONTRA:

S. **2Pietro 1,5 s.**, ammonisce: «Aggiungete alla vostra fede la virtù, alla virtù la conoscenza e alla conoscenza l'astinenza»; nelle quali parole l'astinenza è enumerata fra le altre virtù. Quindi l'astinenza è una virtù.

II^a II^a q. 146 a. 1. RESPONDEO:

Il termine **astinenza** implica una **sottrazione di alimenti**. Esso perciò può avere due significati:

- **Primo**, può indicare la semplice **sottrazione del cibo**. E in questo senso l'astinenza non indica né una virtù, né un atto virtuoso, ma **un atto indifferente**.
- **Secondo**, può indicare tale **atto** in quanto è **regolato dalla ragione**. E allora l'astinenza può indicare o l'abito o l'atto di una virtù. E ciò risulta anche dal passo citato di **S. Pietro**, dove si dice che «l'astinenza va unita alla conoscenza»: in modo cioè che ci si astenga dai cibi nella giusta misura, «secondo le esigenze delle persone con cui si vive e i bisogni della propria persona e della propria salute».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 146 a. 1, ad arg. 1

L'uso o l'astinenza del vitto considerati in se stessi non appartengono al regno di Dio: infatti l'Apostolo, **1Corinti 8,8**, afferma che «non sarà certo un alimento ad avvicinarci a Dio: né infatti, se non ne mangiamo, veniamo a mancare di qualcosa, né mangiandone ne

abbiamo un vantaggio». Invece l'una e l'altra cosa appartengono al regno di Dio in quanto sono **ragionevolmente praticate per motivi di fede e per amore di Dio**.

II^a II^a q. 146 a. 1, ad arg. 2

Regolare il vitto nella quantità e nella qualità in ordine alla salute del corpo spetta alla medicina, ma spetta all'astinenza il farlo **secondo le disposizioni interiori**, in vista del bene di ordine razionale. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Rispetto alla virtù non ha alcuna importanza la qualità e la quantità degli alimenti, purché uno ne usi secondo le esigenze di coloro con i quali convive e secondo le esigenze della propria persona e della propria salute; interessa invece la facilità e la serenità con cui uno ne sopporta la privazione quando la necessità o il dovere lo impongono».

II^a II^a q. 146 a. 1, ad arg. 3

È compito della temperanza tenere a freno i piaceri che attirano troppo l'animo, come è compito della fortezza rafforzare l'animo contro i timori che spingono ad abbandonare il bene di ordine razionale. Come quindi il pregio della fortezza sta in una specie di eccesso, che si riflette nei nomi di tutte le virtù connesse, così il pregio della temperanza consiste in una specie di privazione, che si riflette nel suo nome e in quello di tutte le sue parti. Essendo quindi l'astinenza una parte della temperanza, essa viene denominata da una privazione. E tuttavia in rapporto alla retta ragione consiste in un giusto mezzo.

II^a II^a q. 146 a. 1, ad arg. 4

I vizi ricordati provengono dall'astinenza in quanto essa **non è conforme alla retta ragione**. Infatti la retta ragione fa astenere **«come si deve»**, cioè con l'animo ilare, e **«per lo scopo dovuto»**, cioè per la gloria di Dio e non per la propria.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'**astinenza** non sia una **virtù speciale**. Infatti:

II^a II^a q. 146 a. 2, arg. 1

Ogni virtù è lodevole per se stessa. Ma l'astinenza non è lodevole per se stessa, poiché S. Gregorio afferma che «la virtù dell'astinenza non è lodevole che per le altre virtù». Quindi l'astinenza non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 146 a. 2, arg. 2

S. Agostino scrive che i santi praticarono l'astinenza dai cibi e dalle bevande non perché qualche creatura di Dio sia cattiva, ma «solo per castigare il corpo». Ora, ciò spetta alla castità, come appare dal nome stesso. Quindi l'astinenza non è una virtù speciale distinta dalla castità.

II^a II^a q. 146 a. 2, arg. 3

Come un uomo deve essere moderato nel cibo, così deve esserlo anche nelle vesti, secondo le parole di S. Paolo, **1Timoteo 6,8**: «**Quando abbiamo di che mangiare e di che coprirci, contentiamoci di questo**». Ma la moderazione nelle vesti non è una virtù speciale. Quindi non lo è neppure l'astinenza, che è la moderazione nel cibo.

II^a II^a q. 146 a. 2. SED CONTRA:

Macrobio fa dell'astinenza una parte specifica della temperanza.

II^a II^a q. 146 a. 2. RESPONDEO:

Le virtù morali, come sopra [*q. 123, a. 12; q. 136, a. 1; q. 141, a. 3*] si è visto, difendono il bene di ordine razionale contro i moti delle passioni: dove quindi si riscontra il pericolo di subire l'attrattiva di una passione, là è necessaria una virtù speciale. Ora, i **piaceri della mensa** per loro natura **allontanano l'uomo dal bene di ordine razionale**, sia per la loro forte attrattiva, sia per la necessità del vitto, che è richiesto per la conservazione della vita, che l'uomo sommamente desidera. Quindi l'astinenza è una virtù speciale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 146 a. 2, ad arg. 1

Le virtù, come sopra [*I-II, q. 65, a. 1*] si è notato, devono essere connesse. E così l'una è corroborata e raccomandata dall'altra: come la giustizia dalla forza. Ed è in questo modo che l'astinenza è lodata per le altre virtù.

II^a II^a q. 146 a. 2, ad arg. 2

Il corpo viene castigato dall'astinenza non solo contro i piaceri della lussuria, ma anche contro quelli della gola: poiché con l'astinenza uno si rende più forte per vincere gli stimoli della gola, che sono tanto più esigenti quanto più sono assecondate. D'altra parte il fatto che essa aiuti la castità non toglie che l'astinenza sia una virtù speciale: poiché una virtù giova all'altra.

II^a II^a q. 146 a. 2, ad arg. 3

L'uso delle vesti fu introdotto dall'**arte**, mentre quello del vitto deriva dalla **natura**. Perciò si richiede una virtù speciale più per la moderazione nel vitto che per la moderazione nel vestito.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> Il digiuno

Questione 147

Passiamo così a parlare del digiuno. Sull'argomento si pongono otto quesiti:

1. Se il digiuno sia un atto di virtù;
2. A quale virtù appartenga;
3. Se sia di precetto;
4. Se alcuni siano esenti dall'osservanza di questo precetto;
5. Quali siano i tempi di digiuno;
6. Se il digiuno richieda che si mangi una sola volta;
7. A che ora debbano mangiare quelli che digiunano;
8. Da quali cibi debbano astenersi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **digiuno** non sia un **atto di virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 147 a. 1, arg. 1

Tutti gli atti di virtù sono accettati a Dio. Il digiuno invece non è accettato a Dio, come nota **Isaia 58,3**: «Perché abbiamo digiunato, e tu non ne hai fatto conto?». Quindi il digiuno non è un atto di virtù.

II^a II^a q. 147 a. 1, arg. 2

Nessun atto di virtù si allontana dal giusto mezzo. Ora, **il digiuno si allontana dal giusto mezzo**, che nella virtù dell'astinenza consiste nel provvedere alla necessità della natura, alla

quale il digiuno fa mancare qualcosa: altrimenti chi non digiuna non avrebbe la virtù dell'astinenza. Quindi il digiuno non è un atto di virtù.

II^a II^a q. 147 a. 1, arg. 3

Ciò che capita a tutti, buoni e cattivi, non è un atto di virtù. Ma tale è appunto il caso del digiuno: infatti prima di mangiare tutti sono digiuni. Quindi il digiuno non è un atto di virtù.

II^a II^a q. 147 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, **2Corinti 6,5 s.**, lo enumera tra gli altri atti di virtù: «nei digiuni, nella scienza, nella castità», ecc.

II^a II^a q. 147 a. 1. RESPONDEO:

Un atto è virtuoso per il fatto che dalla ragione è **ordinato a qualche bene onesto**. Ora, ciò avviene per il digiuno. Infatti **il digiuno viene praticato principalmente per tre cose**:

- **Primo, per reprimere le concupiscenze della carne**. Per cui l'Apostolo nel passo citato scrive: «nei digiuni, nella castità»; poiché con il digiuno si conserva la castità. Infatti S. **Girolamo** scrive che «senza Cerere e Bacco, Venere si raffredda»: cioè con l'astinenza nel mangiare e nel bere la lussuria si smorza.

- **Secondo, perché l'anima si elevi a contemplare le realtà più sublimi**. Infatti di **Daniele 10,3 ss.**, si legge che ricevette rivelazioni da Dio dopo tre settimane di digiuno.

- **Terzo, in riparazione dei peccati**. Da cui le parole della Scrittura, **Gioele 2,12**: «Ritornate a me con tutto il cuore, con digiuni, con pianti e lamenti». Ed è quanto dice anche **S. Agostino**: «Il digiuno purifica l'anima, eleva la mente, sottomette la carne allo spirito, rende il cuore contrito e umiliato, dissipa le nebbie della concupiscenza, smorza gli ardori della libidine e accende la luce della castità».

È quindi evidente che il digiuno è un atto di virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 147 a. 1, ad arg. 1

Un atto che nel suo genere è virtuoso può essere reso vizioso da qualche circostanza. Infatti nel passo citato si legge, **Isaia 58,3**: «Ecco, nel giorno del vostro digiuno curate i vostri affari»; e poco dopo, **Isaia 58,4**: «Ecco, voi digiunate fra litigi e alterchi, e colpendo con pugni iniqui». E S. **Gregorio** commenta: «Gli affari stanno per i piaceri, i pugni per l'ira. Perciò inutilmente il corpo viene maltrattato con l'astinenza se l'anima, abbandonata a moti disordinati, diventa preda del peccato». E S. **Agostino** afferma che «il digiuno non ama le chiacchiere, giudica superflue le ricchezze, disprezza la superbia, esalta l'umiltà e fa sì che l'uomo si renda conto di essere fragile e infermo».

II^a II^a q. 147 a. 1, ad arg. 2

Il giusto mezzo non viene determinato in base alla **quantità**, ma «secondo la retta ragione», come dice **Aristotele**. Ora, **la ragione giudica** che per uno speciale motivo un uomo deve prendere meno cibo di quello che ordinariamente gli occorrerebbe: sia per evitare un'infermità, sia per compiere meglio determinati atti materiali. Ma molto più la **retta ragione** può ordinare ciò per evitare dei mali o per conseguire dei beni di ordine spirituale. Tuttavia la retta ragione non ridurrà mai il vitto al punto di compromettere la conservazione della natura: poiché, come dice S. **Girolamo**, «non c'è differenza tra l'uccidersi di colpo o in un tempo più o meno lungo»; e ancora: «offre in olocausto dei beni rapinati colui che affligge troppo il corpo con privazioni eccessive di vitto o di sonno». La retta ragione inoltre non riduce il vitto tanto da rendere un uomo incapace di compiere le proprie mansioni: per cui S. **Girolamo** afferma che «perde la dignità di uomo ragionevole chi preferisce il digiuno alla carità, o le veglie all'integrità del senno».

II^a II^a q. 147 a. 1, ad arg. 3

Il digiuno naturale di chi non ha ancora mangiato è un fatto puramente negativo. Per cui non può essere computato fra gli atti di virtù, ma tra questi poniamo solo il digiuno con cui uno ragionevolmente e di proposito si astiene dal cibo per qualche tempo. Per cui si dice che il primo è il digiuno di chi è digiuno, mentre il secondo è il digiuno di chi digiuna, cioè di chi lo fa di proposito.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **digiuno** non sia un **atto di astinenza**. Infatti:

II^a II^a q. 147 a. 2, arg. 1

Nel commentare quel passo evangelico, **Matteo 17,21**: «Questa razza di demoni», ecc., S. **Girolamo** afferma: «Il digiuno non consiste nell'astenersi dai soli cibi, ma da tutte le seduzioni». Ma ciò è comune a tutte le virtù. Quindi il digiuno non è propriamente un atto di astinenza.

II^a II^a q. 147 a. 2, arg. 2

S. Gregorio insegna che il digiuno quaresimale è la decima di tutto l'anno. Ora, pagare le decime è un atto di religione, come si è detto. Perciò il digiuno è un atto di religione e non di astinenza.

II^a II^a q. 147 a. 2, arg. 3

L'**astinenza** è una virtù annessa alla **temperanza**, come si è detto sopra [q. 143; q. 146, a. 1, ad 3]. Ma la temperanza è distinta dalla **fortezza**, a cui spetta il sopportare i disagi, che si presentano molto grandi nel digiuno. Quindi il digiuno non è un atto di astinenza.

II^a II^a q. 147 a. 2. SED CONTRA:

S. **Isidoro** insegna che «il digiuno è parsimonia nel vitto e astinenza dai cibi».

II^a II^a q. 147 a. 2. RESPONDEO:

È identica la materia di un abito e dei suoi atti. Perciò ogni atto virtuoso che riguarda una determinata materia appartiene alla virtù che è specificata da quella materia. Ora, **il digiuno riguarda il vitto**, in cui il giusto mezzo è determinato dall'astinenza. **Per cui risulta chiaro che il digiuno è un atto di astinenza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 147 a. 2, ad arg. 1

Il digiuno **propriamente detto** consiste nell'astenersi dal vitto, ma preso in **senso metaforico** può consistere nell'astenersi da qualsiasi cosa nociva, e quindi soprattutto dai peccati. Oppure si può rispondere che il digiuno propriamente detto è l'astinenza da tutte le seduzioni: poiché con l'aggiunta di qualsiasi circostanza difettosa, come si è visto sopra, il digiuno cessa di essere un atto virtuoso.

II^a II^a q. 147 a. 2, ad arg. 2

Nulla impedisce, come si è visto *[q. 32, a. 1, ad 2; q. 85, a. 3]*, che l'atto di una certa virtù appartenga anche a un'altra virtù, in quanto è ordinato al fine di quest'ultima. E in questo senso nulla impedisce che il digiuno appartenga alla religione, alla castità o a qualsiasi altra virtù.

II^a II^a q. 147 a. 2, ad arg. 3

La fortezza in quanto virtù specifica non ha il compito di sopportare qualsiasi disagio, ma solo quelli relativi ai **pericoli di morte**. Invece il sopportare i disagi dovuti alla carenza dei piaceri del tatto appartiene alla temperanza e alle sue parti. E tali sono appunto i disagi del digiuno.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il **digiuno** non sia di **precetto**. Infatti:

II^a II^a q. 147 a. 3, arg. 1

I **precetti** non possono riguardare le opere **supererogatorie** che sono di **consiglio**. Ora, il digiuno è un'opera supererogatoria: altrimenti dovrebbe essere osservato sempre e dovunque allo stesso modo. Quindi il digiuno non è di precetto.

II^a II^a q. 147 a. 3, arg. 2

Chi trasgredisce un precetto pecca mortalmente. Se quindi il digiuno fosse di precetto, tutti quelli che non digiunano peccerebbero mortalmente. Il che sarebbe di grande pregiudizio per gli uomini.

II^a II^a q. 147 a. 3, arg. 3

S. Agostino scrive che «la sapienza stessa di Dio umanata, dalla quale siamo stati chiamati alla libertà, istituì pochi efficacissimi sacramenti per tenere unita la libera società del popolo cristiano sotto un unico Dio». Ma la libertà del popolo cristiano non è compromessa meno dalla molteplicità delle osservanze che dal numero eccessivo dei sacramenti: infatti il medesimo Santo si lamenta del fatto che «alcuni aggravano di pesi servili la nostra stessa religione, che la misericordia di Dio ha reso libera non imponendole se non pochissimi ed evidentissimi sacramenti». Pare quindi che la Chiesa non dovesse imporre il digiuno sotto precetto.

II^a II^a q. 147 a. 3. SED CONTRA:

S. Girolamo così scrive a proposito del digiuno: «Ogni provincia segua il proprio criterio, e consideri leggi apostoliche i precetti dei suoi maggiori». Quindi il digiuno è di precetto.

II^a II^a q. 147 a. 3. RESPONDEO:

Come le autorità civili hanno il compito di stabilire in ordine al bene comune dei precetti legali che determinino la legge naturale in rapporto alle cose temporali, così i prelati ecclesiastici hanno il compito di comandare con delle leggi ciò che riguarda il bene comune dei fedeli nel campo spirituale. Ora, sopra [a. 1] abbiamo detto che **il digiuno serve a cancellare e a reprimere il peccato, e a elevare l'anima alle realtà spirituali**. Quindi in base alla **ragione naturale** ciascuno è tenuto a usare del digiuno quanto per lui è necessario in vista del raggiungimento di tali scopi. E così il digiuno in forma generica viene a essere un precetto della legge naturale. Invece la **determinazione del tempo e del modo** di digiunare secondo l'utilità e la convenienza del popolo cristiano ricade sotto un precetto della legge positiva, stabilita dai prelati della Chiesa. E questo è il digiuno ecclesiastico, mentre l'altro è quello naturale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 147 a. 3, ad arg. 1

Considerato in se stesso, **il digiuno** non è qualcosa di appetibile, ma di afflittivo: è reso però appetibile in quanto serve a raggiungere un fine. Considerato quindi in se stesso non è necessario come qualcosa di precetto, ma **lo diventa per tutti coloro che hanno bisogno di tale rimedio**. E poiché la moltitudine degli uomini per lo più ne ha bisogno, sia perché secondo **S. Giacomo 3,2: «tutti quanti manchiamo in molte cose»**, sia anche perché, come dice S. Paolo, **Galati 5,17, «la carne ha desideri contrari allo spirito»**, era conveniente che la Chiesa stabilisse dei digiuni da osservarsi comunemente da parte di tutti, non per rendere di precetto delle cose soltanto supererogatorie, ma **per determinare in particolare una cosa che è necessaria in generale**.

II^a II^a q. 147 a. 3, ad arg. 2

I precetti che sono imposti come leggi universali **non obbligano tutti alla stessa maniera**, ma come richiede lo scopo a cui mira il legislatore. Se dunque uno trasgredendoli **disprezza l'autorità**, o impedisce il fine da essa perseguito, **pecca mortalmente**. Se invece uno non

osserva la norma stabilita per una **causa ragionevole**, specialmente nei casi in cui lo stesso legislatore se fosse presente approverebbe la cosa, tale trasgressione **non costituisce un peccato mortale**. Non è detto quindi che tutti quanti non osservano i digiuni della Chiesa pecchino mortalmente.

II^a II^a q. 147 a. 3, ad arg. 3

S. Agostino nel testo citato parla delle osservanze che «non sono avvalorate né dell'autorità della Scrittura, né dai concili dei Vescovi, né dalla consuetudine della Chiesa universale». Ma i digiuni di precetto sono stati prescritti dai **concili e dall'uso della Chiesa universale**. E neppure sono in contrasto con la libertà dei fedeli, ma servono piuttosto a impedire la **schiavitù del peccato**, che è incompatibile con la libertà spirituale, di cui così parla S. Paolo, **Galati 5, 13**: «Voi, fratelli, siete stati chiamati a libertà. Purché questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **tutti siano tenuti ai digiuni della Chiesa**. Infatti:

I precetti della Chiesa obbligano come i precetti di Dio, secondo le parole del Vangelo, **Luca 10, 16**: «Chi ascolta voi, ascolta me». Ma a osservare i precetti di Dio sono tenuti tutti. Quindi tutti sono obbligati a osservare i digiuni stabiliti dalla Chiesa.

II^a II^a q. 147 a. 4, arg. 2

Dal digiuno sembrano esenti specialmente i bambini, a causa dell'età. **Invece i bambini non vengono esentati, poiché in Gioele 2, 15 s., si legge: «Proclamate un digiuno (...) riunite i fanciulli, i bambini lattanti»**. Perciò a maggior ragione sono tenuti al digiuno tutti gli altri.

II^a II^a q. 147 a. 4, arg. 3

I beni spirituali devono essere preferiti a quelli temporali, e le cose necessarie alle non necessarie. Ora, le opere materiali sono ordinate a un guadagno temporale; e anche i viaggi, per quanto ordinati a un bene spirituale, tuttavia non sono necessari. **Siccome dunque i digiuni sono ordinati al bene spirituale e sono necessari per disposizione della Chiesa, pare che non vadano tralasciati per fare dei viaggi o dei lavori materiali.**

II^a II^a q. 147 a. 4, arg. 4

Un'opera buona è meglio farla volontariamente che per necessità, come nota S. Paolo, 2Corinti 9, 7. Ma i poveri sono spesso costretti a digiunare per necessità, cioè per mancanza di vitto. Quindi sono tenuti molto di più a digiunare volontariamente.

II^a II^a q. 147 a. 4. **SED CONTRA:**

Nessun giusto è tenuto a digiunare. Infatti i precetti della Chiesa non possono obbligare contro l'insegnamento di Cristo. Ora, il Signore, **Luca 5,34**, ha detto che «gli amici dello Sposo non

possono digiunare mentre lo Sposo è con loro». Ma egli è con tutti i giusti, abitando spiritualmente in essi, per cui il Signore, **Matteo 28,20**, assicura: «Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo». Quindi i giusti non possono essere obbligati a digiunare da una legge della Chiesa.

II^a II^a q. 147 a. 4. RESPONDEO:

Le leggi universali, come sopra *[I-II, q. 96, a. 6]* si è notato, sono stabilite per il bene della moltitudine. Perciò nell'istituirle il legislatore tiene presente ciò che avviene ordinariamente e nella maggior parte dei casi. Se però in un caso particolare, per un motivo determinato, capita qualcosa che è incompatibile con l'osservanza della norma stabilita, allora il legislatore non intende obbligare a tale norma. Qui però bisogna distinguere. Se infatti il motivo è evidente uno può lecitamente dispensarsi da sé; e a più forte ragione se interviene la consuetudine, oppure se non è facile ricorrere al superiore. Se invece il motivo è dubbio, allora si deve ricorrere al superiore che ha la facoltà di dispensare. E questa norma va osservata nei digiuni stabiliti dalla Chiesa, i quali obbligano tutti, salvo particolari impedimenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 147 a. 4, ad arg. 1

I precetti di Dio sono dei precetti di legge naturale, e quindi necessari per se stessi alla salvezza. Invece le **leggi ecclesiastiche** hanno per oggetto delle cose che non sono di per sé necessarie alla salvezza, ma sono solo imposte dall'autorità della Chiesa. Così dunque vi possono essere degli impedimenti che dispensano qualcuno dall'osservare i digiuni suddetti.

II^a II^a q. 147 a. 4, ad arg. 2

È evidentissimo il motivo della dispensa dal digiuno nel caso dei fanciulli: sia per la loro debolezza naturale, per cui hanno bisogno di nutrirsi spesso, senza aggravarsi in una volta sola di troppo cibo, sia perché hanno bisogno di molto nutrimento per la crescita, che dipende dal sovrappiù della nutrizione. Finché dunque sono nella fase di crescita, che per lo più dura fino ai ventun anni, essi non sono tenuti ai digiuni ecclesiastici. Tuttavia è bene che anche in questo periodo essi si esercitino gradatamente a digiunare secondo l'età. Tuttavia in certi casi, ossia nell'imminenza di gravi tribolazioni, in segno di una più rigorosa penitenza, il digiuno viene imposto anche ai fanciulli; si legge infatti nel libro di **Giona 3,7**, che esso venne esteso anche agli animali: «Uomini e animali non gustino nulla, non bevano acqua».

II^a II^a q. 147 a. 4, ad arg. 3

A proposito dei viaggi e dei lavori materiali bisogna distinguere. Se il viaggio e il lavoro manuale possono essere rinviati o abbreviati senza compromettere la salute del corpo e le esigenze del proprio stato, secondo quanto richiede il bene corporale o spirituale, allora non vanno trascurati a motivo di essi i digiuni della Chiesa. Se invece è urgente il bisogno di affrontare dei lunghi viaggi, oppure di mettere mano a lavori faticosi necessari per la conservazione della vita corporale o spirituale, allora quando ciò è incompatibile con i digiuni ecclesiastici non si è tenuti a digiunare: poiché non era intenzione della Chiesa, che ha istituito questi digiuni, di impedire con essi altre opere pie maggiormente necessarie. Però in questi

casi si deve ricorrere alla **dispensa**; a meno che non esista già la consuetudine: poiché dal momento che i prelati lasciano fare, mostrano di approvare.

II^a II^a q. 147 a. 4, ad arg. 4

I poveri che possono avere il cibo sufficiente per un pasto non sono dispensati per la loro povertà dai digiuni della Chiesa. Ne sono invece dispensati quei mendicanti che lo raccolgono in modo frammentario, senza la possibilità di avere un pasto completo.

II^a II^a q. 147 a. 4, S.c.

Le parole evangeliche riferite possono essere spiegate in tre modi:

- **Primo**, seguendo il **Crisostomo**, il quale afferma che i discepoli «amici dello Sposo» «erano ancora troppo fragili», per cui sono paragonati «al vestito vecchio», **Matteo 9,16**: essi perciò, mentre Cristo era presente corporalmente, andavano più incoraggiati con una certa dolcezza che esercitati nell'austerità del digiuno. E in base a ciò vanno dispensati dal digiuno più i principianti e i novizi che gli anziani e i perfetti; come si legge nella Glossa su quelle parole del **Salmo 130,2**: «Come un bimbo svezzato in braccio a sua madre».

- **Secondo**, seguendo **S. Girolamo** si può dire che là il Signore parla del digiuno secondo le **antiche osservanze**. Quindi il Signore voleva dire che gli Apostoli, chiamati a essere rinnovati dalla grazia, non erano tenuti alle osservanze dell'antica legge.

- **Terzo**, si può seguire **S. Agostino**, il quale distingue due tipi di digiuno. Un **digiuno** «di umiltà e di tribolazione», che non si addice ai perfetti, chiamati qui «amici dello Sposo». Infatti là dove **S. Luca** dice: «Gli amici dello Sposo non possono digiunare», S. **Matteo 9,15**, scrive: «Gli amici dello Sposo non possono essere in lutto». - Il secondo tipo invece è un digiuno «di gioia per l'anima elevata alle realtà spirituali». E tale digiuno conviene ai perfetti.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i giorni del digiuno ecclesiastico non siano ben determinati. Infatti:

II^a II^a q. 147 a. 5, arg. 1

Nel Vangelo, **Matteo 4, 1 s.**, si legge che Cristo incominciò il digiuno subito dopo il battesimo. Ora, noi dobbiamo imitarlo, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 4, 16**: «Siate miei imitatori, come io lo sono di Cristo». Quindi anche noi dobbiamo fare il digiuno subito dopo l'Epifania, nella quale si commemora il battesimo di Cristo.

II^a II^a q. 147 a. 5, arg. 2

Nella legge nuova non è lecito osservare le cerimonie della legge antica. Ma i digiuni fatti in mesi determinati sono propri della legge antica, come si legge in **Zaccaria 8,19**: «Il digiuno del quarto, quinto, settimo e decimo mese si cambierà per la casa di Giuda in gioia,

giubilo e giorni di festa». Perciò i **digiuni stabiliti** in mesi determinati, come quelli delle Quattro Tempora, **sono abusivi** nella Chiesa.

II^a II^a q. 147 a. 5, arg. 3

Secondo **S. Agostino**, ci sono **digiuni «di afflizione»** e **digiuni «di gioia»**. Ora, la gioia spirituale più grande per i fedeli deriva dalla **risurrezione di Cristo**. Si dovevano quindi stabilire dei digiuni anche nei cinquanta giorni dopo la **Pasqua** e in tutte le **domeniche**, che ci ricordano appunto la risurrezione.

II^a II^a q. 147 a. 5. SED CONTRA:

Basta l'uso universale della Chiesa.

II^a II^a q. 147 a. 5. RESPONDEO:

Come sopra [*aa. 1, 3*] si è notato, **il digiuno ha due scopi: l'espiazione del peccato e l'elevazione dell'anima ai beni superiori**. Perciò i digiuni dovevano essere stabiliti in quei giorni in cui bisognava purificare gli uomini dal peccato ed elevare a Dio le anime dei fedeli con la devozione. E ciò è richiesto specialmente prima delle **feste di Pasqua**, in cui si ha il perdono dei peccati con il **battesimo, che è amministrato solennemente nella veglia pasquale**, quando si ricorda la sepoltura del Signore: poiché, come dice S. Paolo, **Romani 6,4**, «per mezzo del battesimo siamo stati sepolti con Cristo nella morte». Inoltre nella festa di Pasqua l'anima umana deve elevarsi in modo tutto particolare con la devozione alla gloria dell'eternità, che Cristo ha inaugurato con la risurrezione. Per questo motivo la Chiesa ha stabilito che si dovesse digiunare prima delle feste di Pasqua, e per lo stesso motivo anche nelle viglie delle feste principali, a cui dobbiamo prepararci con devozione. Così pure l'uso della Chiesa vuole che a ogni quarto dell'anno si conferiscano gli **ordini sacri** (dietro indicazione del Signore [Mc 8, 1 ss.], il quale sfamò quattromila uomini con sette pani, accennando così, come spiega S. Girolamo, all'«anno del nuovo Testamento»). Ora, nel conferimento degli ordini è richiesto che si preparino col digiuno sia il vescovo che li conferisce, sia gli ordinandi, sia il popolo a vantaggio del quale si fanno le ordinazioni. Per cui nel Vangelo, **Luca 6,12**, si legge che il Signore prima di scegliere gli Apostoli «salì sul monte a pregare», e **S. Ambrogio** commenta: «Se Cristo prima di inviare gli Apostoli è ricorso alla preghiera, che cosa non dovrai fare tu prima di mettere mano a una funzione sacra?». Quanto poi al **numero dei giorni fissati** per il digiuno quaresimale, S. Gregorio lo giustifica con tre motivi. Primo, «perché il **decalogo** riceve la sua perfezione dai **quattro Vangeli**: e dieci per quattro dà appunto il numero quaranta». - Oppure «perché il nostro corpo mortale è composto di quattro elementi, che lasciati a se stessi contrastano con i dieci precetti del Signore elencati nel decalogo. Perciò è giusto che affliggiamo il nostro corpo per quaranta volte». - Oppure «perché in tal modo cerchiamo di offrire a Dio **la decima dei giorni**. Essendo infatti l'**anno composto di trecentosessanta giorni**, noi ci mortifichiamo per trentasei giorni», quanti sono i giorni di digiuno nelle sei settimane della quaresima, «come per offrire a Dio la decima dell'anno». - S. Agostino porta poi un quarto motivo. Il Creatore, egli dice, è **Trinità**: Padre e Figlio e Spirito Santo. Quindi anche alla creatura spirituale e invisibile si addice il numero tre: ci è infatti comandato, Marco 12,30, di amare Dio «con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente». Invece alla creatura visibile e materiale si addice il numero quattro, per le quattro qualità: caldo e freddo, umido e secco. Quindi il dieci esprime tutte le

cose: e se lo si moltiplica per quattro, che è il numero del corpo interessato al digiuno, si ha il numero quaranta. Il digiuno poi delle quattro tempora dura sempre tre giorni, per il **numero dei mesi** che ognuno di questi tempi abbraccia. - Oppure per il numero dei tre ordini sacri conferiti nelle tempora.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 147 a. 5, ad arg. 1

Cristo ricevette il battesimo non perché ne avesse bisogno lui, ma per raccomandarlo a noi. Non era quindi opportuno che digiunasse prima del suo battesimo, ma dopo, per esortare noi a digiunare prima del nostro battesimo.

II^a II^a q. 147 a. 5, ad arg. 2

La Chiesa osserva il digiuno delle quattro tempora non negli stessi giorni dei Giudei, e neppure per gli stessi motivi. Essi infatti digiunavano in luglio, che è il quarto mese contando da aprile, che per essi era il primo: poiché fu allora che Mosè nel discendere dal Sinai spezzò le tavole di pietra, **Esodo 32,19**; e in esso le mura di Gerusalemme furono violate per la prima volta, come narra **Geremia 52,6**. Nel quinto mese poi, cioè in agosto, si digiunava perché in esso si ebbe la sedizione seguita al ritorno degli esploratori, la quale impedì al popolo di salire sul monte, **Numeri 14, 42**; **Deuteronomio 2, 42**; inoltre in questo mese fu incendiato il tempio di Gerusalemme da parte prima di Nabucodonosor, **Geremia 52, 12 s.**, e poi di Tito. Nel settimo mese, cioè in ottobre, fu invece ucciso Godolia e disperso il resto del popolo, **Geremia 41, 1 s.; 10 ss.** Nel decimo mese finalmente, cioè in gennaio, il popolo che era in schiavitù con Ezechiele apprese della rovina del tempio, **Ezechiele 33,21**.

II^a II^a q. 147 a. 5, ad arg. 3

«**Il digiuno di gioia**» è fatto per ispirazione dello Spirito Santo, che è Spirito di libertà. Perciò questo digiuno non deve essere di precetto. Quindi i digiuni stabiliti dal precetto della Chiesa sono piuttosto «**digiuni di afflizione**», che non si addicono ai giorni di festa. Ed è per questo che non ci sono digiuni in tutto il periodo pasquale, e neppure nei giorni di domenica. Se uno infatti digiunasse in tali giorni contro la consuetudine del popolo cristiano, la quale secondo **S. Agostino** «**ha valore di legge**», oppure anche per qualche errore, come i Manichei, i quali digiunano pensando che tale digiuno sia necessario, non sarebbe immune da peccato; sebbene il digiuno, considerato in se stesso, sia lodevole in tutti i tempi, come risulta dalle parole di **S. Girolamo**: «**Volesse il cielo che potessimo digiunare in tutti i tempi!**».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che per il digiuno non si richieda che si mangi una volta sola. Infatti:

II^a II^a q. 147 a. 6, arg. 1

Il digiuno, come si è detto [a. 2], è un atto della virtù dell'astinenza: la quale non bada meno alla debita quantità del cibo che al numero dei pasti. Ora, per chi digiuna non è fissata la quantità del cibo. Quindi non si doveva fissare nemmeno il numero dei pasti.

II^a II^a q. 147 a. 6 arg. 2

L'uomo si nutre non solo con il cibo, ma anche con la bevanda. Anche la bevanda infatti rompe il digiuno: per cui dopo aver bevuto non possiamo prendere l'eucaristia. Ma bere più volte nelle varie ore del giorno non è proibito. Quindi a chi digiuna non deve essere proibito neppure di mangiare più volte.

II^a II^a q. 147 a. 6 arg. 3

Certi rimedi, come gli elettuari, sono dei cibi. Eppure molti li prendono dopo i pasti nei giorni di digiuno. Perciò il pasto unico non è essenziale al digiuno.

II^a II^a q. 147 a. 6. SED CONTRA:

Così vuole l'universale consuetudine del popolo cristiano.

II^a II^a q. 147 a. 6. RESPONDEO:

La Chiesa ha istituito il digiuno per frenare la concupiscenza in modo però da non compromettere la natura. E a tale scopo pare bastare un unico pasto, che è sufficiente a soddisfare la natura e tuttavia è anche adatto a togliere qualcosa alla concupiscenza, riducendo la frequenza dei pasti. Perciò la Chiesa con la sua discrezione ha stabilito che chi digiuna mangi una volta sola.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 147 a. 6, ad arg. 1

Le differenze di complessione hanno impedito di stabilire una quantità di cibo uguale per tutti, poiché uno ne richiede di più e un altro di meno. Ordinariamente invece tutti possono soddisfare le esigenze naturali con un unico pasto.

II^a II^a q. 147 a. 6, ad arg. 2

Ci sono due tipi di digiuno: uno è quello naturale, che è richiesto per ricevere l'eucaristia. E questo viene rotto con qualsiasi bevanda, anche solo con l'acqua; dopo di che non è più lecito ricevere l'eucaristia. C'è poi il digiuno ecclesiastico, che è detto digiuno di chi digiuna: e questo è rotto solo da ciò che la Chiesa intende proibire nell'istituire il digiuno. Ora, la Chiesa non intende proibire le bevande, che sono fatte più per ristorare il corpo e per digerire i cibi che per nutrire, sebbene in qualche modo nutrano. Perciò chi digiuna può bere più volte al giorno. - Se però uno esagera nel bere, può commettere peccato e perdere il merito del digiuno; come anche se nell'unico pasto eccedesse nel mangiare.

II^a II^a q. 147 a. 6, ad arg. 3

Sebbene gli elettuari in qualche modo nutrano, tuttavia non sono presi principalmente per questo scopo, ma per digerire. Essi quindi, al pari delle altre medicine, non rompono il digiuno; a meno che uno non li prenda maliziosamente in grande quantità, come se si trattasse di cibi.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che l'ora nona non sia indicata per il pasto di chi digiuna. Infatti:

I^a II^a q. 147 a. 7, arg. 1

La nuova legge è più perfetta dell'antica. Ora, nell'antico Testamento si digiunava fino alla sera. Si legge infatti nel **Levitico 23,32**: «Sarà per voi un sabato di assoluto riposo, e dovrete mortificarvi dalla sera alla sera dopo». A maggior ragione quindi si deve prolungare il digiuno fino a sera nell'epoca del nuovo Testamento.

II^a II^a q. 147 a. 7, arg. 2

Il digiuno ecclesiastico è imposto a tutti. Ma non tutti possono conoscere con esattezza l'ora nona. Quindi non si doveva determinare l'ora per il digiuno.

II^a II^a q. 147 a. 7, arg. 3

Il digiuno, come si è detto [a. 2], è un atto della virtù dell'astinenza. Ma una virtù morale non fissa un giusto mezzo identico per tutti: poiché, come dice il Filosofo, «ciò che è troppo per uno, è poco per un altro». Perciò non si doveva determinare l'ora del pasto per chi digiuna.

II^a II^a q. 147 a. 7. SED CONTRA:

Il **Concilio di Calcedonia** ha affermato: «Nessuno può dire di aver fatto il digiuno quaresimale se mangia prima della recita dei vespri»; e questi in quaresima vengono detti dopo nona. Quindi si deve digiunare fino all'ora nona.

II^a II^a q. 147 a. 7. RESPONDEO:

Il digiuno, come si è detto [aa. 1, 3], è ordinato a cancellare e a reprimere il peccato. Perciò esso deve aggiungere una penalità superiore a quella imposta dall'abitudine: in modo però da non gravare eccessivamente la natura. Ora, gli uomini hanno la giusta e universale abitudine di mangiare verso l'ora sesta: sia perché la digestione è ormai completa, dopo l'afflusso del sangue verso l'interno per il freddo della notte e il ritorno di esso alle membra per l'influsso del calore del giorno con l'ascesa del sole sino al meriggio; sia anche perché il corpo umano ha bisogno in quel momento di essere aiutato contro il calore dell'aria, affinché gli umori interni non vengano bruciati. Perché dunque colui che digiuna senta una qualche afflizione per espiare il peccato, è giusto fissare il pasto verso l'ora nona. Questa ora ha inoltre una **corrispondenza con i misteri della passione di Cristo**, che ebbe compimento all'ora nona,

Matteo 27, 46 ss., quando egli, «chinato il capo, spirò», **Giovanni 19, 30**. Infatti chi digiuna, mentre mortifica il suo corpo, si conforma alla passione di Cristo, secondo le parole di S. Paolo, **Galati 5, 24**: «Quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la loro carne con le sue passioni e i suoi desideri».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 147 a. 7, ad arg. 1

L'epoca dell'antico Testamento viene da S. Paolo, **Romani 13,12**, paragonata alla notte, mentre quella del nuovo Testamento è paragonata al giorno: «La notte è avanzata, il giorno è vicino». Per questo nell'antico Testamento si doveva digiunare fino a sera; non così invece nel nuovo Testamento.

II^a II^a q. 147 a. 7, ad arg. 2

Per il digiuno si richiede che l'ora sia determinata in maniera sommaria, e non necessariamente con esattezza: è sufficiente infatti che il pasto venga preso verso l'ora nona. E in questo modo tutti possono orientarsi facilmente.

II^a II^a q. 147 a. 7, ad arg. 3

Una leggera differenza in più o in meno non può nuocere molto. Ora dall'ora sesta, in cui si è soliti mangiare, all'ora nona, prescritta per il digiuno, non c'è un lungo tratto di tempo. Perciò questa determinazione non può nuocere ad alcuno, qualunque sia la sua condizione. Che se poi per malattia, per età o altro del genere alcuni trovano la cosa troppo gravosa, allora essi vanno dispensati dal digiuno, oppure possono anticipare un poco l'ora del pasto.

ARTICOLO 8

VIDETUR che non sia giusto imporre a chi digiuna l'astinenza dalle **carni**, dalle **uova** e dai **latticini**. Infatti:

II^a II^a q. 147 a. 8, arg. 1

Sopra **[a. 6]** abbiamo detto che il digiuno fu istituito per tenere a freno la concupiscenza della carne. Ora, la concupiscenza è provocata più dal vino che dalla carne, come si legge nella Scrittura, **Proverbi 20,1; Efesini 5,18**: «Lussuriosa cosa è il vino»; «Non ubriacatevi di vino, il quale porta alla dissolutezza». Siccome quindi a chi digiuna non è proibito il vino, pare che non vada proibita neppure la carne.

II^a II^a q. 147 a. 8, arg. 2

Alcuni gustano il pesce almeno quanto la carne di certi animali. Ora, la concupiscenza è «l'appetito di ciò che piace», come sopra **[I-II, q. 30, a. 1]** si è visto. Quindi nel digiuno, che è istituito per frenare le concupiscenze, come non è proibito l'uso del pesce, così non va proibito neppure l'uso delle carni.

II^a II^a q. 147 a. 8, arg. 3

In certi giorni di digiuno c'è chi fa uso di uova e di latticini. Quindi anche nel digiuno quaresimale si possono usare questi cibi.

II^a II^a q. 147 a. 8. SED CONTRA:

Vale l'uso universale dei fedeli.

II^a II^a q. 147 a. 8. RESPONDEO:

Il digiuno, come si è visto fu istituito nella Chiesa per reprimere le concupiscenze della carne, che hanno per oggetto i piaceri del tatto, ossia il cibo e i piaceri venerei. **Perciò la Chiesa ha proibito nei digiuni di mangiare le cose più gustose e più eccitanti.** Ora, tali sono appunto le carni degli animali che respirano e riposano sulla terra, nonché i loro prodotti, come il latte e le uova. Tali cibi infatti, essendo più affini al corpo umano, piacciono maggiormente e danno un maggiore nutrimento al nostro corpo: e così è più facile che ne derivi il superfluo il quale, trasformato in seme, costituisce con il suo aumento il massimo incentivo alla lussuria. Per questo la Chiesa ha stabilito che nel digiuno ci si astenga soprattutto da questi cibi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 147 a. 8, ad arg. 1

All'atto della generazione concorrono tre cose: il calore, gli spiriti vitali e gli umori. Ora, sul calore influiscono soprattutto il vino e le altre cose che riscaldano il corpo, sugli spiriti vitali le sostanze che gonfiano e sugli umori specialmente le carni, da cui deriva una sovrabbondanza di alimento. Mentre però l'alterazione del calore e l'aumento degli spiriti vitali passano presto, le sostanze umorali rimangono invece più a lungo. Perciò a chi digiuna è proibito più l'uso delle carni che non quello del vino, o dei legumi, che gonfiano.

II^a II^a q. 147 a. 8, ad arg. 2

La Chiesa nell'istituire il digiuno ha badato alle disposizioni più comuni. Ora, in generale la carne è più apprezzata del pesce, sebbene per alcuni avvenga il contrario. Per questo la Chiesa nei digiuni ha proibito la carne piuttosto che il pesce.

II^a II^a q. 147 a. 8, ad arg. 3

Le uova e i latticini sono proibiti a chi digiuna in quanto provenienti da animali da carne. Perciò la carne è vietata più delle uova e dei latticini. Parimenti, fra tutti i digiuni, il più solenne è quello quaresimale: sia perché è osservato a imitazione di Cristo, sia anche perché ci dispone a celebrare devotamente i misteri della nostra redenzione. Di conseguenza in qualsiasi digiuno è proibito l'uso della carne, ma nel digiuno quaresimale sono proibite anche le uova e i latticini. Riguardo ai quali negli altri digiuni vi sono consuetudini diverse, che variano da un luogo a un altro, e che ciascuno deve osservare secondo gli usi dell'ambiente in cui si trova. Infatti S. **Girolamo** così scrive a proposito dei digiuni: «Ogni provincia abbondi nel proprio senso, e ritenga le usanze degli antichi come leggi apostoliche».

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> La gola

Questione 148

E adesso parliamo della gola.

Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se la gola sia peccato;
2. Se sia peccato mortale;
3. Se sia il più grave dei peccati;
4. Quali siano le sue specie;
5. Se sia un vizio capitale;
6. Quali ne siano le figlie.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la gola non sia un peccato. Infatti:

II^a II^a q. 148 a. 1, arg. 1

Il Signore, **Matteo 15, 11**, ha affermato: «Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo». Ma la gola ha per oggetto i cibi, che entrano in questo modo nell'uomo. Quindi la gola non è un peccato.

II^a II^a q. 148 a. 1, arg. 2

«Nessuno pecca nel fare ciò che è inevitabile». Ma la gola consiste in un eccesso di nutrimento che l'uomo non può evitare; dice infatti **S. Gregorio**: «Poiché al mangiare è connesso necessariamente il piacere, non si riesce a distinguere ciò che è richiesto dalla necessità e ciò che vi aggiunge un piacere»; e **S. Agostino** si domanda: «Chi è, o Signore, che non prenda il cibo trasgredendo un po' i limiti del necessario?». Quindi la gola non è un peccato.

II^a II^a q. 148 a. 1, arg. 3

I primi moti in qualsiasi genere di peccato sono un peccato. Invece il primo moto verso il cibo non è un peccato: altrimenti sarebbero dei peccati anche la fame e la sete. Quindi la gola non è un peccato.

II^a II^a q. 148 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio scrive che «è impossibile vincere la battaglia spirituale se prima non domiamo il nemico annidato dentro di noi, cioè l'appetito della gola». Ma il nemico interiore dell'uomo è il peccato. Quindi la gola è un peccato.

II^a II^a q. 148 a. 1. RESPONDEO:

La gola non **indica** un qualsiasi desiderio di mangiare e di bere, ma **una brama disordinata**. Ora, un appetito è detto disordinato **in quanto si allontana dall'ordine della ragione**, nel quale consiste la virtù morale. Ma una cosa viene detta peccaminosa per il fatto che è contraria alla virtù. **Quindi è evidente che la gola è un peccato.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 148 a. 1, ad arg. 1

Gli alimenti non possono contaminare spiritualmente l'uomo in forza della loro essenza o **natura**; invece i **Giudei**, contro i quali il Signore parlava, e i **Manichei**, ritenevano che certi cibi rendessero immondi non per ciò che figuravano, ma per la loro stessa natura. Tuttavia la brama smodata del cibo contamina spiritualmente l'uomo.

II^a II^a q. 148 a. 1, ad arg. 2

Il peccato di gola, come si è detto [nel corpo], non consiste nella materialità del cibo, ma nella sua brama non regolata dalla ragione. Se quindi uno eccede nel mangiare non per **ingordigia**, ma stimando necessaria quella quantità, ciò non va attribuito alla gola, bensì a un errore. Alla gola va invece attribuito soltanto questo: che uno **consapevolmente ecceda nel mangiare per la concupiscenza di un cibo gradevole.**

II^a II^a q. 148 a. 1, ad arg. 3

L'appetito è di due specie. Il primo è l'appetito naturale che rientra nelle potenze dell'anima vegetativa: nelle quali non vi può essere né la virtù né il vizio, non essendo esse soggette alla ragione. Per cui anche la potenza appetitiva va enumerata accanto alle facoltà di ritenere, digerire ed evacuare. E a questo appetito appartengono la fame e la sete. - Vi è però anche un

secondo appetito sensitivo, le cui brame smodate costituiscono il peccato di gola. Per cui i primi moti della gola implicano un disordine nell'appetito sensitivo, che non è senza peccato.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **peccato di gola** non sia **mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 148 a. 2, arg. 1

Qualsiasi peccato mortale si contrappone a qualche precetto del decalogo. Ma la gola non presenta questa opposizione. Quindi la gola non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 148 a. 2, arg. 2

Il peccato mortale è **incompatibile con la carità**, come si è visto sopra [q. 35, a. 3; I-II, q. 72, a. 5]. Ma il peccato di gola non è incompatibile né con l'amore di Dio, né con l'amore del prossimo. Quindi il peccato di gola non è mortale.

II^a II^a q. 148 a. 2, arg. 3

S. Agostino insegna: «Quando uno nel mangiare e nel bere prende più del necessario, sappia che la sua colpa è tra i peccati meno gravi». Ma questo è proprio il peccato di gola. Quindi il peccato di gola è tra i peccati meno gravi, o veniali.

II^a II^a q. 148 a. 2. **SED CONTRA:**

S. Gregorio ha scritto: «Se prevale il vizio della gola, gli uomini perdono tutto il bene compiuto; per cui se manca la moderatezza del ventre, crollano insieme tutte le virtù». Ma la virtù non viene eliminata se non dal peccato mortale. Quindi la gola è un peccato mortale.

II^a II^a q. 148 a. 2. **RESPONDEO:**

Il peccato di gola, come sopra [a.1] si è notato, consiste propriamente in una brama disordinata. Ora, in due modi si può guastare l'ordine della ragione che deve guidare il desiderio. Primo, rispetto ai mezzi, rendendoli non proporzionati al fine. Secondo, rispetto al fine stesso: cioè in quanto il desiderio, o concupiscenza, distoglie l'uomo dal debito fine. Se quindi il peccato di gola consiste in un disordine della concupiscenza che **distoglie dal fine ultimo**, allora è un peccato mortale. E ciò avviene quando uno è **attaccato ai piaceri della gola come al suo fine ultimo**, per cui disprezza Dio: nel senso cioè che è **disposto ad agire contro i suoi comandamenti pur di conseguire tali piaceri**. - Se invece il disordine della concupiscenza nel peccato di gola si limita ai soli mezzi, cioè al fatto che uno **brama troppo i piaceri dei cibi**, ma non fino al punto di mettersi per questo contro la legge di Dio, allora il peccato di gola è veniale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 148 a. 2, ad arg. 1

Il peccato di gola è mortale in quanto distoglie dal fine ultimo. E sotto questo aspetto esso può ridursi a una trasgressione del terzo comandamento riguardante la santificazione del sabato, nel quale si comanda di cercare il riposo nel fine ultimo. **Infatti non tutti i peccati mortali sono direttamente contrari ai precetti del decalogo,** ma solo quelli che implicano un'ingiustizia: poiché, come sopra *[q. 122, a. 1]* si è detto, i precetti del decalogo riguardano specialmente la giustizia e le virtù connesse.

II^a II^a q. 148 a. 2, ad arg. 2

La gola, in quanto distoglie dal fine ultimo, è incompatibile con l'amore di Dio, che va amato sopra tutte le cose come ultimo fine. E sotto questo aspetto il peccato di gola è mortale.

II^a II^a q. 148 a. 2, ad arg. 3

Le parole di S. Agostino valgono per i peccati di gola che si limitano al disordine della concupiscenza **rispetto ai mezzi.**

II^a II^a q. 148 a. 2, s.c.

Si dice che la gola distrugge le altre virtù non tanto per se stessa, **quanto per i vizi che ne derivano.** Dice infatti **S. Gregorio**: «Mentre il ventre si dilata per la voracità, le virtù dell'anima sono distrutte dalla lussuria».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la golosità sia **il più grave dei peccati.** Infatti:

II^a II^a q. 148 a. 3, arg. 1

La gravità di un peccato risulta dalla gravità della sua punizione. **Ora, il peccato di gola è punito in maniera gravissima, poiché secondo il Crisostomo** «l'intemperanza del mangiare cacciò Adamo dal paradiso terrestre; e fu essa che al tempo di Noè provocò il diluvio». Ed **Ezechiele 16, 49**, afferma: «Ecco, questa fu l'iniquità di tua sorella Sodoma: la sazietà del pane», ecc. Quindi il peccato di gola è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 148 a. 3, arg. 2

In ogni genere la causa ha il primo posto. Ma **il vizio della gola è la causa degli altri vizi, poiché nel commentare le parole del Salmo 135,10:** «Percosse l'Egitto nei suoi primogeniti», la **Glossa** afferma: «La lussuria, la concupiscenza e la superbia sono le figlie generate dall'ingordigia». Quindi la gola è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 148 a. 3, arg. 3

Come si è detto sopra [q. 26, a. 4], l'uomo è tenuto ad amare se stesso più di ogni altra cosa dopo Dio. Ma col vizio della gola l'uomo fa danno a se stesso, secondo quelle parole, **Siracide 37,31**: «**Molti sono morti per l'ingordigia**». Perciò la gola è il più grave dei peccati: almeno di quelli che non sono contro Dio.

II^a II^a q. 148 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che i peccati carnali, tra i quali c'è anche la gola, sono di minore gravità.

II^a II^a q. 148 a. 3. RESPONDEO:

La gravità di un peccato può essere considerata da **tre differenti punti di vista**:

- Prima di tutto in rapporto alla **materia del peccato**. E da questo lato i più gravi sono i peccati relativi alle cose di Dio. Perciò in base a questo criterio il peccato di gola non può essere il più grave, avendo per oggetto il nutrimento del corpo.

- Secondo, in rapporto al **soggetto che pecca**. E da questo lato il peccato di gola è più diminuito che aggravato, sia per la necessità che l'uomo ha di nutrirsi, sia per la obiezione di scorgere e di misurare ciò che è richiesto in questa funzione.

- Terzo, in rapporto agli **effetti che ne derivano**. **E da questo lato il vizio della gola ha una certa gravità, in quanto da esso derivano occasionalmente diversi peccati.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 148 a. 3, ad arg. 1

Quei castighi, più che alla gola, furono dovuti ai peccati **provocati dalla gola**, o alle radici della gola stessa. Infatti il primo uomo fu cacciato dal paradiso terrestre per la **superbia**, dalla quale derivò un atto di gola. Il diluvio poi e il castigo dei Sodomiti furono provocati dai peccati di **lussuria**, occasionati dalla gola.

II^a II^a q. 148 a. 3, ad arg. 2

L'argomento vale per quei peccati che derivano dalla gola. Ma non è detto che una causa debba essere superiore ai suoi effetti, se non nelle cause per se. Ora, **la gola non è una causa per se**, cioè diretta, di quei vizi, ma solo **accidentale e occasionale**.

II^a II^a q. 148 a. 3, ad arg. 3

Il goloso non ha l'intenzione di nuocere al proprio corpo, ma solo di godere del cibo; il fatto poi che ne segua **un danno per il corpo è accidentale**. Per cui ciò non incide sulla gravità del peccato di gola. Tuttavia questo peccato è più grave se l'ingordigia arriva fino al punto di nuocere alla salute del corpo.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che le **specie del peccato di gola** non siano enumerate convenientemente da S. **Gregorio**, il quale ha scritto: «In cinque modi ci tenta il vizio della gola: ci fa anticipare il pasto prima del bisogno; ricerca cibi squisiti; li fa preparare con raffinatezza; talora passa i limiti della quantità richiesta; qualche volta pecca per la voracità di una brama insaziabile». E il tutto è racchiuso in questi termini: «Prima del tempo, lussuosamente, eccessivamente, voracemente, con raffinatezza». Infatti:

II^a II^a q. 148 a. 4, arg. 1

Queste cose sono tra loro distinte in base a delle circostanze. Ma le circostanze, essendo accidenti, non danno una diversità di specie. Quindi le specie del peccato di gola non sono distinte in questo modo.

II^a II^a q. 148 a. 4, arg. 2

Il luogo è una circostanza, non meno del tempo. Se quindi il tempo determina una specie del vizio della gola, vi devono essere delle specie anche secondo il luogo e le altre circostanze.

II^a II^a q. 148 a. 4, arg. 3

Anche le altre virtù morali devono badare alle circostanze come la temperanza. Ma nei vizi contrari alle altre virtù morali le specie non vengono distinte secondo le varie circostanze. Quindi neppure nel vizio della gola..

II^a II^a q. 148 a. 4. SED CONTRA:

Sta il passo citato di S. Gregorio.

II^a II^a q. 148 a. 4. RESPONDEO:

La **gola indica la concupiscenza disordinata nel mangiare**, come si è detto [*a. 1*]. Ora, **qui si possono considerare due cose**: il cibo che viene mangiato e l'atto del mangiare. Perciò due possono essere i disordini di tale concupiscenza.

- **Il primo riguarda il cibo stesso che viene preso.**

- + **E allora rispetto al valore del cibo** si cercano **cibi** lauti, ovvero **di lusso**,
- + **e rispetto alla qualità cibi preparati con troppa accuratezza, cioè con raffinatezza;**
- + **invece rispetto alla quantità si eccede mangiando il superfluo.**

- **Il secondo disordine riguarda invece l'atto medesimo del cibarsi:**

- + **e si eccede o anticipando il tempo** debito, cioè prima del tempo,
- + **oppure non osservando il debito modo, ossia con voracità.** - Invece S. Isidoro abbina i due primi eccessi, dicendo che il goloso esagera nel mangiare per «la qualità, la quantità, il modo e il tempo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 148 a. 4, ad arg. 1

Il disordine relativo alle varie circostanze produce nel vizio della gola una diversità di specie per la diversità dei motivi, che danno origine a una diversità di specie in campo morale. In chi cerca ad es. cibi di lusso, la concupiscenza è eccitata dalla specie stessa del cibo; invece in chi mangia prima del tempo il disordine sta nell'impazienza, e così via.

IIª IIª q. 148 a. 4, ad arg. 2

Il luogo e le altre circostanze non offrono un motivo che nell'uso dei cibi possa costituire una specie particolare del vizio della gola.

IIª IIª q. 148 a. 4, ad arg. 3

Anche negli altri vizi le specie vanno desunte dalle circostanze quando le diverse circostanze costituiscono dei motivi diversi. Ma ciò non si avvera in tutti i casi, come si è già visto *[I-II, q. 72, a. 9]*.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la gola non sia un **vizio capitale**. Infatti:

IIª IIª q. 148 a. 5, arg. 1

Si dicono capitali quei vizi da cui, come da **cause finali**, ne nascono altri. Ora **il cibo**, che è oggetto della golosità, **non ha l'aspetto di fine**: poiché **non è cercato per se stesso, ma per il nutrimento**. Quindi la gola non è un vizio capitale.

IIª IIª q. 148 a. 5, arg. 2

Un vizio capitale ha una certa priorità come peccato. Ma ciò non si addice alla gola, che per il suo genere è il più piccolo dei peccati, avvicinandosi più di ogni altro a ciò che è secondo natura. Quindi la gola non è un vizio capitale.

IIª IIª q. 148 a. 5, arg. 3

Il peccato è provocato dal fatto che uno abbandona il bene onesto per un bene utile o dilettevole. Ora, per i beni utili non c'è che un vizio capitale, cioè l'avarizia. Quindi anche per i piaceri ci deve essere un solo vizio capitale. Ma c'è già la lussuria, che è un vizio più grave della gola e ha per oggetto piaceri più grandi. Quindi la gola non è un vizio capitale.

IIª IIª q. 148 a. 5. SED CONTRA:

S. Gregorio enumera la gola tra i vizi capitali.

IIª IIª q. 148 a. 5. RESPONDEO:

Come si è già spiegato [I-II, q. 84, aa. 3, 4], **si dice capitale quel vizio da cui nascono, come da causa finale, altri vizi**: in quanto cioè esso ha un fine molto appetibile, per cui dal desiderio di esso gli uomini sono sollecitati a peccare in più modi. Ora, un fine è reso molto appetibile dal fatto che attua una delle condizioni della felicità, che è desiderabile per sua natura. Ma il piacere rientra nell'essenza della felicità, come nota Aristotele. Perciò il vizio della gola, che ha per oggetto i piaceri del tatto, che sono i più intensi, è posto giustamente tra i vizi capitali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 148 a. 5, ad arg. 1

Il cibo certamente è ordinato a un fine [nutrimento]: ma poiché questo fine, che è la conservazione della vita, è sommamente desiderabile, e d'altra parte non può essere ottenuto senza il cibo, ne viene che il cibo stesso è sommamente appetibile [diventa fine a se stesso]: per cui quasi tutte le fatiche della vita umana sono ordinate ad esso, come dice la Scrittura, **Ecclesiaste 6,7**: «Tutta la fatica dell'uomo è per la bocca». - E tuttavia la gola pare avere per oggetto più i piaceri del cibo che il cibo stesso. Per cui, come dice **S. Agostino**, «coloro che disprezzano la propria salute preferiscono mangiare», per il piacere che vi trovano, «piuttosto che sentirsi sazi: poiché il non sentire la fame e la sete è il fine di questi piaceri».

II^a II^a q. 148 a. 5, ad arg. 2

Nei peccati il fine viene desunto da ciò che è cercato, la gravità invece dal bene da cui ci si allontana. Perciò non è detto che un vizio capitale che ha un fine sommamente appetibile debba essere particolarmente grave.

II^a II^a q. 148 a. 5, ad arg. 3

Il piacere è appetibile per se stesso. Quindi secondo le due specie che in esso si riscontrano si hanno due vizi capitali, cioè la gola e la lussuria. - Invece il bene utile non è appetibile per se stesso, ma per le cose a cui è ordinato. Perciò in tutte le cose utili si riscontra un'unica ragione di appetibilità. E così non si ha in questo caso che un solo vizio capitale.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non siano ben determinate le cinque figlie della gola, che sono: «la sciocca allegria, la scurrilità, l'immondezza, il multiloquio, l'ottusità della mente nell'intendere». Infatti:

II^a II^a q. 148 a. 6, arg. 1

La sciocca allegria accompagna qualsiasi peccato, come si legge nei **Proverbi 2,14**: «Essi godono nel fare il male, gioiscono dei loro propositi perversi». E così pure si riscontra in ogni peccato l'ottusità della mente, come si dice nel medesimo libro, **Proverbi 14, 22**: «Non errano forse quelli che operano il male?». Quindi le figlie della gola non sono convenientemente elencate.

II^a II^a q. 148 a. 6 arg. 2

L'immondezza che più dipende dalla gola è il vomito, come accenna **Isaia 28,8**: «Tutte le tavole sono piene di fetido vomito». Ma questa non è una colpa, bensì un **castigo**; oppure è un **rimedio** utile e da suggerirsi, stando a quelle parole **Siracide 31,21**: «Se sei stato forzato a eccedere nei cibi alzati, va' a vomitare, e sarai sollevato». Perciò l'immondezza non va posta tra le figlie della gola.

II^a II^a q. 148 a. 6 arg. 3

S. Isidoro considera la **scurrilità** [*volgarità sguaiata e disgustosa*] una figlia della lussuria. Quindi essa non va posta tra le figlie della gola.

II^a II^a q. 148 a. 6. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che queste sono le figlie della gola.

II^a II^a q. 148 a. 6. RESPONDEO:

La gola ha per oggetto **i piaceri smodati del mangiare e del bere**. Vanno quindi poste tra le sue figlie quei vizi che derivano dal piacere disordinato del mangiare e del bere. Ora, questi vizi possono riguardare o l'anima o il corpo.

- L'**anima** può esserne colpita in quattro modi:

+ **Primo**, rispetto alla ragione, il cui acume si ottunde per l'eccesso del mangiare e del bere. E così abbiamo tra le figlie della gola **l'ottusità della mente nell'intendere**, per i vapori dei cibi che salgono alla testa. Mentre al contrario l'astinenza aiuta a conoscere la sapienza, come sta scritto, **Ecclesiaste 2,3**: «Proposi nel mio cuore di tenere la mia carne lontana dal vino, per guidare la mia anima alla sapienza».

+ **Secondo**, rispetto all'appetito, che in più modi può essere sconvolto dall'esagerazione nel mangiare e nel bere, per l'assopimento della ragione che ne abbandona il comando. Abbiamo così **la sciocca allegria**: poiché tutte le altre passioni disordinate sono indirizzate alla gioia o alla tristezza, come dice **Aristotele**. E a ciò corrispondono le parole **3Esdra 3,20**: «Il vino volge tutte le menti alla sicurezza e all'allegria».

+ **Terzo**, quanto al disordine delle parole. E allora abbiamo il **multiloquio**: poiché secondo **S. Gregorio**, «se i golosi non fossero anche ciarlieri, il ricco epulone che pranzava lautamente ogni giorno non avrebbe sofferto tanta arsura nella lingua».

+ **Quarto**, quanto al **disordine degli atti**. E così si parla di **scurrilità**, cioè di una certa buffoneria derivante da una deficienza della ragione la quale, come non può frenare le parole, così non può frenare i gesti esterni. Per cui a proposito di quel testo di S. Paolo, **Efesini 5,4**: «Insulsaggini o scurrilità», ecc., la **Glossa** spiega: «La scurrilità, o buffoneria, è un'esuberanza che muove al riso». - Sebbene questi due ultimi atteggiamenti si possano riferire entrambi alle parole: con le quali si può peccare o perché si parla troppo, cioè con il multiloquio, o perché si parla in modo disonesto, il che appartiene alla scurrilità.

- Per quanto riguarda invece il **corpo** abbiamo l'**immondezza**, la quale può indicare o l'**emissione ingiustificata di qualsiasi superfluità**, o in particolare l'**emissione del seme**. Per cui nel commentare le parole di S. Paolo, **Efesini 5,3**: «**Quanto alla fornicazione e a ogni specie di immondezza**», ecc., la **Glossa** spiega: «**Cioè qualsiasi incontinenza che in qualsiasi modo appartenga alla libidine**».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 148 a. 6, ad arg. 1

La **contentezza** che nasce dall'atto o dal fine peccaminoso accompagna tutti i peccati, specialmente quelli che derivano da un abito. Invece l'**allegria scomposta** e generica, denominata **sciocca**, nasce specialmente dall'ingordigia nel mangiare e nel bere. Parimenti in ogni peccato si riscontra una certa ottusità nell'atto del deliberare, ma l'ottusità della mente in campo speculativo dipende soprattutto dalla gola, per i motivi indicati [nel corpo].

II^a II^a q. 148 a. 6, ad arg. 2

Sebbene dopo un eccesso nel mangiare il vomito possa essere utile, è però peccaminoso che uno si sottoponga a questa necessità per un eccesso nel mangiare o nel bere. - Si può invece procurare il vomito senza alcuna colpa dietro consiglio del medico, come rimedio a qualche infermità.

II^a II^a q. 148 a. 6, ad arg. 3

La scurrilità deriva certamente dall'atto della gola; **non invece dall'atto della lussuria, ma dal suo desiderio**. E così può appartenere all'uno e all'altro vizio.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> La sobrietà

Questione 149

Veniamo ora a parlare della **sobrietà**, e del vizio contrario che è l'**ubriachezza**.

A proposito della sobrietà si pongono quattro quesiti:

1. Quale ne sia la materia;
2. Se la sobrietà sia una virtù speciale;
3. Se l'uso del vino sia lecito;
4. Chi siano quelli più tenuti alla sobrietà.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la materia propria della sobrietà non sia la bevanda. Infatti:

II^a II^a q. 149 a. 1, arg. 1

S. Paolo, **Romani 12,3**, ammonisce: «Non vogliate farvi sapienti al di là del giusto, ma siate sapienti con sobrietà». Quindi la sobrietà riguarda anche la **sapienza**, e non solo le bevande.

II^a II^a q. 149 a. 1, arg. 2

Della sapienza di Dio sta scritto, **Sapienza 8,7**, che «insegna la sobrietà e la prudenza, la giustizia e la fortezza»; e qui sobrietà sta per **temperanza**. Ma la temperanza non ha per

oggetto solo le bevande, bensì anche i cibi e le realtà veneree. Quindi la sobrietà non si limita alle bevande.

II^a II^a q. 149 a. 1, arg. 3

Il termine sobrietà pare derivare da un tipo di **misura**. Ora, noi dobbiamo osservare la giusta misura in tutte le cose che ci riguardano. Infatti nel commentare le parole di S. Paolo, **Tito 2, 12**: «Viviamo con sobrietà e con giustizia», la **Glossa** precisa: «Con sobrietà in noi». E altrove, **1Timoteo 2,9**, l'Apostolo comanda: «Le donne si abbiglino con abiti decenti, con pudore e sobrietà», dal che si vede che la sobrietà riguarda persino l'**abbigliamento** esterno. Quindi la materia propria della sobrietà non è la bevanda.

II^a II^a q. 149 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide 31,27**: «Il vino è come la vita per gli uomini, purché tu lo beva con sobrietà».

II^a II^a q. 149 a. 1. RESPONDEO:

Le virtù che prendono il nome da una condizione generale della virtù hanno come propria materia speciale quella in cui è più difficile e ottimo osservare tale condizione: come la forza ha per oggetto i pericoli di morte, e la temperanza i piaceri del tatto. Ora, il termine sobrietà deriva da una misura (*bria*, cioè boccale), [*bria-ae = vaso da vino*] come se si dicesse *servans - bria*, **cioè osservante della misura**. Perciò alla sobrietà è riservata come materia speciale quella in cui è sommamente lodevole rispettare la misura. Ora, tale è appunto la bevanda inebriante: poiché il suo uso moderato è di grande giovamento, mentre il più piccolo eccesso è gravemente nocivo, dato che impedisce l'uso della ragione, molto più di quanto non lo faccia l'eccesso nel cibo. Da cui le parole della Scrittura, **Siracide 31,28 s.**: «Allegria del cuore e gioia dell'anima è il bere sobrio; amarezza dell'anima è il vino bevuto in quantità, con eccitazione e per sfida». Quindi la sobrietà come **virtù specifica** ha per sua materia le bevande, e precisamente quelle che possono coi loro fumi turbare la mente, come il vino e ogni altro liquore inebriante. - Invece la sobrietà come **virtù generale** si applica a qualsiasi materia: come sopra [*q. 123, a. 2; q. 141, a. 2*] si è visto a proposito della forza e della temperanza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 149 a. 1, ad arg. 1

Come il vino materiale inebria corporalmente, così **metaforicamente** si dice bevanda inebriante la contemplazione della sapienza, poiché con il suo piacere attrae l'animo, secondo l'espressione dei **Salmo 22,5**: «Il mio calice inebriante, come è squisito!». E così per una certa analogia si parla di sobrietà a proposito del sapere.

II^a II^a q. 149 a. 1, ad arg. 2

Tutto ciò che si riferisce alla temperanza è necessario alla vita presente, e ogni eccesso in questo campo è nocivo. Perciò in tutte queste cose bisogna rispettare la misura, il che compete

alla sobrietà. E così la temperanza prende il nome di sobrietà. Ma un minimo eccesso nuoce più nel bere che in altre cose. Quindi la sobrietà ha come oggetto proprio la bevanda.

II^a II^a q. 149 a. 1, ad arg. 3

Sebbene la misura sia richiesta in tutte le cose, tuttavia non sempre si può parlare di sobrietà in senso proprio, ma solo in quelle cose in cui la misura è sommamente necessaria.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che per se stessa la **sobrietà** non sia una **virtù speciale**. Infatti:

II^a II^a q. 149 a. 2, arg. 1

L'astinenza ha per oggetto il mangiare e il bere. Ma per il mangiare non c'è una virtù speciale. Quindi neppure la sobrietà, che riguarda il bere, è una virtù specificamente distinta.

II^a II^a q. 149 a. 2, arg. 2

L'astinenza e la gola riguardano i piaceri del tatto quale senso degli alimenti. Ora, il cibo e la bevanda rientrano entrambi nell'alimento: poiché la nutrizione dell'animale richiede l'elemento umido e quello secco. Perciò la sobrietà, che ha per oggetto le bevande, non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 149 a. 2, arg. 3

Come nella nutrizione la bevanda si distingue dal cibo, così si distinguono anche vari generi di cibi e di bevande. Se quindi la sobrietà fosse una virtù speciale, per qualsiasi differenza di bevanda o di cibo ci sarebbe una virtù distinta: il che è impossibile. Quindi la sobrietà non è una virtù speciale.

II^a II^a q. 149 a. 2. SED CONTRA:

Macrobio fa della sobrietà una virtù speciale annessa alla temperanza.

II^a II^a q. 149 a. 2. RESPONDEO:

Le virtù morali, come si è detto *[q. 146, a. 2]*, hanno il compito di salvaguardare il bene di ordine razionale contro quanto potrebbe ostacolarlo: **dove** quindi **si riscontra uno speciale ostacolo per la ragione**, lì ci deve essere una virtù speciale per rimuoverlo. Ora, **le bevande inebrianti costituiscono un ostacolo speciale per l'uso della ragione**: in quanto cioè turbano con i loro fumi le funzioni cerebrali. E così per togliere questo impedimento della ragione si richiede una virtù speciale, che è appunto **la sobrietà**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 149 a. 2, ad arg. 1

Il cibo e la bevanda possono ugualmente ostacolare il bene di ordine razionale sommergendo la ragione con l'eccesso del piacere. E da questo lato per il cibo e la bevanda insieme c'è la virtù dell'astinenza. Ma la bevanda inebriante ostacola la ragione per un motivo speciale, come si è notato [nel corpo]. Quindi si richiede una virtù speciale.

II^a II^a q. 149 a. 2, ad arg. 2

L'astinenza non riguarda i cibi e le bevande in quanto servono a nutrire, ma in quanto possono essere di ostacolo all'ordine razionale. Perciò non è detto che la virtù debba avere la sua specificazione in base all'alimentazione.

II^a II^a q. 149 a. 2, ad arg. 3

In tutte le bevande inebrianti non si riscontra che un unico e identico ostacolo per l'uso della ragione. E così l'accennata diversità delle bevande è del tutto accidentale in rapporto alla virtù, per cui le virtù non si distinguono in base ad essa. E lo stesso si dica per la diversità dei cibi.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'uso del vino sia del tutto **illecito**. Infatti:

II^a II^a q. 149 a. 3, arg. 1

Senza la sapienza non è possibile la salvezza, poiché nella Scrittura, **Sapienza 7,28**, si legge: «Dio non ama se non chi vive con la sapienza», e ancora, **Sapienza 9,18**: «Gli uomini furono salvati per mezzo della sapienza». Ora, l'uso del vino impedisce l'acquisto della sapienza, secondo quanto si legge, **Ecclesiaste 2,3**: «Proposi di preservare la mia carne dal vino, per volgere la mia anima alla sapienza». Quindi l'uso del vino è del tutto illecito.

II^a II^a q. 149 a. 3, arg. 2

L'Apostolo, **Romani 14,21**, insegna: «È bene non mangiare carne, né bere vino, né fare altra cosa per la quale tuo fratello possa scandalizzarsi». Ma desistere dal bene della virtù, come pure scandalizzare i fratelli, è peccaminoso. Quindi è illecito fare uso del vino.

II^a II^a q. 149 a. 3, arg. 3

S. Girolamo scrive che «il vino e la carne entrarono in uso dopo il diluvio; ma alla fine dei tempi è venuto Cristo per ricondurre tutte le cose al loro principio». Quindi sotto la legge cristiana l'uso del vino è illecito.

II^a II^a q. 149 a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo consiglia a **1Timoteo 5,23**: «Non bere più soltanto acqua, ma fa' uso di un po' di vino a causa del tuo stomaco e delle tue frequenti indisposizioni». E altrove, **Siracide 31,28**, leggiamo: «Allegria del cuore e gioia dell'anima è il vino bevuto a tempo e a misura»

II^a II^a q. 149 a. 3. RESPONDEO:

Nessun cibo e nessuna bevanda, considerati in se stessi, sono illeciti, secondo le parole del Signore, **Matteo 15,11**: «Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo». Perciò bere il vino di per sé non è illecito. Può tuttavia divenire **illecito indirettamente**: talvolta per la **condizione** di colui che beve, il quale è troppo esposto a subire i cattivi effetti del vino, oppure si è obbligato a non berlo con un voto speciale; talora invece per il modo in cui si beve: **in quanto cioè si passa la misura**; talora infine **a causa degli altri**, che possono scandalizzarsi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 149 a. 3, ad arg. 1

Si può possedere la sapienza in due modi:

- **Primo, in modo ordinario**, cioè nella misura necessaria alla salvezza. E per tale sapienza non si richiede l'astensione totale dal vino, ma solo quella dal suo uso esagerato.
- **Secondo, in maniera tendenzialmente perfetta**. E così si richiede che alcuni, per raggiungere perfettamente la sapienza, si astengano completamente dal vino, secondo certe condizioni di persona e di luogo.

II^a II^a q. 149 a. 3, ad arg. 2

L'Apostolo dice che è bene **astenersi dal vino non in assoluto**, ma nei casi in cui qualcuno può scandalizzarsi.

II^a II^a q. 149 a. 3, ad arg. 3

Cristo proibisce certe cose perché **del tutto illecite**, altre invece in quanto sono di **ostacolo alla perfezione**. E in questo senso egli sconsiglia il vino **ad alcuni** per indirizzarli alla perfezione, come sconsiglia anche le ricchezze e altri beni consimili.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **sobrietà** sia maggiormente richiesta nelle **persone ragguardevoli**. Infatti:

II^a II^a q. 149 a. 4, arg. 1

La vecchiaia conferisce autorità, come si rileva dalla Scrittura, **Levitico 19,32**: «Alzati davanti a chi ha i capelli bianchi, onora la persona del vecchio». Ma l'Apostolo scrive a **Tito 2,2**, che si devono esortare alla sobrietà specialmente i vecchi: «Che i vecchi siano sobri». Quindi la sobrietà è richiesta specialmente nelle **persone ragguardevoli**.

II^a II^a q. 149 a. 4, arg. 2

Nella Chiesa il vescovo occupa il grado più eminente. Ora, a lui l'Apostolo, **1Timoteo 3,2**, impone la sobrietà: «Bisogna che il vescovo sia irreprensibile, non sposato che una sola volta, sobrio, prudente», ecc. Perciò la sobrietà è richiesta specialmente nelle **persone ragguardevoli**.

II^a II^a q. 149 a. 4, arg. 3

La sobrietà implica l'astensione dal vino. Ora, la Scrittura proibisce il vino ai **re**, che occupano il primo posto nella società, mentre lo permette agli oppressi: «Non conviene ai re bere il vino», **Proverbi 31,4**; «Date bevande inebrianti a chi sta per perire, e il vino a chi ha l'amarezza nel cuore», **Proverbi 31,6**. Quindi la sobrietà è richiesta maggiormente nelle persone altolocate.

II^a II^a q. 149 a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo, **1Timoteo 3,11**, scrive: «Le donne siano pudiche, sobrie», ecc.; e ancora, **Tito 2, 6**: «Esorta i più giovani a essere sobri».

II^a II^a q. 149 a. 4. RESPONDEO:

La virtù dice relazione a due cose: primo, ai vizi contrari che esclude e alle concupiscenze che tiene a freno; secondo, al fine che tende a raggiungere. Ora, in certe persone si può richiedere una virtù in modo speciale per due motivi:

- **Primo** perché in esse è più forte la propensione ai vizi e alle concupiscenze che quella data virtù tiene a freno. E in questo senso la sobrietà è maggiormente richiesta nei **giovani** e nelle **donne**: poiché nei **giovani sovrabbonda la concupiscenza dei piaceri** per l'ardore della loro età, e nelle **donne scarseggia il vigore della mente** per resistere alle concupiscenze. Per cui, come dice **Valerio Massimo**, in antico presso i romani le donne non bevevano vino.

- **Secondo**, la sobrietà è più richiesta in certe persone perché più **necessaria alle loro funzioni**. Ora, l'eccesso nell'uso del vino impedisce soprattutto l'uso della ragione. E così la sobrietà è raccomandata in modo speciale ai **vecchi**, in cui la ragione deve essere vigorosa per l'istruzione degli altri, ai **vescovi** e a tutti i **ministri della Chiesa**, che devono attendere con devozione alle loro funzioni spirituali, e finalmente ai **re**, che devono governare con saggezza il loro popolo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni.

La scurrilità deriva certamente dall'atto della gola; **non invece dall'atto della lussuria, ma dal suo desiderio.** E così può appartenere all'uno e all'altro vizio.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> L'ubriachezza

Questione 150

Passiamo così a trattare dell'**ubriachezza**.

In proposito si pongono quattro quesiti:

1. Se l'ubriachezza sia peccato;
2. Se sia peccato mortale;
3. Se sia il più grave dei peccati;
4. Se essa scusi dal peccato.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**ubriachezza** non sia un **peccato**. Infatti:

II^a II^a q. 150 a. 1, arg. 1

Ogni peccato ha sempre un peccato contrario: come alla viltà si contrappone l'audacia, e alla pusillanimità la presunzione. Invece all'ubriachezza non si contrappone alcun peccato. Quindi l'ubriachezza non è un peccato.

II^a II^a q. 150 a. 1, arg. 2

Un peccato è sempre volontario. Ora, nessuno vuole essere ubriaco: poiché nessuno vuole essere privato dell'uso di ragione. Quindi l'ubriachezza non è un peccato.

II^a II^a q. 150 a. 1, arg. 3

Chi è causa del peccato di un altro è anch'egli colpevole. Se quindi l'ubriachezza fosse un peccato, ne seguirebbe che quanti invitano a bere bevande inebrianti peccherebbero. Il che pare molto duro.

II^a II^a q. 150 a. 1, arg. 4

Per tutti i peccati si è tenuti alla correzione. Invece per gli ubriachi non si ha correzione: poiché secondo **S. Gregorio** «essi vanno perdonati e lasciati a se stessi, perché strappati alle loro abitudini non diventino peggiori». Quindi l'ubriachezza non è un peccato.

II^a II^a q. 150 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Romani 13,13**, raccomanda di non darsi «Comportiamoci onestamente, non in mezzo alle gozzoviglie e all'ubriachezza».

II^a II^a q. 150 a. 1. RESPONDEO:

Per ubriachezza si possono intendere due cose:

- **Primo**, la **menomazione** seguita al molto vino bevuto, che rende privi dell'uso di ragione. E da questo lato l'ubriachezza non è una colpa, ma un **castigo che accompagna una colpa**.

- **Secondo**, per ubriachezza si può intendere l'atto col quale uno cade in tale miseria. Il quale atto può causare l'ubriachezza in due maniere:

+ Prima di tutto per l'eccessiva forza del vino, non prevista dal bevitore. E anche in questo caso l'ubriachezza può capitare **senza colpa**, specialmente se non c'è stata negligenza: e così si pensa che si sia ubriacato Noè, come riferisce la Scrittura, **Genesi 9,21**.

+ In secondo luogo per la **brama e per l'uso disordinato del vino**. E così l'ubriachezza è un **peccato**, rientrando nel peccato di gola come una specie nel suo genere. Infatti la gola si suddivide in gozzoviglie e ubriachezza, come accenna l'Apostolo nelle parole riferite.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 150 a. 1, ad arg. 1

Secondo il Filosofo l'insensibilità, che è il contrario dell'intemperanza, «non capita di frequente». Di conseguenza sia essa che le sue specie, contrapposte alle varie specie dell'intemperanza, non hanno un nome proprio. E così anche il vizio contrario all'ubriachezza è senza nome. Se però uno coscientemente si privasse del vino al punto di compromettere gravemente la salute, non sarebbe immune da colpa.

II^a II^a q. 150 a. 1, ad arg. 2

La menomazione che accompagna l'ubriachezza è certamente involontaria, ma l'uso esagerato del vino è volontario: ed è questo appunto che costituisce il peccato.

II^a II^a q. 150 a. 1, ad arg. 3

Come chi si ubriaca è scusato dal peccato se ignora la forza del vino, così anche chi invita un altro a bere è scusato dal peccato se ignora il pericolo in cui incorre il bevitore. Ma se non c'è ignoranza né l'uno né l'altro possono essere scusati dalla colpa.

II^a II^a q. 150 a. 1, ad arg. 4

Talora si deve omettere la correzione del peccatore perché non diventi peggiore, come si è detto [q. 33, a. 6]. Scrive infatti **S. Agostino**, parlando della crapula e dell'ubriachezza: «Penso che queste iniquità non si possano eliminare con la durezza e con l'autorità, ma con l'insegnamento e le ammonizioni piuttosto che non con il comando e le minacce. Infatti è così che bisogna agire quando il peccato è generalizzato, mentre bisogna colpire con severità i peccati commessi da pochi».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'ubriachezza non sia un peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 150 a. 2, arg. 1

S. Agostino dice che l'ubriachezza è un peccato mortale «se è frequente». Ma la frequenza è una circostanza incapace di mutare la specie di un peccato, per cui non può aggravare infinitamente la colpa così da trasformarla da veniale a mortale, come si è visto sopra [I-II, q. 88, a. 5]. Se quindi l'ubriachezza non è un peccato mortale per altri motivi, non lo sarà neppure per questo.

II^a II^a q. 150 a. 2, arg. 2

S. Agostino aggiunge: «Quando uno mangia o beve più del necessario, sappia che si tratta di piccoli peccati». Ma i piccoli peccati sono veniali. Quindi l'ubriachezza, che è prodotta da un eccesso nel bere, è un peccato veniale.

II^a II^a q. 150 a. 2, arg. 3

Nessun peccato mortale può essere consigliato dalla medicina. Invece alcuni bevono esageratamente per consiglio del medico, per provocare un vomito di sollievo; e questi eccessi sono accompagnati dall'ubriachezza. Perciò l'ubriachezza non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 150 a. 2. SED CONTRA:

Nei **Canoni Apostolici** si legge: «Il vescovo, il sacerdote o il diacono che si danno al gioco o al vino, se non si correggono, siano deposti. I suddiaconi invece o i lettori o i cantori caduti nello stesso difetto, se non si correggono siano scomunicati. E così pure i laici».

Ma tali pene non vengono inflitte che per un peccato mortale. Quindi l'ubriachezza è un peccato mortale.

II^a II^a q. 150 a. 2. RESPONDEO:

Il peccato di ubriachezza consiste nell'uso e nel desiderio esagerato del vino, come si è detto [a.2]. Ora, ciò può accadere in tre modi. Primo, per il fatto che uno ignora che la bevanda è eccessiva e capace di ubriacare. E allora l'ubriachezza può essere senza peccato, come si è visto. - Secondo, per il fatto che uno si accorge che la bevanda è troppa, ma ne ignora il potere inebriante. E in questo caso l'ubriachezza può essere un peccato veniale. - Terzo, può capitare che uno avverta chiaramente che la bevanda è troppa ed è inebriante, e tuttavia preferisca ubriacarsi piuttosto che astenersi dal bere. Ora, è tale individuo che è propriamente un **ubriaco**: poiché le azioni morali ricevono la specie non da ciò che avviene per caso e involontariamente, ma da ciò che è espressamente voluto. **E in questo caso l'ubriachezza è un peccato mortale. Infatti con essa uno si priva scientemente e volontariamente dell'uso della ragione, che è il mezzo per agire virtuosamente ed evitare il peccato: e così pecca mortalmente, esponendosi al pericolo di peccare.** Da cui le parole di **S. Ambrogio**: «Dobbiamo fuggire l'ubriachezza, che ci toglie la possibilità di evitare le colpe: ciò che infatti evitiamo da persone sobrie, siamo capaci di commetterlo incoscientemente da ubriachi». Perciò l'ubriachezza di per sé è un peccato mortale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 150 a. 2, ad arg. 1

La frequenza rende l'ubriachezza un peccato mortale non per la sola ripetizione degli atti, ma perché non può avvenire che uno si ubriachi spesso senza farlo **coscientemente e volontariamente**, avendo egli sperimentato più volte la forza del vino e la propria tendenza a ubriacarsi.

II^a II^a q. 150 a. 2, ad arg. 2

L'esagerazione nel mangiare e nel bere rientra nel vizio della gola, che non è sempre un peccato mortale. **Esagerare però coscientemente nel bere fino a ubriacarsi è un peccato mortale.** Per cui **S. Agostino** diceva: «Sono lontano dall'ubriachezza, alla quale la tua misericordia mi impedirà di avvicinarmi; invece la crapula [chiassosa e intemperante baldoria] ha talora sorpreso il tuo servo».

II^a II^a q. 150 a. 2, ad arg. 3

Il mangiare e il bere vanno regolati secondo le esigenze della salute fisica, come si è detto [q. 141, a. 6]. Come quindi capita talvolta che il cibo e la bevanda adatti per chi è sano siano invece eccessivi per un malato, così può capitare l'opposto, che cioè quanto è troppo per un sano sia adatto per un malato. Per cui quando uno mangia o beve molto per consiglio del medico al fine di provocare il vomito non si può parlare di eccesso nel mangiare o nel bere. C'è da dire però che per provocare il vomito non si richiede che la bevanda sia inebriante:

poiché anche l'acqua tiepida causa il vomito. Per cui questo motivo non scusa dall'ubriachezza.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'ubriachezza sia **il più grave dei peccati**. Infatti:

II^a II^a q. 150 a. 3, arg. 1

Il **Crisostomo** afferma che «nulla è così caro al demonio quanto l'ubriachezza e l'incontinenza, che è la madre di ogni vizio». E nel **Decreto di Graziano** si legge: «La cosa più vergognosa per un chierico è l'ubriachezza, che è la madre e la nutrice di tutti i vizi».

II^a II^a q. 150 a. 3, arg. 2

Un'azione è detta peccaminosa per il fatto che esclude il bene proprio della ragione. Ma la cosa che più lo esclude è l'ubriachezza. Quindi l'ubriachezza è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 150 a. 3, arg. 3

La gravità di una colpa si rileva dalla gravità della pena. Ora, l'ubriachezza è punita col più grave castigo: infatti **S. Ambrogio** ha scritto che «non ci sarebbe stata la schiavitù dell'uomo senza l'ubriachezza». Perciò essa è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 150 a. 3. SED CONTRA:

Secondo **S. Gregorio** i peccati dello spirito sono più gravi dei peccati della carne. Ma l'ubriachezza è tra i peccati carnali. Quindi non è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 150 a. 3. RESPONDEO:

Il male non è altro che la privazione del bene. Perciò quanto più grande è il bene che è escluso da un male, tanto più grave è il male stesso. Ora, è evidente che il bene divino è superiore al bene umano. Quindi i peccati che sono direttamente contro Dio sono più gravi del peccato di ubriachezza, che si oppone direttamente al bene della ragione umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 150 a. 3, ad arg. 1

L'uomo ha la più grande propensione verso i peccati di intemperanza per il fatto che queste concupiscenze e questi piaceri sono a noi connaturali. Ed è per questo che si dice che tali peccati sono sommamente cari al demonio: non perché siano più gravi degli altri, ma perché sono più frequenti.

II^a II^a q. 150 a. 3, ad arg. 2

Il bene della ragione può essere impedito in due modi: primo, da **atti contrari alla ragione**; secondo, da **atti che tolgono l'uso della ragione**. Ora, ha più l'aspetto di male ciò che è **contrario alla ragione che non ciò che momentaneamente ne toglie l'uso**: poiché l'uso della ragione, che è tolto dall'ubriachezza, può essere buono e cattivo, mentre il bene della virtù, che è tolto dagli atti contrari alla ragione, è sempre buono.

II^a II^a q. 150 a. 3, ad arg. 3

La schiavitù derivò dall'ubriachezza occasionalmente, in quanto **Cam ricevette sulla sua posterità la maledizione della schiavitù per aver schernito suo padre che era ubriaco**, **Gen 9, 21 ss.** Non fu invece il castigo diretto dell'ubriachezza.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'ubriachezza non scusi dal peccato. Infatti:

II^a II^a q. 150 a. 4, arg. 1

Il **Filosofo** scrive che «l'ubriaco merita una doppia punizione». Perciò l'ubriachezza non scusa, ma piuttosto aggrava il peccato.

II^a II^a q. 150 a. 4, arg. 2

Un peccato non risulta scusato da un altro peccato, bensì aggravato. Ma l'ubriachezza è un peccato. Quindi essa non scusa dal peccato.

II^a II^a q. 150 a. 4, arg. 3

Il **Filosofo** afferma che la ragione umana, come è legata dall'ubriachezza, così lo è anche dalla concupiscenza. Ma la concupiscenza non scusa dal peccato. Quindi neppure l'ubriachezza.

II^a II^a q. 150 a. 4. SED CONTRA:

Come insegna **S. Agostino**, Lot va scusato dall'incesto a motivo dell'ubriachezza.

II^a II^a q. 150 a. 4. RESPONDEO:

Nell'ubriachezza, come si è visto **[a. 1]**, bisogna distinguere due cose:

- **la menomazione** che ne deriva e l'atto che la precede. Dal lato della menomazione che ne deriva, e che consiste nell'**offuscamento della ragione**, l'ubriachezza porta a **scusare il peccato**, poiché causa l'involontarietà dovuta all'ignoranza, o incoscienza.
- **Invece in rapporto all'atto antecedente** bisogna distinguere:

+ poiché se da tale atto l'ubriachezza è derivata senza peccato, allora le mancanze successive sono del tutto esenti da colpa: e così pare che sia accaduto nel caso di Lot, Genesi 19, 30 ss.

+ Se invece l'atto precedente era colpevole, allora uno non è scusato **totalmente** dai peccati che ne derivano, **i quali sono resi volontari dalla volontarietà dell'atto antecedente**: in quanto cioè nell'intraprendere un'azione illecita uno viene a cadere in un altro peccato. **Tuttavia il peccato successivo risulta diminuito**, come è diminuita anche la volontarietà. Per cui S. Agostino afferma che «Lot fu colpevole non secondo la gravità dell'incesto, ma secondo quella dell'ubriachezza».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 150 a. 4, ad arg. 1

Il **Filosofo** non dice che l'ubriaco merita una punizione più grave, ma che merita «una doppia punizione», **poiché commette due peccati**. Oppure si può rispondere che egli parla secondo la legge di un certo Pittaco, il quale aveva stabilito che «se gli ubriachi avessero colpito qualcuno fossero puniti più degli altri, in quanto più facili all'ingiuria». E in questo, dice Aristotele, egli «badava più all'utilità», cioè all'efficacia della repressione, «che alla compassione necessaria verso gli ubriachi», per il fatto cioè che non sono padroni di sé.

II^a II^a q. 150 a. 4, ad arg. 2

L'ubriachezza, come si è detto [nel corpo], **scusa dal peccato non in quanto è un peccato, ma per la menomazione che la accompagna.**

II^a II^a q. 150 a. 4, ad arg. 3

La concupiscenza non paralizza totalmente la ragione come l'ubriachezza: a meno che non sia tale da far perdere il senno. E tuttavia la passione della concupiscenza diminuisce il peccato: essendo meno grave peccare per debolezza che per malizia.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> La castità

Questione 151

Veniamo ora a trattare della castità.

Primo, della **castità medesima**;

Sul primo argomento si pongono **quattro quesiti**:

secondo, **della verginità**, che è una parte di essa;

terzo, della **lussuria** che è il vizio contrario.

1. Se la castità sia una virtù;

2. Se sia una virtù generale;

3. Se sia una virtù distinta dall'astinenza;

4. In che rapporto stia con la pudicizia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **castità** non sia una **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 151 a. 1, arg. 1

Parliamo qui delle virtù dell'anima. Ora, la castità riguarda il corpo: poiché si dice che uno è casto per il fatto che si comporta in una data maniera nell'uso di certe parti del corpo. Quindi la castità non è una virtù.

II^a II^a q. 151 a. 1, arg. 2

La virtù, secondo **Aristotele**, è «un abito volontario». La castità invece non è qualcosa di volontario: potendo essere tolta con la violenza alle donne. Quindi la castità non è una virtù.

II^a II^a q. 151 a. 1, arg. 3

Negli infedeli non ci può essere alcuna virtù. Ma **alcuni infedeli sono casti**. Quindi la castità non è una virtù.

II^a II^a q. 151 a. 1, arg. 4

I frutti sono distinti dalle virtù. Ma la castità è posta da S. Paolo, **Galati 5, 23**, tra i frutti. Perciò la castità non è una virtù.

II^a II^a q. 151 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: «Dovendo tu dare alla tua sposa l'esempio nella virtù, poiché la castità è una virtù, ti lasci vincere dal primo impeto della passione e poi pretendi che tua moglie sia vittoriosa».

II^a II^a q. 151 a. 1. RESPONDEO:

Il termine castità deriva dal fatto che **la concupiscenza viene castigata dalla ragione**, alla stregua di un bambino, come dice il Filosofo. **Ora, una tendenza ha natura di virtù proprio perché è moderata dalla ragione**, come sopra *[I-II, q. 64, a. 1]* si è detto. **Perciò è evidente che la castità è una virtù.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 151 a. 1, ad arg. 1

La castità ha la sua sede nell'anima, pur avendo nel corpo la sua materia. Infatti la castità ha il compito di fare regolatamente uso di certe membra del corpo secondo il giudizio della ragione e la scelta della volontà.

II^a II^a q. 151 a. 1, ad arg. 2

S. Agostino insegna che «se l'anima persevera nei suoi propositi, che hanno meritato la stessa santificazione del corpo, la violenza della libidine altrui non potrà togliere nemmeno la santità del corpo, custodita dal perseverare della propria continenza». E aggiunge che «questa virtù ha per compagna la forza, la quale è decisa a sopportare tutti i mali piuttosto che acconsentire al male».

II^a II^a q. 151 a. 1, ad arg. 3

Così scrive **S. Agostino**: «È impossibile che in un uomo ci siano delle virtù se egli non è giusto. Ed è impossibile che egli sia veramente giusto se non vive di fede». Perciò conclude che negli infedeli non c'è né la vera castità, né le altre virtù: poiché **esse non vengono indirizzate al debito fine**. Infatti, come egli dice, «non è per le loro funzioni», ossia per i loro atti, «ma per il loro fine che le virtù si distinguono dai vizi».

II^a II^a q. 151 a. 1, ad arg. 4

La castità ha natura di virtù in quanto opera secondo la ragione, ma viene enumerata tra i frutti in quanto **il suo atto è compiuto con gioia**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la castità sia una **virtù generale**. Infatti:

II^a II^a q. 151 a. 2, arg. 1

S. Agostino scrive che «la castità è un moto ordinato dell'anima, che non subordina le cose superiori alle inferiori». Ma questo è il compito di ogni virtù. Quindi la castità è una virtù generale.

II^a II^a q. 151 a. 2, arg. 2

Il termine castità deriva da castigo. Ora, qualsiasi moto dell'appetito deve essere castigato dalla ragione. Poiché dunque qualsiasi virtù morale tiene a freno qualche moto dell'appetito, è chiaro che qualsiasi virtù morale è castità.

II^a II^a q. 151 a. 2, arg. 3

Alla castità si contrappone la fornicazione. Ma la fornicazione abbraccia ogni genere di peccati, poiché nel **Salmo 72,27**, si legge: «Periranno tutti coloro che commettono fornicazione allontanandosi da te». Quindi la castità è una virtù generale.

II^a II^a q. 151 a. 2. SED CONTRA:

Macrobio la enumera tra le parti della temperanza.

II^a II^a q. 151 a. 2. RESPONDEO:

Il termine castità può essere preso in due sensi:

- **Primo, in senso proprio**. E allora la castità è una **virtù speciale** con la sua **materia specifica**, che è **il desiderio dei piaceri venerei**.

- **Secondo, in senso metaforico**. Poiché come nell'unione dei corpi si ha il piacere venereo, oggetto della castità e del vizio contrario, che è la lussuria, così nell'unione spirituale dell'anima con determinate cose si ha un certo piacere, che è l'oggetto di una certa castità, o di una certa fornicazione metaforica. Quando infatti l'anima umana gode nell'unirsi spiritualmente con ciò a cui deve unirsi, cioè con Dio, e si astiene dal godere di altre cose unendosi ad esse contro l'ordine di Dio, si può parlare di **castità spirituale**, come fa S. Paolo quando scrive, **2Corinti 11,2**: «**Vi ho promessi a un unico sposo, per presentarvi quale vergine casta a Cristo**». Se invece l'anima gode nell'unirsi ad altre cose contro l'ordine di Dio, allora si ha una **fornicazione spirituale**, secondo l'espressione di **Geremia 3,1**: «**Tu hai fornicato con molti amanti**». E presa in questo senso la castità è una **virtù generale**: poiché qualsiasi virtù ha il compito di ritrarre l'anima umana dal piacere che si prova nell'unirsi a cose illecite. **Tuttavia principalmente l'essenza di questa castità consiste nella carità e nelle altre virtù teologali, che uniscono l'anima con Dio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 151 a. 2, ad arg. 1

L'argomento vale per la castità presa in senso metaforico.

II^a II^a q. 151 a. 2, ad arg. 2

Come si è già notato [q. 142, a. 2], la concupiscenza dei piaceri è quella che più assomiglia al bambino: poiché la brama del piacere, e specialmente dei piaceri del tatto, che sono ordinati alla conservazione, è per noi connaturale. E così questa concupiscenza aumenta enormemente se viene nutrita mediante il consenso, come un bambino abbandonato ai suoi capricci. Per cui la concupiscenza di questi piaceri ha bisogno più di ogni altra di essere castigata. Ed è per questo che la castità per antonomasia ha per oggetto queste concupiscenze: come anche la fermezza ha per oggetto soprattutto le cose che maggiormente richiedono fermezza d'animo.

II^a II^a q. 151 a. 2, ad arg. 3

La difficoltà parte dalla **fornicazione spirituale e metaforica**, che si contrappone alla **castità spirituale**, come si è detto [nel corpo].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **castità** non sia una virtù distinta dall'**astinenza**. Infatti:

II^a II^a q. 151 a. 3, arg. 1

Per un solo genere di oggetti basta una sola virtù. Ma quanto appartiene a un unico senso pare essere di un solo genere. Siccome dunque tanto i piaceri del cibo, oggetto dell'astinenza, quanto i piaceri venerei, oggetto della castità, appartengono al tatto, è chiaro che la castità non è una virtù distinta dall'astinenza.

II^a II^a q. 151 a. 3, arg. 2

Il Filosofo paragona tutti i peccati di intemperanza ai peccati dei bambini, che hanno bisogno del castigo. Ora, **la castità** prende il nome dal **castigo** dei vizi contrari. Siccome dunque l'astinenza tiene a freno certi peccati di intemperanza, è evidente che l'astinenza si identifica con la castità.

II^a II^a q. 151 a. 3, arg. 3

I piaceri degli altri sensi appartengono alla temperanza in quanto sono ordinati ai piaceri del tatto, oggetto della temperanza. Ma i piaceri del cibo, oggetto dell'astinenza, sono ordinati ai piaceri venerei, oggetto della castità. Da cui le parole di S. Girolamo: «Il ventre e gli organi genitali sono vicini per farci intendere la correlazione di certi vizi». Quindi l'astinenza e la castità non sono virtù distinte.

II^a II^a q. 151 a. 3. SED CONTRA:

L'Apostolo, **2Corinti 6,5 s.**, enumera la **castità** accanto al **digiuno**, che fa parte dell'astinenza.

II^a II^a q. 151 a. 3. RESPONDEO:

Come si è già spiegato [*q. 141, a. 4*], la temperanza ha come oggetto proprio i **piaceri del tatto**. Se quindi ci sono dei **piaceri diversi** ci devono anche essere delle **virtù diverse, incluse nella temperanza**. D'altra parte il piacere è annesso all'operazione di cui è il coronamento, come insegna Aristotele. Ora, è evidente che gli atti riferentisi all'uso dei **cibi**, che servono alla **conservazione dell'individuo**, sono diversi da quelli riguardanti l'uso della **sessualità**, che servono alla **conservazione della specie**. Perciò la castità, che ha per oggetto i piaceri venerei, è una virtù distinta dall'astinenza, che riguarda i piaceri del cibo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 151 a. 3, ad arg. 1

La temperanza ha come oggetto principale i piaceri del tatto non quanto al giudizio del senso sulle realtà tangibili, poiché tale giudizio le valuta tutte sotto lo stesso aspetto, ma quanto all'uso di esse, come dice Aristotele. Ora, l'uso delle realtà veneree è diverso da quello dei cibi e delle bevande. Ci devono quindi essere delle virtù diverse, nonostante l'unità del senso.

II^a II^a q. 151 a. 3, ad arg. 2

I piaceri venerei sono più violenti e più deprimenti per la ragione di quanto lo siano quelli del cibo. Per questo hanno **maggiormente bisogno di castigo e di freno**: poiché se si acconsente ad essi cresce il vigore della concupiscenza e **si snerva quello della ragione**. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Io penso che nulla possa abbattere un animo virile più che le lusinghe di una donna, e quel contatto fisico senza di cui non si concepisce il matrimonio».

II^a II^a q. 151 a. 3, ad arg. 3

I piaceri degli altri sensi non interessano la conservazione della natura umana se non in quanto sono ordinati ai piaceri del tatto. Quindi per essi non esiste un'altra virtù nell'ambito della temperanza. Invece i piaceri del cibo, sebbene siano ordinati in qualche modo ai piaceri venerei, sono già per se stessi ordinati alla conservazione della vita umana. E così già per se stessi hanno una virtù speciale: sebbene essa, che è denominata astinenza, ordini il suo atto al fine della castità.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **pudicizia** non riguardi in modo speciale la **castità**. Infatti:

II^a II^a q. 151 a. 4, arg. 1

S. Agostino afferma che «la pudicizia è una virtù dell'anima». Non è quindi qualcosa che riguardi la castità, ma è una virtù a sé stante distinta dalla castità.

II^a II^a q. 151 a. 4, arg. 2

Pudicizia deriva da pudore, che pare identificarsi con la vergogna. Ma **la vergogna, secondo il Damasceno, «ha per oggetto gli atti vergognosi»;** e questi si riscontrano in ogni vizio. Quindi la pudicizia non riguarda la castità più delle altre virtù.

II^a II^a q. 151 a. 4, arg. 3

Il Filosofo afferma che qualsiasi intemperanza è sommamente «obbrobriosa». Ora, è compito della pudicizia fuggire le cose obbrobriose. Quindi la pudicizia riguarda tutte le parti della temperanza, e non in particolare la castità.

II^a II^a q. 151 a. 4. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: «**Bisogna predicare la pudicizia, affinché chi ha orecchi per intendere non compia nulla di illecito con gli organi genitali**». Ma l'uso di questi organi appartiene propriamente alla castità. Quindi la pudicizia riguarda propriamente la castità.

II^a II^a q. 151 a. 4. RESPONDEO:

Il termine **pudicizia**, come si è detto, deriva da **pudore**, che sta a indicare la **vergogna**. Per cui la pudicizia riguarda propriamente le cose di cui gli uomini maggiormente si vergognano. **Ora, gli uomini si vergognano soprattutto degli atti venerei**, come dice **S. Agostino**: al punto che anche lo stesso atto coniugale, per quanto rivestito dell'onestà del matrimonio, è pur sempre vergognoso. E questo perché il moto degli organi genitali non sottostà al comando della ragione come quello delle altre membra. Ora, l'uomo si vergogna non solo dell'atto venereo, ma anche di tutto ciò che vi si riferisce, come nota il **Filosofo**. Quindi la **pudicizia** propriamente riguarda le realtà veneree: e specialmente i segni di tali realtà, come gli **sguardi impudichi, i baci e i toccamenti**. E poiché questi gesti sono più facilmente percepiti, così la pudicizia riguarda soprattutto questi segni esterni, mentre la **castità** ha per oggetto lo stesso rapporto sessuale. Perciò **la pudicizia è ordinata alla castità non come una virtù da essa**

distinta, ma come esprime una certa sua particolare circostanza. Tuttavia in certi casi l'una viene presa per l'altra.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 151 a. 4, ad arg. 1

Qui S. Agostino prende la pudicizia come sinonimo di castità.

II^a II^a q. 151 a. 4, ad arg. 2

Sebbene tutti i vizi implicino una certa vergogna, tuttavia i vizi dell'intemperanza la implicano in maniera speciale, secondo le spiegazioni date [q. 142, a. 4].

II^a II^a q. 151 a. 4, ad arg. 3

Fra tutti i peccati di intemperanza i più obbrobriosi sono i peccati venerei, sia per la ribellione degli organi genitali, sia perché la ragione ne viene del tutto sopraffatta.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> La verginità

Questione 152

Passiamo quindi a considerare la **verginità**.
Sull'argomento tratteremo cinque problemi:

- 1. In che consista la verginità;**
- 2. Se sia lecita;**
- 3. Se sia una virtù;**
- 4. La sua superiorità sul matrimonio;**
- 5. La sua eccellenza rispetto alle altre virtù.**

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la verginità non consista nell'integrità fisica. Infatti:

II^a II^a q. 152 a. 1, arg. 1

S. Agostino ha scritto che «la verginità è l'impegno costante di conservarsi incorrotti nella carne corruttibile». Ma l'impegno non riguarda il corpo. Quindi la verginità non consiste in un fatto fisico.

II^a II^a q. 152 a. 1, arg. 2

La verginità implica una certa pudicizia. Ma S. Agostino afferma che la pudicizia risiede nell'anima. Quindi la verginità non consiste nell'integrità materiale.

II^a II^a q. 152 a. 1, arg. 3

L'integrità fisica si riduce al segno del pudore verginale. Ma talora questo diaframma si rompe senza pregiudicare la verginità. Infatti S. Agostino ha scritto che «questi organi possono essere feriti e violati per vari incidenti; e talvolta i medici, per motivi di salute, vi compiono operazioni orribili, e certe ostetriche tolgono l'integrità mentre tentano di sincerarsene con il contatto». E aggiunge: «Penso che nessuno sia tanto stolto da ritenere che questa vergine abbia perduto qualcosa della santità del suo corpo per la perdita di questa integrità fisica». Quindi la verginità non consiste in questa integrità materiale

II^a II^a q. 152 a. 1, arg. 4

La corruzione della carne si ha specialmente nel distacco del seme; il che può avvenire anche senza il rapporto sessuale, o nel sonno o da svegli. Ma senza il rapporto sessuale non pare che si perda la verginità: poiché, come dice **S. Agostino**, «l'integrità verginale e l'immunità da ogni rapporto sessuale mediante la continenza sono un retaggio degli angeli». Perciò la verginità non consiste nell'integrità fisica.

II^a II^a q. 152 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che la verginità è «la continenza che offre in voto, consacra e riserva al Creatore l'integrità dell'anima e del corpo».

II^a II^a q. 152 a. 1. RESPONDEO:

Il termine *verginità* pare che derivi da *virente* [*verdeggianti/secco-spoglio*]. E come si dice virente **ciò che non ha provato scottature per eccesso di calore**, così la verginità implica che la persona in cui essa risiede sia **immune dalla scottatura della concupiscenza**, che si ha nello sperimentare il più forte piacere corporale, che è il piacere venereo. S. Ambrogio infatti afferma che «la castità verginale è l'integrità senza contaminazione». Ma **nel piacere venereo si devono distinguere tre cose**:

- **La prima è di ordine fisico**, cioè la violazione del **segno della verginità**. Ora, la prima di queste tre cose è **solo accidentale** nell'atto morale, il quale propriamente va considerato solo negli aspetti che riguardano l'anima.

- **La seconda è comune all'anima e al corpo**: cioè l'**emissione del seme** che provoca un **piacere sensibile**. La seconda poi è solo materiale nell'atto morale: infatti le passioni della sensibilità sono la materia degli atti morali.

- **La terza riguarda soltanto l'anima**: **ed è il proposito di giungere a tale piacere**. La terza invece ne è l'**elemento formale e costitutivo**: poiché l'essenza degli atti morali sta nell'essere **compiuti dalla ragione**. Poiché dunque la verginità viene definita come l'assenza della suddetta corruzione, è chiaro che l'integrità fisica è accidentale nella verginità. L'assenza poi del

piacere connesso con l'emissione del seme costituisce la verginità materialmente. Invece **il proposito di astenersi per sempre da tale piacere ne è come la forma e il costitutivo.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 152 a. 1, ad arg. 1

La definizione di S. Agostino esprime direttamente in caso retto ciò che è formale nella verginità: infatti col termine «impegno» si intende il proposito della ragione. Però l'aggettivo «costante» non va inteso nel senso che una vergine debba meditare sempre attualmente su tale impegno, ma nel senso che deve avere il proposito di perseverare in perpetuo. L'elemento materiale è invece espresso indirettamente in caso obliquo con le parole: «di conservarsi incorrotti nella carne corruttibile». E ciò per mostrare la obiezioni della verginità: poiché se la carne non fosse così corruttibile, non sarebbe difficile l'impegno costante di rimanere incorrotti.

II^a II^a q. 152 a. 1, ad arg. 2

La pudicizia, come pure la verginità, è essenzialmente nell'anima, materialmente nella carne. Per cui, secondo S. Agostino, «sebbene la verginità sia conservata nel corpo», e sia quindi qualcosa di materiale, «tuttavia è spirituale per il fatto che a farne voto e a conservarla è la continenza dettata dalla pietà».

II^a II^a q. 152 a. 1, ad arg. 3

L'integrità fisica, come si è detto [nel corpo], è solo accidentale nella verginità: cioè nel senso che essa normalmente risulta dal proposito della volontà di astenersi dai piaceri venerei. Se quindi per altri motivi in qualche caso questa integrità viene perduta, ciò non pregiudica la verginità più della lesione di una mano o di un piede.

II^a II^a q. 152 a. 1, ad arg. 4

Il piacere derivante dall'emissione del seme può avvenire in due modi:

- **Primo, di proposito.** E allora esso toglie la verginità, sia che vi sia il rapporto sessuale, sia che non vi sia. Se infatti S. Agostino parla del **rapporto sessuale**, è perché si tratta della via più naturale e comune.

- Secondo, questa emissione può avvenire in maniera **preterintenzionale**, o **nel sonno**, o per un **atto di violenza subito** senza il consenso della volontà, sebbene la carne provi il piacere; oppure per **malattia**, come avviene in quelli che subiscono **perdite ematiche o seminali**. E allora non si perde la verginità: poiché questa polluzione non è dovuta all'impudicizia che è incompatibile con la verginità.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la verginità sia **illecita**. Infatti:

II^a II^a q. 152 a. 2, arg. 1

Tutto ciò che è contrario alla legge naturale è illecito. Ma come c'è un precetto di legge naturale per la conservazione dell'individuo, secondo le parole della **Genesi 2,16**: «Mangia il frutto di qualunque albero del paradiso», così c'è anche un precetto di legge naturale per la conservazione della specie, **Genesi 1,28**: «Crescete e moltiplicatevi, riempite la terra». Come dunque peccerebbe contro il bene dell'individuo chi si astenesse da qualsiasi cibo, così pecca chi si astiene del tutto dall'atto della generazione, poiché agisce contro il bene della specie.

II^a II^a q. 152 a. 2, arg. 2

Ogni agire che si allontana dal giusto mezzo è qualcosa di peccaminoso. Ma la verginità si allontana dal giusto mezzo astenendosi da tutti i piaceri venerei: dice infatti il **Filosofo** che «chi gusta tutti i piaceri senza fare eccezioni è un intemperante, però chi li fugge tutti è un rozzo e un insensibile». Quindi la verginità è qualcosa di peccaminoso.

II^a II^a q. 152 a. 2, arg. 3

Il castigo non è dovuto che al peccato. Ma presso gli antichi venivano puniti per legge quelli che rimanevano celibi per tutta la vita, come dice **Valerio Massimo**. Per cui, come riferisce S. **Agostino**, «si dice che Platone abbia offerto un sacrificio per cancellare come se fosse un peccato la sua perpetua continenza». Quindi la verginità è un peccato.

II^a II^a q. 152 a. 2. SED CONTRA:

Nessun peccato può essere oggetto di consiglio. Ma la verginità è oggetto di consiglio, come si rileva dalle parole di S. Paolo, **1Corinti 7,25**: «Quanto alle vergini non ho alcun comando dal Signore, ma do un consiglio». Quindi la verginità non è qualcosa di illecito.

II^a II^a q. 152 a. 2. RESPONDEO:

Un atto umano è peccaminoso se viene compiuto trascurando la retta ragione. E la retta ragione esige che si usino i mezzi nella misura proporzionata al fine. Ora, i beni dell'uomo sono di tre specie, come nota **Aristotele**: i primi consistono nei **beni esterni**, quali ad esempio le ricchezze, i secondi sono i **beni del corpo** e i terzi quelli dell'**anima**, tra i quali i beni della vita contemplativa sono superiori a quelli della vita attiva, stando all'insegnamento del **Filosofo** e alle parole del Signore, **Luca 10,42**: «Maria si è scelta la parte migliore». Ma di tutti questi beni quelli esterni sono ordinati ai beni del corpo, quelli del corpo ai beni dell'anima e finalmente quelli propri della vita attiva a quelli della vita contemplativa. Perciò la rettitudine della ragione esige che si usino i beni esterni nella misura richiesta dal corpo: e così si dica degli altri beni. Se quindi uno si astenesse dal possedere certe cose, che pure sarebbe bene possedere, per favorire la salute del corpo, o anche la contemplazione della verità, ciò non sarebbe peccaminoso, ma conforme alla retta ragione. E similmente è conforme alla retta ragione che uno si astenga dai piaceri del corpo per attendere più liberamente alla contemplazione della verità. Ora, la verginità consacrata si astiene da tutti i piaceri venerei per attendere più liberamente alla contemplazione di Dio, secondo le parole dell'Apostolo, **1Corinti 7,34**: «La donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle

cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito; la donna sposata invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere al marito». Per cui la verginità non è qualcosa di peccaminoso, ma anzi di lodevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 152 a. 2, ad arg. 1

Il precetto, come si è visto *sopra [q. 44, a.1; q. 100, a. 5, ad 1; q. 122, a. 1]* ha natura di cosa doverosa. Ora, una cosa può essere doverosa in due modi:

- **Primo**, come dovere dell'individuo: e questo dovere non può essere trascurato senza peccato.

- **Secondo**, come dovere della società. E a compiere questo dovere non è tenuto ciascun membro della società: poiché **molte sono le funzioni necessarie per la società che il singolo non può adempiere, ma che sono assolve dalla collettività con la divisione dei compiti**. - Così dunque il precetto di legge naturale relativo al cibo deve essere soddisfatto da ciascuno: altrimenti non si potrebbe conservare l'individuo. Invece il precetto relativo alla generazione riguarda tutta la società umana: la quale esige non soltanto la propagazione materiale, ma anche il progresso spirituale. Quindi viene efficacemente provveduto alla società umana se, mentre alcuni attendono alla generazione, altri, astenendosi da essa, attendono alla contemplazione delle cose di Dio, per il decoro e la salvezza di tutto il genere umano. Come anche nell'esercito alcuni soldati custodiscono l'accampamento, altri portano le bandiere e altri combattono con la spada: tutte cose necessarie per la moltitudine, ma che tuttavia uno non può compiere da solo

II^a II^a q. 152 a. 2, ad arg. 2

Chi si astiene da tutti i piaceri contro la retta ragione, aborrendoli per se stessi, è rozzo e insensibile. Ma chi è vergine non si astiene da tutti i piaceri, bensì dai soli piaceri venerei; e se ne astiene, come si è visto [nel corpo], secondo la retta ragione. Il giusto mezzo poi non va determinato materialmente, ma razionalmente, come nota il Filosofo. Infatti del magnanimo si dice che «la sua grandezza lo porta all'estremo; ma poiché tale estremo è ciò che è richiesto, rimane nel giusto mezzo».

II^a II^a q. 152 a. 2, ad arg. 3

Le leggi sono date per i casi più comuni. Ora, presso gli antichi era un caso raro che uno per la contemplazione della verità si astenesse da tutti i piaceri venerei: e si legge che l'abbia fatto solo Platone. Perciò egli fece quel sacrificio non perché ritenesse di aver fatto un peccato, ma «cedendo alla falsa opinione dei suoi concittadini», come fa notare nello stesso luogo S. **Agostino**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la verginità non sia una virtù. Infatti:

II^a II^a q. 152 a. 3, arg. 1

Secondo il Filosofo, «nessuna virtù è in noi per natura». La verginità è invece una cosa innata: poiché nel nascere tutti sono vergini. Quindi la verginità non è una virtù.

II^a II^a q. 152 a. 3, arg. 2

Come sopra [I-II, q. 65, a. 1] si è dimostrato, chi ha una virtù le ha tutte. Ma ci sono alcuni che hanno tutte le virtù senza avere la verginità: altrimenti nessuno potrebbe raggiungere il regno dei cieli, per cui sono richieste le virtù, senza la verginità; il che equivarrebbe a condannare il matrimonio. Quindi la verginità non è una virtù.

II^a II^a q. 152 a. 3, arg. 3

Tutte le virtù vengono restaurate dalla penitenza. Non così invece la verginità, poiché S. **Girolamo** ha scritto: «Pur potendo Dio fare ogni altra cosa, non può tuttavia reintegrare una vergine dopo la caduta». Quindi la verginità non è una virtù.

II^a II^a q. 152 a. 3, arg. 4

Una virtù non viene perduta se non con il peccato. Ma la verginità può essere perduta senza peccato, cioè col matrimonio. Quindi la verginità non è una virtù.

II^a II^a q. 152 a. 3, arg. 5

La verginità si contrappone alla vedovanza e alla castità coniugale. Ma queste due ultime non sono virtù. Quindi non lo è neppure la verginità.

II^a II^a q. 152 a. 3. SED CONTRA:

Scriva S. **Ambrogio**: «L'amore della verginità ci invita a dirne qualcosa: perché non sembri che si passi sotto silenzio questa virtù, che è una delle principali».

II^a II^a q. 152 a. 3. RESPONDEO:

L'elemento formale e costitutivo della verginità, come sopra [aa. 1, 2] si è detto, è il proposito di astenersi in perpetuo dai piaceri venerei: proposito che è reso lodevole dal **fine, che è quello di attendere alle cose divine**. La materia invece della verginità è l'**integrità della carne**, mediante la privazione assoluta del piacere venereo. Ora, è risaputo che dove c'è una **materia speciale** avente una particolare eccellenza, lì deve trovarsi una **virtù speciale**: come è evidente nel caso della magnificenza, che ha per oggetto le grandi spese, per cui è una virtù speciale distinta dalla liberalità, che ha invece per oggetto l'uso del danaro in genere. Ora, il conservarsi immuni da ogni esperienza del piacere venereo ha un'eccellenza superiore al conservarsi immuni da ogni piacere disordinato. **Perciò la verginità è una virtù speciale**, che sta alla castità come la magnificenza alla liberalità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 152 a. 3, ad arg. 1

Gli uomini devono alla loro nascita ciò che è materiale nella verginità, cioè l'integrità della carne immune dall'esperienza del piacere venereo. Non devono però alla natura l'elemento formale, cioè il proposito di conservare questa integrità per il Signore. Ora, è da questo che la verginità ha natura di virtù. Per cui S. Agostino ha scritto: «Ciò che noi lodiamo nelle vergini non è il fatto di essere vergini, ma di essere vergini consacrate a Dio»

II^a II^a q. 152 a. 3, ad arg. 2

La connessione delle virtù va riscontrata nel loro elemento formale, cioè nella carità o nella prudenza, come sopra [q. 129, a. 3, ad 2] si è spiegato, **e non già nella loro materia.**

Nulla infatti impedisce che una persona virtuosa abbia la materia di una virtù senza avere quella di un'altra: come un povero può avere la materia della temperanza senza avere quella della munificenza. E allo stesso modo uno può avere le altre virtù senza la materia propria della verginità, che è l'integrità della carne. Tuttavia egli può avere l'elemento formale della verginità: cioè il proposito di conservare questa integrità secondo la preparazione dell'animo, vale a dire nel caso che ciò gli fosse richiesto. Come un povero può avere secondo la preparazione dell'animo il proposito di fare delle spese munifiche, se la cosa fosse di sua competenza; e chi è nella prosperità può avere l'animo preparato a sopportare con pazienza le avversità. E senza questa preparazione dell'animo nessuno può essere virtuoso.

II^a II^a q. 152 a. 3, ad arg. 3

Le virtù vengono restaurate dalla penitenza nel loro elemento formale, non già nel loro elemento materiale. Se infatti una persona munifica dissipa le sue ricchezze, la penitenza non glielo restituisce. Parimenti chi perde col peccato la propria verginità non può recuperare con la penitenza ciò che forma la materia di essa, ma solo il proposito di custodirla. A proposito poi dell'elemento materiale della verginità c'è qualcosa che può essere riparato da Dio, cioè l'integrità fisica, che è accidentale nella verginità, come sopra [a. 1] si è visto. C'è però qualcosa che non può essere riparato neppure per miracolo, cioè il fatto che uno ha sperimentato il piacere venereo: poiché Dio non può fare che non siano avvenute le cose che sono avvenute, come si disse nella Prima Parte [q. 25, a. 4].

II^a II^a q. 152 a. 3, ad arg. 4

La verginità in quanto virtù implica il proposito, confermato con voto, di custodire la propria integrità: infatti S. Agostino [De virginit. 8] ha scritto che mediante la verginità «si vota, si consacra e si serba al Creatore dell'anima e del corpo l'integrità della carne». Quindi la verginità in quanto virtù non può essere perduta che col peccato.

II^a II^a q. 152 a. 3, ad arg. 5

La castità coniugale merita lode solo perché si astiene dai piaceri illeciti: per cui non ha un'eccellenza particolare al di sopra della castità comune. La vedovanza aggiunge invece qualcosa alla castità comune, però non raggiunge ciò che è perfetto in questa materia, cioè l'immunità assoluta da tutti i piaceri venerei, il che è proprio della verginità. E così soltanto la verginità viene considerata una virtù speciale, che eccelle sulla castità come la magnificenza sulla liberalità.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la verginità non sia superiore al matrimonio. Infatti:

II^a II^a q. 152 a. 4, arg. 1

S. **Agostino** afferma: «Il merito della continenza non è diverso in S. Giovanni, che rimase sempre celibe, e in Abramo, che generò dei figli». Ora, una virtù superiore ha un merito più grande. Quindi la verginità non è superiore alla castità coniugale.

II^a II^a q. 152 a. 4, arg. 2

La lode delle persone virtuose dipende dalla loro virtù. Se quindi la verginità fosse superiore alla continenza coniugale, qualsiasi vergine sarebbe più da lodarsi di qualsiasi donna sposata. Ma ciò è falso. Quindi la verginità non è superiore al matrimonio.

II^a II^a q. 152 a. 4, arg. 3

Il bene comune è superiore al bene privato, come insegna il **Filosofo**. Ora, il matrimonio è ordinato al bene comune; dice infatti S. Agostino: «Quello che è il cibo per la vita dell'individuo, lo è l'unione matrimoniale per la vita del genere umano». Ma la verginità è ordinata a un bene particolare, cioè a evitare «le tribolazioni nella carne» a cui sono soggetti gli sposati, come dice S. Paolo, **1Corinti 7,28**. Quindi la verginità non è superiore alla castità coniugale.

II^a II^a q. 152 a. 4. SED CONTRA:

S. **Agostino** insegna: «Possiamo stabilire con sicure ragioni, e con i testi della Scrittura, che il matrimonio da una parte non è un peccato, ma dall'altra non raggiunge la bontà né della continenza verginale, né di quella vedovile»..

II^a II^a q. 152 a. 4. RESPONDEO:

Come risulta dagli scritti di S. Girolamo, fu questo l'errore di **Gioviniano**, il quale riteneva che la verginità non fosse da preferirsi al matrimonio. Il quale errore viene distrutto prima di ogni altra cosa dall'**esempio di Cristo**, il quale scelse una **madre Vergine** e conservò egli stesso la verginità; inoltre dall'insegnamento di S. Paolo, **1Corinti 7 25 ss.**, che consigliò la **verginità come un bene migliore**; infine anche dalla stessa ragione. Sia perché il bene divino è superiore al bene umano. Sia perché il bene dell'anima va preferito a quello del corpo. Sia perché i beni della vita contemplativa sono preferibili ai beni della vita attiva. Ora, la verginità è ordinata ai beni dell'anima secondo la vita contemplativa, che consiste nel «preoccuparsi delle cose di Dio». Invece il matrimonio è ordinato al bene del corpo, cioè alla moltiplicazione corporale del genere umano; e appartiene alla vita attiva, poiché l'uomo e la donna che vivono nel matrimonio sono costretti a «preoccuparsi delle cose del mondo», come dice l'Apostolo, **1Cor 7,33 ss.** Perciò non vi è alcun dubbio che la verginità va preferita alla continenza coniugale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 152 a. 4, ad arg. 1

Il merito non si misura soltanto in base all'atto compiuto, ma anche in base alle disposizioni di chi lo compie. Ora, Abramo aveva l'animo disposto a osservare la verginità, se ai suoi tempi ciò fosse stato doveroso. E così il merito della sua continenza coniugale poté uguagliare il merito della continenza verginale di S. Giovanni rispetto al premio sostanziale, non però rispetto al premio accidentale. Per cui **S. Agostino dice che** «il celibato di Giovanni e il matrimonio di Abramo militarono entrambi per Cristo, secondo l'opportunità dei tempi: Giovanni però ebbe la continenza effettiva, mentre Abramo la ebbe solo come disposizione interiore».

II^a II^a q. 152 a. 4, ad arg. 2

Sebbene la verginità sia migliore della continenza coniugale, tuttavia **uno sposato può essere migliore di un vergine, e ciò per due motivi:**

- **Primo**, dal lato stesso della castità: se cioè lo sposato sarebbe più disposto a conservare la verginità, se fosse necessario, di quanto lo sia colui che è vergine effettivamente. Per cui S. Agostino suggerisce a chi è vergine queste parole: «Io non sono migliore di Abramo; però la castità dei celibi è superiore alla castità degli sposati». E porta la ragione: «Ciò che ora io compio, egli l'avrebbe compiuto meglio, se fosse stato necessario; e ciò che hanno compiuto i Patriarchi io non lo farei così bene, anche se dovessi farlo adesso».

- **Secondo**, perché chi non è vergine può avere altre virtù più eccellenti. Da cui le altre parole di **S. Agostino**: «Una vergine, anche se è preoccupata interamente delle cose del Signore, come può escludere di non essere preparata al martirio per un difetto occulto, mentre la donna sposata a cui essa si preferiva è già pronta a bere il calice della passione del Signore?».

II^a II^a q. 152 a. 4, ad arg. 3

Il bene comune è superiore al bene privato se è del medesimo genere; ma talora il bene privato è di natura superiore. Ed è così che la verginità consacrata a Dio è superiore alla fecondità della carne. Per cui S. Agostino afferma «non potersi credere che la fecondità della carne, anche di quelle donne che nel tempo presente altro non cercano nel matrimonio se non una prole da consacrare a Dio, possa compensare la verginità perduta».

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la verginità sia la più grande di tutte le virtù. Infatti:

II^a II^a q. 152 a. 5, arg. 1

S. Cipriano ha scritto: «Ora ci rivolgiamo alle vergini, di cui tanta maggiore cura dobbiamo avere quanto più grande ne è la gloria. Questo è il fiore della pianta della

Chiesa, il decoro e l'ornamento della grazia spirituale, la parte più eletta del gregge di Cristo».

II^a II^a q. 152 a. 5, arg. 2

Un premio maggiore è dovuto a una virtù più grande. Ma alla verginità, secondo la **Glossa**, è dovuto il premio più cospicuo, cioè il cento per uno di cui parla il Vangelo, **Matteo 13,23**. Quindi la verginità è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 152 a. 5, arg. 3

Una virtù è tanto più grande quanto più con essa ci si conforma a Cristo. Ora, uno si rende massimamente conforme a Cristo mediante la verginità: poiché si legge, **Apocalisse 14, 3 s.**, che i vergini «seguono l'Agnello dovunque vada», e «cantano un cantico nuovo che nessun altro può cantare». Perciò la verginità è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 152 a. 5. SED CONTRA:

Scriva **S. Agostino**: «Per quanto io sappia, nessuno ha mai osato preferire la verginità alla vita monastica». E ancora: «L'autorità della Chiesa dà questa chiara testimonianza, mostrando ai fedeli in quale punto dei sacri misteri dell'altare vanno recitati i nomi dei martiri, e in quale i nomi delle vergini defunte». Dalle quali parole si può desumere che il martirio e lo stato religioso sono da preferirsi alla verginità..

II^a II^a q. 152 a. 5. RESPONDEO:

Una cosa può essere considerata la più grande in due modi:

- **Primo, in un genere determinato**. E in questo senso, ossia nell'ambito della castità, la verginità è la virtù più sublime: poiché è superiore alla castità vedovile e coniugale. E dato che alla castità si attribuisce per antonomasia la bellezza, è chiaro che alla verginità va attribuita la bellezza più splendida. Da cui le parole di **S. Ambrogio**: «Quale bellezza può essere ritenuta più grande di quella di una vergine, che è amata dal Re, è approvata dal Giudice, è dedicata al Signore, è consacrata a Dio?».

- **Secondo**, una cosa può essere detta la più grande **in maniera assoluta**. E in questo senso la verginità non è la più grande delle virtù. Il fine infatti è sempre superiore ai mezzi ad esso ordinati: e tra i mezzi sono migliori quelli più direttamente ordinati al fine. Ora, **il fine** che rende lodevole la verginità è l'attendere alle cose di Dio, come sopra **[aa. 2, 3]** si è notato. Per cui le virtù teologali, e la stessa virtù della religione, i cui atti riguardano direttamente le cose di Dio, sono da preferirsi alla verginità. - Analogamente anche quanto all'aderire a Dio agiscono con più ardore **i martiri**, che a tale scopo **rinunziano alla vita** - come pure quelli che vivono in **monastero**, i quali **rinunziano per questo alla propria volontà e a quanto potrebbero avere** -, che non le vergini, che in vista di ciò hanno rinunciato ai piaceri venerei. Perciò puramente e semplicemente la verginità non è la più grande delle virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 152 a. 5, ad arg. 1

Le vergini sono «la parte più eletta del gregge di Cristo», e «la loro gloria è la più grande», **in confronto alle vedove e alle donne sposate.**

II^a II^a q. 152 a. 5, ad arg. 2

S. Girolamo attribuisce il centuplo alla verginità per la sua eccellenza rispetto alla vedovanza, a cui viene attribuito il sessanta, e al matrimonio, a cui viene attribuito il trenta per uno. Invece S. Agostino afferma che «il centuplo si ha nel martirio, il sessanta nella verginità e il trenta per uno nello stato matrimoniale». Per cui **da quel testo non segue che la verginità sia la più grande delle virtù in senso assoluto, ma solo in rapporto alle altre specie della castità.**

II^a II^a q. 152 a. 5, ad arg. 3

I vergini «**seguono l'Agnello** dovunque vada» poiché imitano Cristo non solo con l'integrità dello spirito, ma anche con l'integrità della carne, come dice S. Agostino: perciò essi seguono l'Agnello in più cose. **Però non è detto che lo seguano più da vicino: poiché altre virtù fanno aderire più intimamente a Dio con un'imitazione spirituale.** - «Il cantico nuovo» poi che i soli vergini possono cantare è la gioia che essi hanno per aver conservato l'integrità della carne.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> La lussuria

Questione 153

Rimane ora da considerare il **vizio della lussuria, che si contrappone alla castità**: primo, **in generale**; secondo, nelle sue specie.

Sul primo punto esamineremo cinque argomenti:

1. Quale sia l'oggetto della lussuria;
2. Se ogni accoppiamento sia illecito;
3. Se la lussuria sia peccato mortale;
4. Se sia un vizio capitale;
5. Le figlie di questo vizio.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **materia della lussuria** non siano soltanto i **desideri e i piaceri venerei**.
Infatti:

II^a II^a q. 153 a. 1, arg. 1

S. Agostino scrive che «**la lussuria deriva il suo nome dalla sazietà e dall'abbondanza**». Ma la sazietà si riferisce ai **cibi** e alle **bevande**, e l'abbondanza alle **ricchezze**. Quindi la lussuria propriamente non ha per oggetto i desideri e i piaceri venerei.

II^a II^a q. 153 a. 1, arg. 2

Nei **Proverbi 20,1**, si legge: «Lussuriosa cosa è il vino». Ma il vino rientra nei piaceri della gola. Perciò la lussuria ha per oggetto soprattutto questi piaceri.

II^a II^a q. 153 a. 1, arg. 3

Si dice che la lussuria è «la brama del piacere libidinoso». Ora, il piacere libidinoso non si ha soltanto nelle realtà veneree, ma anche in molte altre cose. Quindi la lussuria non ha per oggetto solo i desideri e i piaceri venerei.

II^a II^a q. 153 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino applica ai lussuriosi le parole di S. Paolo, **Galati 6,8**: «Chi semina nella sua carne, dalla carne raccoglierà corruzione». Ma si semina nella carne con i piaceri venerei. È dunque ad essi che si riferisce la lussuria.

II^a II^a q. 153 a. 1. RESPONDEO:

Come insegna **S. Isidoro**, «lussurioso» equivale a «dissolto nei piaceri». Ora, i piaceri che più **snervano** l'animo di un uomo sono quelli venerei. Quindi la lussuria si riferisce soprattutto ai piaceri venerei.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 153 a. 1, ad arg. 1

Come la temperanza, pur riguardando in maniera primaria e principale i piaceri del tatto, secondariamente e per analogia si estende anche ad altre materie, così anche la lussuria riguarda principalmente i piaceri venerei, che più di tutti dissolvono l'anima dell'uomo, ma secondariamente **abbraccia ogni altra cosa che può considerarsi un eccesso**. Per cui la **Glossa** afferma che «qualsiasi superfluità» è lussuria.

II^a II^a q. 153 a. 1, ad arg. 2

Si dice che il vino è una cosa lussuriosa o nel senso che in qualsiasi materia l'eccesso può riferirsi alla lussuria, o perché l'uso eccessivo del vino è un incentivo al piacere venereo.

II^a II^a q. 153 a. 1, ad arg. 3

Sebbene anche in altre materie si parli di piacere libidinoso, tuttavia questa qualifica riguarda soprattutto i piaceri venerei; per i quali inoltre si parla di libidine in modo speciale, come nota S. Agostino.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non ci possa essere un atto venereo senza peccato. Infatti:

II^a II^a q. 153 a. 2, arg. 1

Nulla può essere di ostacolo alla virtù all'infuori del peccato. Ma ogni atto venereo ostacola sommamente la virtù, stando alle parole di **S. Agostino**: «Non c'è nulla, io penso, che possa far cadere un'anima virile dalla sua roccaforte più delle lusinghe di una donna e dei contatti coniugali». Quindi nessun atto venereo può essere senza peccato.

II^a II^a q. 153 a. 2, arg. 2

Dovunque si riscontra qualcosa di eccessivo per cui si abbandona il bene di ordine razionale, là c'è un peccato: poiché la virtù viene corrotta «dall'eccesso e dal difetto», come dice Aristotele. Ma in qualsiasi atto venereo c'è un eccesso di piacere, il quale assorbe la ragione al punto che, stando al **Filosofo**, «è impossibile in esso intendere qualcosa»; e S. Girolamo afferma che in tale atto lo spirito di profezia si allontana dal cuore dei profeti. Perciò nessun atto venereo può essere senza peccato.

II^a II^a q. 153 a. 2, arg. 3

La causa è superiore all'effetto. Ma il peccato originale, come insegna S. Agostino, è trasmesso ai bambini attraverso la concupiscenza, senza della quale non ci può essere un atto venereo. Quindi non ci può essere un atto venereo senza peccato.

II^a II^a q. 153 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: «È sufficiente rispondere agli eretici, se però sono capaci di comprendere, che non è peccato ciò che non viene commesso né contro la natura, né contro le usanze, né contro le leggi». E parla dell'atto venereo di cui fecero uso appunto gli antichi patriarchi in molti matrimoni. Perciò non tutti gli atti venerei sono peccato.

II^a II^a q. 153 a. 2. RESPONDEO:

Tra gli atti umani è peccaminoso ciò che è contro l'ordine della ragione. Ora, l'ordine della ragione esige che tutto sia bene ordinato al proprio fine. Quindi non c'è peccato se l'uomo si serve di determinate cose per il loro fine, nella misura e nell'ordine conveniente, purché il fine sia qualcosa di veramente buono. Ma come è un vero bene la conservazione della vita fisica di un individuo, così è un bene superiore la conservazione della specie umana. E come alla conservazione dell'individuo è ordinato l'uso dei cibi, così alla conservazione di tutto il genere umano è ordinato l'uso della sessualità, secondo le parole di **S. Agostino**: «Ciò che il cibo fa per la conservazione dell'individuo, l'unione matrimoniale lo fa per la conservazione della specie». Come quindi l'uso dei cibi può essere senza peccato se avviene nella misura richiesta per la salute del corpo, così anche l'uso della sessualità può essere senza peccato se avviene nel debito modo, come è richiesto dal fine della generazione umana.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 153 a. 2, ad arg. 1

Una cosa può essere di ostacolo alla virtù in due modi. Primo, perché è incompatibile con la virtù comune: e in questo senso la virtù non è ostacolata che dal peccato. Secondo, perché è incompatibile con la virtù perfetta: e in questo senso la virtù può essere ostacolata da cose che non sono un peccato, ma un bene minore. E in questo senso l'accostarsi alla moglie fa cadere

l'anima non dalla virtù, ma «dalla roccaforte», cioè dalla perfezione della virtù. Per cui S. **Agostino** scrive: «Come era un bene ciò che faceva Marta occupata a servire dei santi, e tuttavia era una cosa migliore ascoltare come Maria la parola di Dio, così noi lodiamo il bene di Susanna nella castità coniugale, ma anteponiamo ad esso il bene della vedova Anna, e ancora di più quello della vergine Maria».

II^a II^a q. 153 a. 2, ad arg. 2

Il giusto mezzo della virtù, come sopra [q. 152, a. 2, ad 2; I-II, q. 64, a. 2] si è detto, non va misurato in base alla quantità, ma in base a quanto conviene alla retta ragione. Per cui la sovrabbondanza del piacere che si trova nell'atto sessuale ordinato secondo la ragione non esclude il giusto mezzo della virtù. - Inoltre alla virtù non interessa quanto grande sia il piacere dei sensi esterni, il che dipende dalle disposizioni fisiche, ma in quale misura l'appetito interno sia preso da tale piacere. - E neppure il fatto che la ragione non sia libera di considerare le realtà spirituali in concomitanza con un dato piacere dimostra che quell'atto è contrario alla virtù. Infatti non è contro la virtù interrompere ragionevolmente le funzioni della ragione per un certo tempo: altrimenti sarebbe contro la virtù [anche] abbandonarsi al sonno. Tuttavia il fatto che la concupiscenza e il piacere venereo non sottostanno al comando e al governo della ragione deriva come castigo dal primo peccato: in quanto cioè la ragione ribelle a Dio meritò la ribellione della propria carne, come spiega S. Agostino.

II^a II^a q. 153 a. 2, ad arg. 3

Come scrive sempre S. Agostino, «la prole nasce infetta dal peccato originale attraverso la concupiscenza della carne, figlia del peccato, che però ai rigenerati non è imputata a peccato». Non ne segue quindi che quell'atto sia un peccato, ma che in esso vi è qualcosa di derivante come un castigo dal primo peccato.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la lussuria relativa agli atti venerei non possa essere un peccato. Infatti:

II^a II^a q. 153 a. 3, arg. 1

Nell'atto venereo si ha l'emissione del seme, che come insegna Aristotele è «il superfluo dell'alimento». Ma nell'emissione delle altre superfluità non si riscontra alcun peccato. Quindi non ci può essere peccato neppure negli atti venerei.

II^a II^a q. 153 a. 3, arg. 2

Ognuno può lecitamente fare uso come a lui piace di ciò che è suo. Ma nell'atto venereo l'uomo si limita a fare uso di ciò che è suo: eccetto il caso dell'**adulterio**, o del **rapimento**. Perciò nell'uso dei piaceri venerei non ci può essere peccato. Quindi la lussuria non è un peccato.

II^a II^a q. 153 a. 3, arg. 3

Ogni peccato ha un vizio contrario. Ma pare che la lussuria non abbia un vizio contrario. Quindi la lussuria non è un peccato.

II^a II^a q. 153 a. 3. SED CONTRA:

1. La causa è superiore all'effetto. Ora il vino, secondo S. Paolo, **Efesini 5,18**, viene proibito a causa della lussuria: «**Non ubriacatevi di vino, che porta alla lussuria**». Quindi la lussuria è proibita.

2. **Altrove, Galati 5,19**, l'Apostolo enumera la lussuria tra le opere della carne.

II^a II^a q. 153 a. 3. RESPONDEO:

Quanto più una cosa è necessaria, tanto più si richiede che in essa si rispetti l'ordine della ragione. Per cui è anche di conseguenza più viziosa la trasgressione di tale ordine. Ora l'uso della sessualità, come si è già notato **[a.2]**, è estremamente necessario al bene comune, ossia alla conservazione del genere umano. Perciò in esso si deve seguire col massimo rigore l'ordine della ragione. Sarà quindi peccato compiere in questa materia qualcosa di contrario all'ordine della ragione. Ma **trasgredire la norma e la misura della ragione nelle realtà veneree è proprio della lussuria.** Quindi senza alcun dubbio la lussuria è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 153 a. 3, ad arg. 1

Il Filosofo precisa in quel punto che «il seme è il superfluo di cui si ha bisogno»: è infatti superfluo perché sopravanza alle funzioni della facoltà nutritiva, ma se ne ha bisogno per la facoltà generativa. Invece delle altre superfluità del corpo umano non vi è alcun bisogno. Non importa quindi il modo della loro emissione, salva la decenza del vivere umano. Diverso è invece il caso dell'emissione del seme, che deve avvenire nel modo richiesto dal fine per cui se ne ha bisogno.

II^a II^a q. 153 a. 3, ad arg. 2

Così si esprime l'Apostolo, **Corinti 6, 20**, contro la lussuria: «**Siete stati comprati a caro prezzo. Glorificate dunque Dio nel vostro corpo**». Per il fatto dunque che uno abusa del proprio corpo con la lussuria fa ingiuria al Signore, che è il padrone principale dei nostri corpi. Da cui le parole di **S. Agostino**: «**Il Signore, che governa i suoi servi per la loro e non per la sua utilità, ha dato questo comando affinché per gli illeciti piaceri non crolli il suo tempio, che tu hai cominciato a essere**».

II^a II^a q. 153 a. 3, ad arg. 3

L'opposto della lussuria non viene ricordato di frequente, dato che gli uomini sono piuttosto portati ai piaceri. Tuttavia il vizio opposto è incluso nell'**insensibilità**. Ed esso si verifica in colui che **detesta tanto la donna** da non rendere neppure il debito coniugale.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **lussuria** non sia un **vizio capitale**. Infatti:

II^a II^a q. 153 a. 4, arg. 1

La lussuria è identificata dalla Glossa con «l'immondezza». Ma l'immondezza, secondo S. Gregorio, è una figlia della gola. Quindi la lussuria non è un vizio capitale.

II^a II^a q. 153 a. 4, arg. 2

Scrivi **S. Isidoro** che «**come dalla superbia si giunge alla prostituzione della lussuria, così dall'umiltà è salvaguardata la castità**». Ora, nascere da un altro vizio è contro la nozione di **vizio capitale**. Quindi la lussuria non è un vizio capitale.

II^a II^a q. 153 a. 4, arg. 3

La lussuria nasce dalla disperazione, stando a quelle parole di S. Paolo, **Efesini 4,19**: «**Essi, perduta ogni speranza, si sono dati alla dissolutezza**». Ma la disperazione non è un vizio capitale, anzi, è posta tra le figlie dell'accidia, come si è visto sopra **[q. 35, a. 4, ad 2]**. Molto meno, dunque, sarà un vizio capitale la lussuria.

II^a II^a q. 153 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio mette la lussuria tra i vizi capitali.

II^a II^a q. 153 a. 4. RESPONDEO:

Come si è spiegato in precedenza **[q. 148, a. 5; I-II, q. 84, aa. 3, 4]**, è capitale quel vizio che ha un fine **molto appetibile**, così da spingere l'uomo col desiderio di esso a commettere vari peccati, i quali sono detti nascere tutti da quel vizio come da un vizio principale. Ora, **il fine della lussuria è il piacere venereo, che è il più grande dei piaceri**. Per cui tale piacere è sommamente appetibile per la sensibilità, sia per l'intensità del piacere, sia per la connaturalità di questa concupiscenza. È quindi evidente che la lussuria è un vizio capitale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 153 a. 4, ad arg. 1

Secondo alcuni l'immondezza posta tra le figlie della gola è una certa immondezza corporale, come sopra **[q. 148, a. 6]** si è visto. E allora l'argomento non è a proposito. Se invece ci si riferisce all'immondezza della lussuria, allora si risponde che essa è causata dalla gola solo materialmente, cioè in quanto la gola prepara la materia corporea della lussuria, ma non sotto l'aspetto della causa finale, che è l'aspetto principalissimo secondo il quale va riscontrata l'origine di altri vizi da un vizio capitale.

II^a II^a q. 153 a. 4, ad arg. 2

Come si è detto sopra [q. 122, a. 4, ad 1] parlando della vanagloria, la superbia è considerata la madre di tutti i peccati: per cui **gli stessi vizi capitali nascono dalla superbia**.

II^a II^a q. 153 a. 4, ad arg. 3

Alcuni si astengono dai piaceri della lussuria specialmente per la speranza della gloria futura, che è eliminata dalla **disperazione**. Perciò quest'ultima provoca la lussuria **togliendo l'ostacolo**, cioè quale **removens prohibens**, non già quale causa diretta, come è richiesto invece per i vizi capitali.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non sia esatto affermare che le figlie della lussuria sono «l'**acceccamento, l'inconsiderazione, la precipitazione, l'amore di sé, l'odio di Dio, l'attaccamento alla vita presente, l'orrore o la disperazione del futuro**». Infatti:

II^a II^a q. 153 a. 5, arg. 1

L'acceccamento, l'inconsiderazione e la precipitazione rientrano nell'imprudenza, che si riscontra in ogni peccato, come anche la prudenza si ritrova in ogni virtù. Perciò esse non possono venir considerate figlie speciali della lussuria.

II^a II^a q. 153 a. 5, arg. 2

La costanza è tra le parti potenziali della fortezza, come sopra [q. 128, a. 1, ad 6] si è visto. Ma la lussuria non si contrappone alla fortezza, bensì alla temperanza. Quindi l'incostanza non è figlia della lussuria.

II^a II^a q. 153 a. 5, arg. 3

«L'amore di sé fino al disprezzo di Dio è la causa di tutti i peccati», come dimostra S. Agostino. Quindi non va posto tra le figlie della lussuria.

II^a II^a q. 153 a. 5, arg. 4

S. Isidoro ne enumera quattro soltanto, e cioè: «il turpiloquio, la scurrilità, la buffoneria e le parole stolte». Perciò l'enumerazione precedente è eccessiva.

II^a II^a q. 153 a. 5. SED CONTRA:

Questo è l'insegnamento di **S. Gregorio**

II^a II^a q. 153 a. 5. RESPONDEO:

Quando le potenze inferiori sono fortemente impressionate dai loro oggetti, ne segue che le facoltà superiori vengono impediti e turbate nei loro atti. Ora, è **specialmente nei peccati di lussuria, per l'intensità del piacere**, che l'appetito inferiore, cioè il concupiscibile, si volge con violenza verso il proprio oggetto, cioè verso il bene dilettevole. **Ne segue quindi che le**

potenze superiori, cioè la ragione e la volontà, vengono turbate in modo gravissimo dalla lussuria.

- Ora, gli atti della ragione in campo pratico sono quattro:

+ **Primo**, la semplice intellesione, che intuisce il fine come un bene. E questo atto viene compromesso dalla lussuria, secondo le parole di **Daniele 13,56**: «La bellezza ti ha sedotto, la passione ti ha perversito il cuore». E abbiamo così l'acceccamento della mente.

+ **Il secondo atto è la deliberazione sui mezzi da usare per raggiungere il fine**. E anche questo viene impedito dalla concupiscenza della lussuria: per cui **Terenzio** poteva dire dell'amore libidinoso: «È una cosa che in sé non ha né deliberazione né misura, e tu non puoi governarlo con la riflessione». E così abbiamo la precipitazione, che implica mancanza di deliberazione, come sopra [q. 53, a. 3] si è detto.

+ **Il terzo atto è il giudizio sulle azioni da compiere**. E anche questo viene impedito dalla lussuria; si legge infatti in **Daniele 13,9** a proposito dei [due] vecchi lussuriosi: «Persero il lume della ragione, così da non ricordarsi del giusto giudizio». E quanto a ciò viene posta l'inconsiderazione.

+ **Il quarto atto è il comando esecutivo della ragione**. E anche questo viene impedito dalla lussuria: poiché dall'impeto della concupiscenza l'uomo viene impedito dall' eseguire ciò che si era proposto di fare. Per cui **Terenzio** così parla di un innamorato che diceva di volersi separare dalla sua amante: «Tutte queste parole saranno sopraffatte dalla prima lacrimuccia bugiarda».

- **Dalla parte poi della volontà** conseguono due atti disordinati.

+ **Il primo** riguarda il **desiderio del fine**, per cui si ha l'amore di sé, a motivo cioè del piacere che il lussurioso brama disordinatamente, e per opposizione l'odio di Dio, in quanto cioè Dio proibisce la concupiscenza dei piaceri.

+ **Il secondo** riguarda invece il **desiderio dei mezzi**, per cui si ha l'attaccamento alla vita presente, nella quale il lussurioso vuole godersi il piacere, mentre all'opposto si ha la disperazione della vita futura, poiché chi è troppo preso dai piaceri carnali non si cura di raggiungere i beni spirituali, di cui sente fastidio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 153 a. 5, ad arg. 1

Come dice il Filosofo, è l'intemperanza che soprattutto distrugge la prudenza. Perciò i vizi contrari alla prudenza nascono specialmente dalla lussuria, che è la specie principale dell'intemperanza.

II^a II^a q. 153 a. 5, ad arg. 2

La costanza nelle imprese ardue e temibili è una parte [potenziale] della fortezza. Ma l'avere costanza nell'astenersi dai piaceri appartiene alla continenza, che è una parte della temperanza,

come sopra [q. 143] si è visto. E così l'incostanza, che è il suo contrario, è posta tra le figlie della lussuria. Tuttavia anche il primo tipo di incostanza deriva dalla lussuria: poiché questa rammollisce il cuore dell'uomo e lo rende effeminato, come si legge in Osea 4,11: «La fornicazione, il vino e il mosto tolgono il cuore». E Vegezio scrive che «teme meno la morte chi in vita ha meno conosciuto i piaceri». Del resto, come si è già detto più volte [cf. q. 118, a. 8, ad 1], non è necessario che le figlie di un vizio capitale riguardino la stessa materia.

II^a II^a q. 153 a. 5, ad arg. 3

L'amore di sé, rispetto a qualsiasi bene che uno desidera, è la causa universale di tutti i peccati. Ma esso viene posto tra le figlie della lussuria per il fatto che uno brama per se stesso in modo particolare i piaceri della carne.

II^a II^a q. 153 a. 5, ad arg. 4

L'enumerazione di S. Isidoro elenca solo gli atti esterni disordinati, riguardanti specialmente le parole. Ora, nel parlare ci possono essere quattro tipi di disordine. Primo, rispetto alla materia di cui si parla: e così abbiamo il turpiloquio. Poiché infatti «la bocca parla dalla pienezza del cuore», come dice il Vangelo, Matteo 12, 34, ne viene che i lussuriosi, avendo il cuore pieno di turpi desideri, facilmente escono in parole turpi. - Secondo, rispetto alla causa. Poiché infatti la lussuria causa inconsiderazione e precipitazione, è chiaro che fa prorompere in parole leggere e inconsiderate, che si dicono appunto scurrili. - Terzo, rispetto al fine. Poiché il lussurioso, cercando il piacere, ordina ad esso anche le sue parole: e così esce in parole allusive, cioè in buffonerie. - Quarto, rispetto al senso delle parole, che la lussuria perverte per l'accecamiento che produce. E così il lussurioso esce fuori con parole stolte: poiché con le sue parole mostra di preferire i piaceri che brama a qualsiasi altra cosa.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> Le specie della lussuria

Questione 154

Veniamo finalmente a esaminare **le varie specie della lussuria**.
Sull'argomento svolgeremo dodici articoli:

1. La divisione della lussuria nelle sue specie;
2. Se la semplice fornicazione sia peccato mortale;
3. Se sia il più grave dei peccati;
4. Se nei toccamenti, baci e altri mancamenti del genere possa esserci peccato mortale;
5. Se la polluzione notturna sia peccato;
6. Lo stupro;
7. Il ratto;
8. L'adulterio;
9. L'incesto;
10. Il sacrilegio;
11. Il peccato contro natura;
12. Ordine di gravità tra le suddette specie di peccati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non sia giusto dividere la lussuria in queste sei specie: **fornicazione semplice, adulterio, incesto, stupro, ratto e peccato contro natura**. Infatti:

II^a II^a q. 154 a. 1, arg. 1

La diversità di materia non dà una diversità di specie. Ora, la suddetta divisione è desunta dalla diversità della materia, cioè dal fatto di peccare con una sposata, o con una vergine, o con

donne di altra condizione. Quindi Pare che in base a ciò non si possano dare diverse specie di lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 1, arg. 2

Le specie di un peccato non Pare che possano differenziarsi per cose che appartengono ad altri peccati. Ma l'adulterio si distingue dalla semplice fornicazione solo per il fatto che uno si accosta alla moglie altrui, commettendo un'ingiustizia. Quindi l'adulterio non va posto tra le specie della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 1, arg. 3

Come capita che uno abusi di una donna che è unita a un altro nel matrimonio, così può capitare che uno abusi di una donna unita a Dio per voto. Quindi tra le specie della lussuria, come c'è l'adulterio, così ci deve essere anche il sacrilegio.

II^a II^a q. 154 a. 1, arg. 4

Chi è unito in matrimonio non pecca soltanto unendosi con un'altra donna, ma anche usando disordinatamente della propria moglie. E questo peccato rientra in quelli di lussuria. Quindi doveva essere elencato tra le sue specie.

II^a II^a q. 154 a. 1, arg. 5

Così scrive l'Apostolo, **2Corinti 12,21**: «Temo infatti che, alla mia venuta, il mio Dio mi umili davanti a voi, e io abbia a piangere su molti che hanno peccato in passato e non si sono convertiti dalle impurità, dalla fornicazione e dalle impudicizie che hanno commesso». Quindi, come la fornicazione, così anche l'«impurità» e l'«impudicizia» dovevano essere elencate tra le specie della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 1, arg. 6

Ciò che va diviso non può essere uno dei termini della divisione. Invece la lussuria è posta tra le specie suddette, come risulta da quelle parole di S. Paolo, **Galati 5,19**: «Le opere della carne sono ben note: fornicazione, impurità, libertinaggio, lussuria». Quindi non è giusto mettere la fornicazione tra le specie della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 1. SED CONTRA:

La predetta divisione si riscontra nel **Decreto di Graziano**.

II^a II^a q. 154 a. 1. RESPONDEO:

Il peccato di lussuria consiste nell'uso irragionevole del piacere venereo, come si è detto **[q. 153, a. 3]**. E questo disordine può avvenire in due modi: primo, **per la materia in cui uno cerca il piacere**; secondo, per l'inosservanza delle altre debite circostanze. Ma poiché la circostanza come tale non dà la specie all'atto morale, che invece deriva dall'oggetto, ossia dalla materia dell'atto, così era necessario determinare le specie della lussuria in rapporto alla materia, ossia all'oggetto. **Ora, tale materia può ripugnare alla retta ragione in due modi.**

- **Primo**, perché è incompatibile col fine dell'atto venereo.

+ **E così in quanto viene impedita la generazione della prole si ha il peccato contro natura**, che si commette in ogni atto venereo da cui non può seguire la generazione.

+ In quanto invece ne **risulta impedita l'educazione e la buona formazione della prole** si ha la **semplice fornicazione**, che avviene tra due persone libere.

- **Secondo**, la materia in cui si esercita l'atto venereo può ripugnare alla retta ragione **in rapporto ad altre persone**. E ciò per due motivi.

+ **Primo, in rapporto alla donna di cui si abusa** senza rispettarne l'onore. E allora si ha l'**incesto**, il quale consiste nell'abuso di donne unite da vincoli di consanguineità o di affinità.

+ **Secondo, in rapporto alla persona sotto il cui potere la donna si trova**. Poiché se è sotto il potere del **marito**, si ha l'**adulterio**; se è invece sotto il potere del padre si ha lo **stupro** quando non si usa violenza e il **ratto** quando la si usa. E tutte queste specie vengono desunte più dalla parte della donna che da quella dell'uomo. Poiché nell'atto venereo la donna funge da elemento passivo e materiale, l'uomo invece da causa agente. Ora le specie ricordate, come si diceva, sono determinate secondo le differenze della materia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 154 a. 1, ad arg. 1

Le suddette differenze di materia implicano una diversità formale di oggetti, in base ai diversi tipi di ripugnanza alla retta ragione, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

II^a II^a q. 154 a. 1, ad arg. 2

Nulla impedisce che nel medesimo atto si assommino i disordini di più vizi, come sopra [I-II, q. 18, a. 7] si è detto. E così l'adulterio rientra nella lussuria e nell'ingiustizia. - Né si può dire che il disordine dell'ingiustizia sia del tutto accidentale rispetto alla lussuria. Infatti la lussuria si rivela più grave per il fatto che uno si fa trascinare dalla concupiscenza fino a commettere un'ingiustizia.

II^a II^a q. 154 a. 1, ad arg. 3

La donna che fa voto di castità contrae un certo matrimonio spirituale con Dio. Perciò il sacrilegio che si compie violando questa donna è un certo adulterio spirituale. E così gli altri tipi di sacrilegio in questo campo si riducono alle altre specie della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 1, ad arg. 4

Il peccato degli sposati con le loro mogli non avviene perché la materia è indebita, ma per altre circostanze. Ora queste, come si è visto [nel corpo], non determinano la specie dell'atto morale.

II^a II^a q. 154 a. 1, ad arg. 5

Come dice la Glossa, in quel testo «impurità» sta per «lussuria contro natura». «L'impudicizia» invece è quella «che si compie con donne non sposate»: per cui pare che si riduca allo stupro. Ma si può anche pensare che l'«impudicizia» riguardi certi atti che accompagnano l'atto venereo, come i baci, i toccamenti e altre cose del genere.

II^a II^a q. 154 a. 1, ad arg. 6

Come spiega la Glossa, in quel testo la lussuria indica «qualsiasi specie di eccesso».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **semplice fornicazione** non sia peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 154 a. 2, arg. 1

Le cose elencate nella medesima enumerazione sono da considerarsi alla pari. Ora, la fornicazione venne enumerata assieme a pratiche che non sono peccati mortali; si legge infatti [At 15, 29]: «Astenetevi dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalla fornicazione»; cose queste di cui l'uso non costituisce un peccato mortale, stando alle parole di S. Paolo [1 Tm 4, 4]: «Nulla è da scartarsi, quando lo si prende con rendimento di grazie». Perciò la fornicazione non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 154 a. 2, arg. 2

Nessun peccato mortale può essere comandato da Dio. Ma a **Osea 1, 2**, il Signore comandò: «**Va, prenditi in moglie una prostituta e abbi figli di fornicazione**». Quindi la fornicazione non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 154 a. 2, arg. 3

Nella Scrittura non è mai riferito un peccato mortale senza che venga biasimato. Invece la semplice fornicazione degli antichi Patriarchi viene riferita nella Scrittura senza rimproveri: come si legge di Abramo, Genesi 16,4, che si accostò alla sua schiava Agar; di Giacobbe, Genesi 30, 5. 9, che si unì con le schiave delle sue mogli Balam e Zelfa; e ancora di Giuda [38, 15 ss.] che si unì con Tamar, da lui creduta una meretrice. Quindi la fornicazione semplice non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 154 a. 2, arg. 4

Tutti i peccati mortali vanno contro la carità. Ma la fornicazione semplice non è contro la carità: né quanto all'amore di Dio, non essendo essa un peccato diretto contro Dio, né quanto all'amore del prossimo, poiché con essa non si fa torto a nessuno. Quindi la fornicazione semplice non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 154 a. 2, arg. 5

Ogni peccato mortale conduce alla perdizione eterna. Non così invece la fornicazione semplice: poiché spiegando quel passo di S. Paolo, **1Timoteo 4,8**: «La pietà è utile a tutto», **S. Ambrogio** afferma: «Tutto l'insegnamento di Cristo si riduce alla misericordia e alla pietà. Chi è fedele in questo, anche se soccombe alle attrattive della carne, senza dubbio sarà punito, ma non perirà». Quindi la fornicazione semplice non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 154 a. 2, arg. 6

S. Agostino ha scritto che «l'unione sessuale è per la vita del genere umano ciò che è il cibo per la vita del corpo». Ma non ogni disordine nel mangiare è un peccato mortale. Perciò neppure ogni unione sessuale disordinata. E ciò vale soprattutto per la fornicazione semplice, che è la meno grave delle specie elencate.

II^a II^a q. 154 a. 2. SED CONTRA:

1. In **Tobia 4,13**, si legge: «Tieniti lontano da ogni fornicazione, e non ti permettere mai di commettere un crimine con una che non sia tua moglie». Ora, il termine crimine implica un peccato mortale. Quindi la fornicazione e ogni unione sessuale fuori del matrimonio è un peccato mortale.

2. Solo il peccato mortale esclude dal regno dei cieli. Ma tale è l'effetto della fornicazione, come risulta da quel testo di S. Paolo, **Galati 5,19 ss.**, in cui, dopo aver elencato la fornicazione assieme ad altri peccati, conclude: «Chi compie queste cose non erediterà il regno di Dio». Perciò la fornicazione semplice è un peccato mortale.

3. Nel **Decreto di Graziano** si legge: «Devono sapere che allo spergiuro va imposto un castigo pari a quello dell'adulterio, della fornicazione, dell'omicidio volontario e degli altri vizi criminali». Quindi la fornicazione semplice è un peccato criminale, cioè mortale.

II^a II^a q. 154 a. 2. RESPONDEO:

Si deve ritenere senza alcun dubbio che la fornicazione semplice è un peccato mortale, sebbene la Glossa nel commentare un passo del Deuteronomio 23,17, dica: «Proibisce di praticare le meretrici, la cui turpitudine è veniale». Infatti non si deve leggere veniale, ma venale, il che è proprio delle meretrici. Per chiarire la cosa si deve notare che sono mortali tutti i peccati commessi direttamente contro la vita dell'uomo. Ora, la fornicazione implica un disordine che nuoce alla vita di chi può nascere da un simile atto. Vediamo infatti che tutti quegli animali nei quali per l'educazione della prole si richiede la cura del maschio e della femmina non praticano l'unione sessuale occasionale, ma quella del maschio con una data femmina, una o più di una: come è evidente nel caso di tutti gli uccelli. Diverso è invece il caso degli animali in cui la sola femmina basta ad allevare i piccoli, nei quali c'è l'accoppiamento occasionale, come avviene nei cani e in altri animali del genere. Ora, è evidente che per educare un uomo non si richiede soltanto la cura della madre, che deve allattarlo, ma ancora di più quella del padre, che deve istruirlo e difenderlo, e provvederlo di beni sia interni che esterni. Perciò è contro la natura dell'uomo l'unione sessuale occasionale, ed è invece necessaria l'unione dell'uomo con una determinata donna, con la quale egli deve convivere non per un certo tempo, ma a lungo, o anche per tutta la vita. E da ciò deriva che è naturale per i maschi della specie umana la preoccupazione della certezza della loro prole, poiché ad

essi incombe il dovere di educarla. Ma questa certezza verrebbe tolta se venisse praticata l'unione sessuale occasionale. - Ora, questa scelta di una data donna prende il nome di **matrimonio**. Ed è per questo che si dice che esso è di diritto naturale. Ma poiché l'unione sessuale è ordinata al bene comune di tutto il genere umano, e i beni comuni sono oggetto delle **determinazioni della legge**, come si è visto sopra [I-II, q. 90, a. 2], è evidente che questa unione dell'uomo e della donna denominata matrimonio **va determinata da qualche legge**. Di questo argomento però parleremo nella Terza Parte di quest'opera, quando tratteremo del sacramento del matrimonio [Suppl., q. 41]. - Siccome quindi la fornicazione è un'unione sessuale occasionale, avvenendo fuori del matrimonio, essa è contraria al bene della prole. Quindi è un peccato mortale. E poco importa che qualcuno nel commettere fornicazione con una donna provveda poi efficacemente all'educazione della prole. Poiché le disposizioni della legge vanno date secondo ciò che accade ordinariamente, e non secondo ciò che può accadere in qualche caso.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 154 a. 2, ad arg. 1

. La fornicazione fu enumerata [dagli Apostoli] con quelle altre pratiche non perché fosse alla pari con esse quanto alla colpevolezza, ma perché alla pari con esse poteva provocare un dissidio fra i Giudei e i Gentili, e impedire la loro concordia. Poiché presso i Gentili, per la corruzione della ragione naturale, la fornicazione semplice non era considerata illecita, mentre i Giudei, istruiti dalla legge divina, la reputavano illecita. Invece le altre cose ricordate in quel testo erano in abominio presso i Giudei in quanto abituati alle osservanze legali. Perciò gli Apostoli le proibiscono non perché intrinsecamente illecite, ma perché ritenute abominevoli dai Giudei, come si è detto anche sopra [I-II, q. 103, a. 4, ad 3].

II^a II^a q. 154 a. 2, ad arg. 2

La fornicazione è peccato in quanto è contraria alla retta ragione. Ma la ragione umana è retta in quanto è regolata dalla volontà di Dio, che è la regola prima e suprema. **Perciò quanto l'uomo compie per volontà di Dio, obbedendo ai suoi comandi, non è contro la retta ragione**, sebbene sia contro l'ordine consueto della ragione: come del resto non è contro natura un fatto miracoloso compiuto dalla potenza divina, sebbene sia contro il corso ordinario della natura. Come quindi non peccò Abramo, Genesi 22, nel voler uccidere il suo figlio innocente, poiché obbediva a Dio, sebbene in se stessa questa cosa sia ordinariamente contro la rettitudine della ragione umana, così non peccò Osea nel fornicare per comando di Dio. Anzi, tale unione a rigore non può neppure dirsi fornicazione, sebbene sia così chiamata in rapporto alla norma comune. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Quando Dio comanda una cosa contro le usanze o le decisioni di chicchessia, sebbene ciò non sia stato mai fatto, bisogna farlo». E aggiunge: «Come infatti tra i poteri umani quello superiore può comandare all'inferiore, così Dio può comandare a tutti».

II^a II^a q. 154 a. 2, ad arg. 3

Abramo e Giacobbe si accostarono alle loro ancelle senza commettere fornicazione, come vedremo in seguito nel trattato sul matrimonio. - Giuda invece non va necessariamente scusato

dal peccato, poiché fu responsabile anche della vendita di suo fratello Giuseppe, Genesi 37, 27.

II^a II^a q. 154 a. 2, ad arg. 4

La fornicazione semplice è contraria all'amore verso il prossimo precisamente perché, come si è spiegato [nel corpo], il suo atto generativo è **incompatibile col bene della prole che ne potrebbe nascere.**

II^a II^a q. 154 a. 2, ad arg. 5

Chi soccombe alle attrattive della carne è liberato dalla perdizione eterna grazie alle opere di bene inquantoché con tali opere si predispone a ricevere la **grazia del pentimento**, e inquantoché soddisfa con tali opere ai peccati commessi. Non invece nel senso che **perseverando impenitente nei peccati della carne** fino alla morte possa essere liberato grazie alle opere di misericordia.

II^a II^a q. 154 a. 2, ad arg. 6

Un uomo può essere generato da un solo rapporto sessuale. Perciò **il disordine di tale rapporto, che impedisce il bene dell'eventuale prole**, è un peccato mortale nel suo genere, e non soltanto per il disordine della concupiscenza. **Invece un solo pasto non basta a impedire tutto il bene di un individuo umano: perciò un atto di gola non è nel suo genere un peccato mortale.** Lo sarebbe però se uno a ragion veduta prendesse un cibo capace di cambiare tutta la sua condizione di vita, come nel caso di Adamo (Gen 2, 17). - Inoltre non è vero che la fornicazione sia il più piccolo dei peccati di lussuria. Infatti è meno grave il rapporto sessuale tra coniugi motivato dalla libidine.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **fornicazione** sia il più grave dei peccati. Infatti:

II^a II^a q. 154 a. 3, arg. 1

Un peccato è tanto più grave quanto maggiore è la brama da cui procede. Ora, nella fornicazione la brama è violentissima, poiché secondo la Glossa il massimo ardore della brama si ha nella lussuria. Quindi la fornicazione è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 154 a. 3, arg. 2

Uno pecca tanto più gravemente quanto più la realtà contro cui pecca è unita a lui: come è più grave percuotere il proprio padre che percuotere un estraneo. Ora, come dice S. Paolo, **1Corinti 6,18**, **«chi si dà alla fornicazione pecca contro il proprio corpo»**, che è massimamente unito all'uomo. Perciò la fornicazione è il più grave peccato.

II^a II^a q. 154 a. 3, arg. 3

Quanto più grande è il bene, tanto più grave è il peccato che si commette contro di esso. Ma il peccato di fornicazione è contro il bene di tutto il genere umano, stando alle cose già dette [a. 2]. Inoltre è contro Cristo, secondo l'espressione di S. Paolo, **1Corinti 6,15**: «Prenderò le membra di Cristo e ne farò le membra di una prostituta?». Quindi la fornicazione è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 154 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna che i peccati carnali sono meno gravi dei peccati spirituali.

II^a II^a q. 154 a. 3. RESPONDEO:

La gravità di un peccato può essere determinata in due modi: primo, in senso assoluto; secondo, in senso relativo. **In senso assoluto la gravità di un peccato si determina in base alla sua specie, che risulta dal bene al quale tale peccato si contrappone. Ora, la fornicazione si contrappone al bene della prole** che dovrebbe nascere. **Perciò essa è un peccato che per la sua specie è più grave dei peccati contro i beni esterni, quali ad esempio il furto e altri peccati del genere, mentre è meno grave dei peccati che sono direttamente contro Dio e di quelli che sono contro la vita di un uomo già esistente, come ad es. l'omicidio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 154 a. 3, ad arg. 1

La brama che aggrava il peccato è quella che si riduce all'inclinazione della volontà. La brama invece dell'appetito sensitivo diminuisce il peccato: poiché quanto più uno è spinto dalla passione, tanto più lieve è il suo peccato. Ed è in questo senso che è fortissima la brama nella fornicazione. Per cui S. Agostino ha scritto che «fra tutti i combattimenti del cristiano i più duri sono quelli della castità, in cui la lotta è quotidiana, ma rara è la vittoria». E S. Isidoro afferma che «il genere umano viene sottomesso al demonio più da questo vizio che da qualsiasi altro»: in quanto cioè è più difficile sconfiggere la violenza di questa passione.

II^a II^a q. 154 a. 3, ad arg. 2

Si dice che il fornicatore pecca contro il proprio corpo non solo perché il piacere della fornicazione si produce nella carne, il che avviene anche nel peccato di gola, ma anche perché agisce contro il bene del proprio corpo, che egli in maniera indegna abbandona e profana accoppiandolo con altri. Tuttavia non ne segue che la fornicazione sia il più grave dei peccati: poiché nell'uomo la ragione è superiore al corpo, per cui se ci sono dei peccati maggiormente contrari alla ragione, questi sono più gravi.

II^a II^a q. 154 a. 3, ad arg. 3

Il peccato di fornicazione è contrario al bene della specie umana in quanto compromette il bene di un nascituro. Ora, è più incluso nella specie chi già attualmente ne partecipa che non un uomo il quale è tale solo in potenza. Per cui anche da questo lato l'omicidio è più grave della fornicazione e di tutti gli altri peccati di lussuria, essendo più incompatibile con il bene della specie umana. - Inoltre il bene divino è superiore al bene della specie umana. Perciò anche i peccati contro Dio sono più gravi. - Né la fornicazione è direttamente un peccato contro

Dio, come se il fornicatore mirasse all'offesa di Dio, ma lo è solo indirettamente, come tutti i peccati mortali. Come infatti le membra del nostro corpo sono membra di Cristo, così anche il nostro spirito è una sola cosa con Cristo, secondo quanto dice S. Paolo, **1Corinti 6,17**: «Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito». Per cui anche i peccati spirituali sono contro Cristo più della fornicazione.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che **toccamenti e baci** non possano costituire **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 154 a. 4, arg. 1

L'Apostolo scrive, Efesini 5, 3: «La fornicazione e ogni specie di impurità o cupidigia neppure vengano nominate tra voi, come si addice a santi». E aggiunge poi [v. 4]: né «volgarità», cioè baci e abbracci, né «insulsaggini», cioè parole svenevoli, né «trivialità», che gli stolti chiamano galanterie, ossia parole scherzose [ib.]. Ma poi conclude [v. 5]: «Perché, sappiatelo bene, nessun fornicatore, o impuro, o avaro - che è roba da idolatri - avrà parte al regno di Cristo e di Dio», senza dire più nulla delle volgarità, delle insulsaggini e delle trivialità. Perciò questi ultime non sono peccati mortali.

II^a II^a q. 154 a. 4, arg. 2

La fornicazione è un peccato mortale perché con essa si impedisce **il bene della prole da generare e da educare**. Ma i baci, i toccamenti e gli abbracci non fanno tutto questo. Quindi in essi non c'è peccato mortale.

II^a II^a q. 154 a. 4, arg. 3

Gli atti che di per sé sono peccati mortali non possono mai essere compiuti in modo buono. Invece **i baci, i toccamenti e le altre cose del genere talora si possono praticare senza peccato**. Quindi non sono per loro natura peccati mortali.

II^a II^a q. 154 a. 4. SED CONTRA:

1. Uno sguardo impudico è meno di un tocco, di un abbraccio o di un bacio. Ma **uno sguardo impudico è peccato mortale, Matteo 5,28**, secondo quelle parole evangeliche: **«Chiunque guarda una donna per desiderarla ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore»**. A maggior ragione quindi sono peccati mortali il bacio libidinoso e gli altri atti ricordati.

2. **«Certamente»**, scrive **S. Cipriano**, **«l'unione, gli abbracci, i colloqui, i baci e il turpe e disonesto dormire insieme, tutto questo come parla di onta e di crimine!»**. Quindi con questi atti uno diventa reo di crimine, cioè di peccato mortale.

II^a II^a q. 154 a. 4. RESPONDEO:

Un atto può essere peccato mortale in due modi:

- **Primo, per la sua specie, o natura.** E in questo senso il bacio, gli abbracci e i toccamenti non sono peccati mortali di per sé. Poiché queste cose si possono fare **senza libidine**: o per le usanze del luogo, o per qualche necessità, o per motivi ragionevoli.

- **Secondo, un atto può essere peccato mortale per la causa che lo provoca:** come chi fa l'elemosina per indurre un uomo all'eresia commette peccato mortale per la cattiva intenzione. Ora, come sopra [I-II, q. 74, a. 8] si è detto, **è peccato mortale non solo l'acconsentire all'attuazione di un peccato, ma anche il semplice consenso al piacere di un peccato mortale.** Siccome quindi la fornicazione, e più ancora le altre specie della lussuria, sono peccati mortali, ne segue che l'acconsentire al piacere della fornicazione, anche senza acconsentire all'atto, è **un peccato mortale.** In quanto dunque i baci, gli abbracci e gli altri gesti consimili vengono compiuti per il piacere suddetto, è chiaro che sono peccati mortali. E solo così sono detti libidinosi. Per cui questi atti, in quanto libidinosi, sono peccati mortali.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 154 a. 4, ad arg. 1

L'Apostolo non ripete le ultime tre cose poiché non sono peccato se non in quanto sono ordinate alle precedenti.

II^a II^a q. 154 a. 4, ad arg. 2

Sebbene i baci e i toccamenti non impediscano per loro natura il bene della prole umana, tuttavia derivano dalla libidine, che è **la radice di tale impedimento.** E da qui deriva la loro natura di peccato mortale.

II^a II^a q. 154 a. 4, ad arg. 3

L'argomento dimostra soltanto che questi atti non sono peccati mortali nella loro specie.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **polluzione** notturna sia un **peccato.** Infatti:

II^a II^a q. 154 a. 5, arg. 1

Dove c'è il merito ci può essere anche il demerito. Ora, nel sonno uno può meritare: come è evidente nel caso di Salomone, che dormendo impetrò da Dio il dono della sapienza [1 Re 3, 5 ss.; 2 Cr 1, 7 ss.]. Quindi nel sonno si può anche demeritare. È chiaro quindi che la polluzione notturna è un peccato.

II^a II^a q. 154 a. 5, arg. 2

Chi ha l'uso della ragione può peccare. Ma nel sonno si ha l'uso della ragione: poiché nel sonno spesso si ragiona, e si preferisce una cosa a un'altra, acconsentendo o dissentendo.

Quindi nel sonno si può peccare. E così il sonno non impedisce che la polluzione sia un peccato, essendo essa tale per la natura dell'atto.

II^a II^a q. 154 a. 5, arg. 3

È inutile ammonire o istruire chi non può agire secondo o contro la ragione. Ora, l'uomo nel sonno è istruito e ammonito da Dio, come si legge nel libro di Giobbe [33, 15 ss.]: «Parla nel sogno, visione notturna, quando cade il sopore sugli uomini. Apre allora l'orecchio dei mortali e li erudisce istruendoli nella disciplina». Quindi nel sonno uno può agire secondo o contro la ragione, e quindi agire bene o peccare. Perciò la polluzione notturna è un peccato.

II^a II^a q. 154 a. 5. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: «Appena la fantasia che accompagna il pensiero di chi parla di certe cose viene presentata nel sogno in modo tale da non potersi più distinguere l'immagine dall'unione carnale dei corpi, subito la carne si muove, e segue ciò che suole accompagnare questi moti; pur essendo ciò senza peccato, come può essere senza peccato il parlare da svegli di certe cose che indubbiamente è impossibile dire senza che vi si pensi».

II^a II^a q. 154 a. 5. RESPONDEO:

La polluzione notturna può essere considerata in due modi. Primo, in se stessa. E così non ha natura di peccato. **Ogni peccato infatti dipende dal giudizio della ragione: poiché anche i primi moti della sensualità non hanno natura di peccato se non in quanto possono essere tenuti a freno col giudizio della ragione. Se quindi si toglie quest'ultimo si toglie anche la malizia della colpa. Ora, nel sonno la ragione non è libera di giudicare:** poiché non c'è nessuno che nel sonno non riguardi certe immagini della fantasia come delle realtà, secondo quanto si è detto nella Prima Parte [q. 84, a. 8, ad 2]. **E così ciò che un uomo compie nel sonno senza il libero giudizio della ragione non può essergli imputato a colpa: come neppure ciò che viene compiuto dai pazzi furiosi o dai dementi.** Secondo, la polluzione notturna può essere vista in rapporto alle sue cause. Le quali possono essere di tre generi. La prima è di ordine fisiologico. Quando infatti nel corpo sovrabbondano gli umori seminali, oppure quando questi sono sul punto di defluire, o per l'eccessivo calore del corpo o per qualsiasi altro stimolo, colui che dorme sogna cose che si riferiscono all'emissione di questi umori, come avviene quando il fisico è gravato da altre superfluità: per cui talora nell'immaginazione si formano dei fantasmi che riguardano l'espulsione di tali superfluità. Se quindi la sovrabbondanza di questi umori deriva da una causa colpevole, p. es. da un eccesso nel mangiare o nel bere, allora la polluzione notturna è colpevole nella sua causa. Se invece la sovrabbondanza o l'emissione di questi umori non dipende da una causa peccaminosa, allora la polluzione notturna non è colpevole in sé e neppure nella sua causa. La seconda causa della polluzione notturna può essere invece psicologica: nel caso p. es. che uno abbia la polluzione in seguito a un pensiero avuto in precedenza. E questo pensiero è talvolta puramente speculativo, come quando uno pensa ai peccati carnali per preparare una lezione a scuola; talora invece è accompagnato da qualche sentimento, o di attrattiva o di ripulsa. Ora, la polluzione notturna consegue con maggiore frequenza al pensiero di peccati carnali accompagnato dall'attrattiva per tali piaceri: poiché tale pensiero lascia una traccia e un'inclinazione nell'anima tale da indurre più facilmente i dormienti ad assentire con la fantasia a quegli atti a cui segue la polluzione. E in base a ciò il Filosofo affermava che «i fantasmi dei virtuosi sono migliori di quelli degli altri: poiché un

poco alla volta certi moti si comunicano» dallo stato di veglia a quello di sonno. E S. Agostino [l. cit.] insegna che «grazie ai buoni sentimenti dell'anima, certe sue virtù si rivelano anche nel sonno». È evidente quindi che la polluzione notturna in questi casi è colpevole in causa. - Talora però essa può capitare in seguito a dei pensieri solo speculativi, accompagnati da sentimenti di ripulsa. E allora la polluzione non è colpevole neppure in causa. La terza causa della polluzione è infine spirituale ed estrinseca: nel caso cioè che in ordine ad essa la fantasia dei dormienti sia mossa per opera del demonio. E ciò talora avviene in seguito a un peccato precedente, cioè per la negligenza nel premunirsi contro le illusioni diaboliche. Per questo alla sera (a Compieta) si canta: «Reprimi il nostro avversario, affinché i nostri corpi non risultino macchiati». E in Cassiano si legge che un monaco subiva la polluzione notturna tutti i giorni di festa per opera del demonio, che voleva impedirgli la santa comunione. Così dunque è evidente che la polluzione notturna non è mai un peccato, ma talora è la conseguenza di un peccato precedente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 154 a. 5, ad arg. 1

Salomone, come spiega S. Agostino, non meritò da Dio la sapienza mentre dormiva, ma il sogno fu l'espressione di un desiderio precedente, per cui tale domanda piacque al Signore.

II^a II^a q. 154 a. 5, ad arg. 2

L'uso della ragione è più o meno ostacolato nel sonno a seconda che le potenze sensitive sono sollecitate da vapori torbidi o puri. Tuttavia c'è sempre un ostacolo che impedisce in qualche modo la libertà del giudizio, come si è detto nella Prima Parte. Quindi non è imputabile a colpa ciò che allora uno compie.

II^a II^a q. 154 a. 5, ad arg. 3

Nel sonno la semplice apprensione intellettuale non è così impedita come il giudizio, il quale si compie mediante la riflessione sulle realtà sensibili, che sono i primi principi della conoscenza umana. Perciò nulla impedisce che un uomo dormendo possa apprendere intellettualmente qualcosa di nuovo, o da quanto rimane delle idee precedenti e dai fantasmi che si presentano, oppure anche per rivelazione divina, con l'intervento di angeli buoni o cattivi.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che lo stupro non debba essere considerato una specie determinata della lussuria. Infatti:

II^a II^a q. 154 a. 6, arg. 1

Lo stupro implica «l'illecita deflorazione di una vergine», come dice il Decreto di Graziano. Ma ciò può avvenire tra due persone libere, il che rientra nella fornicazione. Quindi lo stupro non va considerato una specie della lussuria distinta dalla fornicazione.

II^a II^a q. 154 a. 6 arg. 2

S. Ambrogio ammonisce: «Nessuno si illuda di sfuggire alle leggi umane: ogni stupro è un adulterio». Ma se due specie sono distinte, l'una non può rientrare nell'altra. Siccome quindi l'adulterio è una specie della lussuria, è chiaro che non può esserlo lo stupro.

II^a II^a q. 154 a. 6 arg. 3

Fare ingiuria a qualcuno rientra più nell'ingiustizia che nella lussuria. Ma chi commette uno stupro fa ingiuria a un altro, cioè al padre della ragazza, il quale può «ad arbitrio condonare l'ingiuria» [Decr., l. cit.] o muovere causa contro il seduttore. Quindi lo stupro non va posto tra le specie della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 6. SED CONTRA:

Propriamente lo stupro consiste nell'atto venereo che deflora una vergine. Ora, poiché la lussuria riguarda propriamente i piaceri venerei, è chiaro che lo stupro è una specie della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 6. RESPONDEO:

Quando nella materia di un vizio si riscontra una speciale deformità, è necessario riconoscere una specie determinata di quel vizio. Ora, la lussuria è un peccato riguardante l'atto venereo, come sopra [q. 153, a. 1] si è detto. D'altra parte la deflorazione di una vergine che è sotto la tutela dei genitori presenta una speciale deformità. Sia dalla parte della ragazza la quale, essendo stata violata senza alcun contratto matrimoniale precedente, viene ridotta all'impossibilità di contrarre un matrimonio legittimo e viene posta sulla via del meretricio, dal quale prima era trattenuta per il timore di perdere il segno della verginità. Sia ancora dalla parte del padre che l'ha in custodia, secondo le parole della Scrittura, **Siracide 42,11**: «Su una figlia indocile rafforza la vigilanza, perché non ti renda scherno dei nemici». È quindi evidente che lo stupro, il quale implica l'illecita deflorazione di vergini soggette alla cura dei genitori, è una specie determinata della lussuria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 154 a. 6, ad arg. 1

Sebbene una vergine sia libera dal vincolo del matrimonio, non è tuttavia libera dall'autorità paterna. Inoltre essa ha uno speciale impedimento al rapporto sessuale peccaminoso nel segno della verginità, il quale non deve essere infranto che dal matrimonio. **Perciò lo stupro non è una semplice fornicazione**, quale è invece il rapporto sessuale «con le meretrici», cioè con donne già violate; come risulta evidente dalla Glossa su quel testo di S. Paolo, 2Corinti 12, 21: «Che non si sono convertiti dalle impurità e dalla fornicazione», ecc.

II^a II^a q. 154 a. 6, ad arg. 2

In quel testo S. Ambrogio usa il termine stupro per un qualsiasi peccato di lussuria. Infatti chiama stupro il rapporto di uno sposato con qualsiasi altra donna che non sia la moglie. Il che è evidente dalle parole che seguono: «Non è lecito all'uomo quanto non è lecito alla donna».

E il termine viene preso in questo senso anche in quel passo dei Numeri 5,13, dove si legge: «Se l'adulterio rimane occulto, e non può essere provato con dei testimoni, poiché la donna non fu sorpresa nello stupro», ecc.

II^a II^a q. 154 a. 6, ad arg. 3

Nulla impedisce che un peccato diventi più grave assommandosi a un altro. Un peccato di **lussuria** quindi diventa più turpe con l'aggiunta di un peccato di **ingiustizia**: poiché la concupiscenza che non rifugge dall'ingiustizia si rivela più disordinata. E lo stupro implica **due ingiustizie**.

- La prima **rispetto alla vergine**, che viene sedotta, anche se non viene violentata: per cui si è tenuti a riparare. Nell'**Esodo 22,16 s.**, infatti si legge: «Quando un uomo seduce una vergine non ancora fidanzata e pecca con lei, ne pagherà la dote nuziale ed essa diverrà sua moglie. Se poi il padre di lei si rifiuta di dargliela, egli dovrà versare una somma di danaro pari alla dote nuziale delle vergini».

- La seconda ingiuria viene fatta invece **al padre della fanciulla**. E secondo la legge anche per questo è prevista una pena. Sta scritto infatti nel **Deuteronomio 22,28 s.**: «Se un uomo trova una fanciulla vergine che non sia fidanzata e pecca con lei e sono colti in flagrante, l'uomo che ha peccato con lei darà al padre della fanciulla cinquanta sicli d'argento: essa sarà sua moglie, per il fatto che egli l'ha disonorata, e non potrà ripudiarla per tutto il tempo della sua vita». E questo, secondo S. Agostino, «perché non sembri che l'abbia voluta oltraggiare».

ARTICOLO 7:

VIDETUR che il ratto o rapimento non sia una specie della lussuria distinta dallo stupro. Infatti:

I^a II^a q. 154 a. 7, arg. 1

S. Isidoro scrive che «lo stupro, cioè il ratto, propriamente è un accoppiamento illecito, denominato così in base all'atto del corrompere: per cui con il ratto uno si impossessa di ciò di cui fa uso con lo stupro». Quindi il ratto non deve essere considerato una specie della lussuria distinta dallo stupro.

II^a II^a q. 154 a. 7, arg. 2

Il ratto implica una qualche violenza: poiché si legge nel Decreto di Graziano che «il ratto viene commesso quando con la violenza si porta via una ragazza dalla sua casa paterna, per violarla e per sposarla». Ma **la violenza** che viene esercitata contro qualcuno è **accidentale** alla lussuria, che di per sé ha per oggetto il piacere carnale. Quindi il ratto non è una specie determinata della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 7, arg. 3

Il vizio della lussuria viene represso con il matrimonio, come insegna S. Paolo, **1Corinti 7,2**: «**Per il pericolo dell'incontinenza, ciascuno abbia la propria moglie**». Il ratto invece è un impedimento al matrimonio; così infatti si espresse il **Concilio di Meaux [845]**, Decreto di Graziano: «**È stabilito che chi rapisce, ruba o seduce una donna, non la può tenere per moglie, nemmeno ricevendola in seguito come sposa col consenso dei genitori**». Quindi il ratto non è una specie determinata della lussuria distinta dallo stupro.

IIª IIª q. 154 a. 7, arg. 4

Uno può unirsi alla propria sposa senza commettere un peccato di lussuria. Ma il ratto viene commesso anche prelevando con violenza dalla casa dei genitori la propria sposa per unirsi con lei. Quindi il ratto non va considerato una specie determinata della lussuria.

IIª IIª q. 154 a. 7. SED CONTRA:

«Il ratto è un accoppiamento illecito», come dice S. Isidoro. Ma ciò si riduce a un peccato di lussuria. Quindi il ratto è una specie della lussuria.

IIª IIª q. 154 a. 7. RESPONDEO:

Il ratto di cui ora parliamo è una specie della lussuria. E talvolta esso è accompagnato dallo stupro, mentre talvolta c'è il solo ratto senza lo stupro, e altre volte ancora abbiamo lo stupro senza il ratto. Ora, le due cose coincidono quando uno fa violenza a una vergine per deflorarla. E questa violenza talora colpisce sia la ragazza che suo padre, talora invece colpisce il padre ma non la ragazza, p. es. quando questa acconsente a essere portata via dalla casa paterna con la violenza. Inoltre nella violenza del ratto troviamo altre differenze: poiché talvolta la ragazza viene strappata con violenza dalla sua casa e con violenza viene deflorata; talora invece, sebbene venga tolta di casa con violenza, tuttavia viene violata col suo consenso, o con un atto di fornicazione o con un atto matrimoniale. **Comunque in fatti dove ci sia la violenza, si può sempre parlare di ratto.** - Il ratto però può aversi senza stupro: quando ad es. uno rapisce una vedova, o una ragazza violata. **Al che si riferiscono le parole del Papa Simmaco: «Noi detestiamo i rapitori di vedove o di vergini, per l'enormità del loro delitto».** - Lo stupro infine è senza il ratto quando uno deflora illecitamente una vergine senza che vi sia violenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 154 a. 7, ad arg. 1

Siccome per lo più il ratto è accompagnato dallo stupro, talora si prende l'uno per l'altro.

IIª IIª q. 154 a. 7, ad arg. 2

La violenza nasce dall'**intensità della concupiscenza**, per cui uno non esita di fronte al pericolo di usare violenza.

IIª IIª q. 154 a. 7, ad arg. 3

Bisogna distinguere il ratto di ragazze già fidanzate con altri dal ratto di ragazze non fidanzate. Le prime infatti vanno restituite ai loro fidanzati, che in forza degli sponsali hanno un diritto

su di esse. Le altre invece vanno prima restituite ai loro genitori; e allora con il consenso di questi possono essere prese per mogli. Se invece si procede diversamente il matrimonio è illecito: poiché chiunque ruba una cosa è tenuto alla restituzione. Tuttavia il ratto non dirime il matrimonio già contratto, sebbene impedisca di contrarlo. **Il decreto del Concilio citato vale poi come condanna di quel delitto, ma è stato abrogato.** Per cui **S. Girolamo** dice il contrario: «Nella Scrittura si riscontrano tre tipi di matrimoni legittimi. Il primo è quello di una vergine casta data a un uomo in maniera legittima. Il secondo è quello di una vergine oppressa da un uomo nell'abitato: se il padre di lei vorrà, quest'uomo le darà la dote indicata dal padre, e ne ripagherà il pudore. Il terzo tipo si ha quando il padre riprende la ragazza rapita per darla a un altro». - Oppure quel testo va inteso di ragazze già promesse ad altri: specialmente in ragione dei verbi al presente.

II^a II^a q. 154 a. 7, ad arg. 4

Il fidanzato, in forza degli sponsali, ha un certo diritto sulla fidanzata. Sebbene quindi pecchi nell'usare la violenza, tuttavia è scusato dal delitto di ratto. Da cui le parole del Papa Gelasio, Decretali di Graziano: «Secondo la legge degli antichi imperatori si ha il ratto quando si rapisce una ragazza senza alcun previo contratto di matrimonio».

ARTICOLO 8

VIDETUR che l'**adulterio** non sia una specie distinta del peccato di lussuria. Infatti:

II^a II^a q. 154 a. 8, arg. 1

Adulterio deriva da **ad alteram**, cioè dal rapporto sessuale con un'altra donna diversa dalla propria, come spiega la Glossa. Ma quest'altra donna può essere di svariate condizioni: p. es. vergine sotto la tutela paterna, o meretrice, oppure di qualsiasi altra condizione. Quindi l'**adulterio** non è una specie della lussuria distinta dalle altre.

II^a II^a q. 154 a. 8, arg. 2

S. Girolamo fa osservare che «non importa nulla la causa per cui uno perde la testa. Per cui Sisto Pitagorico afferma: —L'amante esagerato della propria moglie è un adultero». E lo stesso si può dire per l'amore verso qualsiasi donna. Ma in ogni tipo di lussuria si riscontra un amore esagerato. Quindi in ogni tipo di lussuria c'è un adulterio. Perciò questo non va considerato una specie distinta della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 8, arg. 3

Dove si riscontra il medesimo disordine non ci possono essere specie diverse di peccati. Ma nello stupro e nell'**adulterio** si riscontra il medesimo disordine, poiché nell'uno e nell'altro viene violata una donna che è sotto il potere di altri. Quindi l'**adulterio** non è una specie determinata e distinta della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 8. SED CONTRA:

S. **Leone Papa** afferma che «si commette adulterio quando, o portati dalla libidine propria, o per il consenso di quella altrui, si ha il rapporto sessuale con un'altra persona contro la fedeltà coniugale». Ma ciò implica un **disordine speciale nella lussuria**. Quindi l'adulterio è una specie determinata della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 8. RESPONDEO:

L'adulterio, come vuole la stessa etimologia, «è l'accesso all'altrui toro [=letto nuziale]», **Decretali di Graziano**. E in esso si può peccare in due modi contro la castità e contro la prole: primo, unendosi con una donna a cui non si è legati mediante il matrimonio, il che è invece richiesto per l'educazione della prole propria; secondo, unendosi con la moglie di un altro, il che danneggia la prole altrui. E lo stesso si dica per la donna sposata che commette adulterio. Da cui le parole, **Siracide 23,22 s.**: «Ogni donna che lascia il proprio marito commette peccato»; primo, perché «disobbedisce alla legge dell'Altissimo», nella quale sta scritto: «non commettere adulterio»; secondo, perché «commette un torto verso il proprio marito», rendendone così dubbia la prole; terzo, perché «introduce in casa i figli di un estraneo», contro il bene della prole propria. Ora, il primo motivo è comune a tutti i peccati mortali, mentre gli altri due costituiscono la **deformità speciale dell'adulterio**. È quindi evidente che l'adulterio è una specie determinata della lussuria, implicando un disordine speciale nel campo degli atti venerei.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 154 a. 8, ad arg. 1

Se uno sposato si unisce sessualmente con un'altra donna, il peccato commesso può essere considerato o come appartenente a lui, e allora è sempre un adulterio, oppure come appartenente alla donna. E in questo caso talora è un adulterio, p. es. quando uno sposato va con la moglie di un altro, talora invece ha natura di stupro, o di un altro peccato, secondo le diverse condizioni della donna. Infatti sopra [a. 1] abbiamo detto che le specie della lussuria si distinguono secondo le diverse condizioni della donna.

II^a II^a q. 154 a. 8, ad arg. 2

Il matrimonio, come si è visto [a. 2], è ordinato formalmente al bene della prole umana. Ora, l'adulterio è direttamente contrario al matrimonio: in quanto viola la fedeltà che ci deve essere tra i coniugi. E poiché chi è un **amante troppo ardente** della moglie agisce contro il bene del matrimonio **usandone in modo disonesto**, pur osservando la fedeltà, ne segue che in qualche modo può essere detto adultero; e più di chi è un amante troppo ardente di una donna altrui.

II^a II^a q. 154 a. 8, ad arg. 3

La moglie è sotto il potere del marito in quanto a lui sposata; la ragazza invece è sotto il potere del padre come nubile. Perciò il peccato di adulterio compromette il bene del matrimonio in modo diverso dal peccato di stupro. Per cui sono due specie distinte di lussuria. Degli altri aspetti poi dell'adulterio parleremo nella Terza Parte, trattando del matrimonio [cf. *Suppl. q. 59, a. 3; qq. 60, 62*].

ARTICOLO 9:

VIDETUR che l'incesto non sia una **specie distinta della lussuria**. Infatti:

II^a II^a q. 154 a. 9, arg. 1

Incesto suona «*non casto*». Ma alla castità si contrappone in generale la lussuria. Quindi l'incesto non è una specie della lussuria, ma la lussuria in genere.

II^a II^a q. 154 a. 9, arg. 2

Nel **Decreto di Graziano** si legge che «l'**incesto è l'abuso di donne consanguinee o affini** [*vincolo fra un coniuge ed i parenti dell'altro coniuge*]». Ma l'affinità è distinta dalla consanguineità. Quindi l'incesto non è una specie unica della lussuria, ma una pluralità di specie.

II^a II^a q. 154 a. 9, arg. 3

Ciò che non implica un particolare disordine in se stesso non costituisce una determinata specie di peccato. Ma l'accostarsi a donne consanguinee o affini non è in se stesso un disordine: **altrimenti non sarebbe stato lecito in alcun tempo**. Quindi l'incesto non è una specie determinata della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 9. SED CONTRA:

Le specie della lussuria si distinguono **secondo le diverse condizioni delle donne** di cui si abusa. Ma l'incesto implica una speciale condizione di queste donne: poiché esso è «l'abuso di donne **consanguinee o affini**», come si è detto [*ob. 2*]. Quindi l'incesto è una specie determinata della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 9. RESPONDEO:

Bisogna ammettere, come già si è detto [*aa. 1, 6*], una specie determinata di lussuria là dove si riscontra qualcosa che ripugna all'uso legittimo della sessualità. Ora, nel rapporto sessuale con i consanguinei o gli affini vi è tale **ripugnanza per tre motivi**:

- **Primo**, poiché per natura l'uomo deve un certo onore ai genitori, e di conseguenza agli altri consanguinei, che ad essi immediatamente si riallacciano nella loro origine: cosicché presso gli antichi, come riferisce **Valerio Massimo**, non era ammesso che un figlio potesse fare il bagno assieme al padre, per non vedersi nudi reciprocamente. Ora è evidente, in base a quanto detto [*q. 142, a. 4; q. 151, a. 4*], che negli atti venerei si ha un eccesso di turpitudine che è incompatibile con l'onore: per cui gli uomini se ne vergognano più di ogni altra cosa. È quindi sconveniente che avvengano rapporti sessuali tra simili persone. **E a questo motivo pare accennare quel testo del Levitico 18, 7**: «È tua madre: non scoprirai la sua nudità». E la stessa cosa dice poi per gli altri parenti.

- **Secondo**, perché i consanguinei devono necessariamente convivere. Per cui se gli uomini non venissero distolti da questi rapporti sessuali, si offrirebbero loro continue occasioni; e così

i loro animi sarebbero snervati dalla lussuria. Per questo nell'antica legge viene proibito in modo particolare il rapporto sessuale con tutte le persone con cui si deve convivere.

- Il **terzo** motivo sta nel fatto che altrimenti si impedirebbe il moltiplicarsi delle amicizie: poiché quando uno prende per sposa un'estranea si rende amici tutti i consanguinei di lei, come se fossero suoi consanguinei. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Una norma rettilissima di carità invita gli uomini, per i quali la concordia è utile e onorabile, a moltiplicare i loro legami di parentela: un solo uomo non dovrebbe concentrarli troppo in se stesso, ma dovrebbe ripartirli tra soggetti differenti».

- **Aristotele** poi aggiunge un quarto motivo affermando che se l'uomo, il quale già naturalmente ama le proprie consanguinee, vi aggiungesse l'amore proprio dell'atto sessuale, si avrebbe una passione eccessiva e un **incentivo massimo alla libidine**; il che è incompatibile con la castità. Perciò è evidente che l'incesto è una specie determinata della lussuria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 154 a. 9, ad arg. 1

L'abuso dei consanguinei provocherebbe la più grave corruzione della castità: sia per le facili occasioni, sia per l'eccesso della passione amorosa, come si è detto [nel corpo]. Per cui tale abuso viene detto per antonomasia incesto.

II^a II^a q. 154 a. 9, ad arg. 2

Una persona diviene affine per la consanguineità di un proprio congiunto. Poiché dunque l'una cosa deriva dall'altra, la consanguineità e l'affinità producono un disordine dello stesso genere.

II^a II^a q. 154 a. 9, ad arg. 3

Nei rapporti sessuali fra congiunti ci sono delle cose disoneste e ripugnanti in se stesse secondo la ragione naturale, come l'accoppiamento tra genitori e figli, la cui cognazione è immediata: i figli infatti devono onorare per natura i loro genitori. E il Filosofo racconta che un cavallo, essendo stato spinto con inganno all'accoppiamento con la madre, per l'orrore andò a gettarsi da sé in un precipizio: poiché persino certi animali sentono una naturale riverenza verso i genitori. Invece nelle altre persone che hanno una cognazione non immediata, ma in forza dei genitori, non si riscontra di per sé un disordine evidente: e così la convenienza o la sconvenienza varia **secondo le abitudini, e secondo la legge umana o divina**. Essendo infatti l'uso della sessualità ordinato al bene comune, come si è detto [a. 2], esso soggiace alla legge. Per cui **S. Agostino** scrive che «il rapporto carnale tra fratelli e sorelle, quanto più fu antico per una stretta necessità, tanto più fu ritenuto in seguito condannabile per il divieto della religione».

ARTICOLO 10:

VIDETUR che il **sacrilegio** non possa essere una **specie della lussuria**. Infatti:

II^a II^a q. 154 a. 10, arg. 1

La medesima specie non può trovarsi in generi diversi non subalterni. Ma il sacrilegio è una specie dell'irreligione, come sopra [q. 99, a. 2] si è visto. Quindi il sacrilegio non può essere elencato tra le specie della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 10, arg. 2

Nel Decreto di Graziano il sacrilegio non viene enumerato tra le altre specie della lussuria. È quindi evidente che non è una sua specie.

II^a II^a q. 154 a. 10, arg. 3

Come nella lussuria, così anche in altri generi di vizi, può capitare di compiere degli atti contro le cose sante. Ma nessuno pensa che il sacrilegio sia tra le specie del vizio della gola, o di altri vizi. Quindi esso non va considerato neppure una specie della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 10. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che «come è un'iniquità non rispettare i confini dei campi per l'avidità di possedere, così è un'iniquità trasgredire i limiti dell'onestà per la libidine del piacere carnale». Ora, violare i limiti dei campi nelle cose sacre è un peccato di sacrilegio. Quindi per lo stesso motivo è un sacrilegio trasgredire per la libidine i limiti dell'onestà in cose sacre. Ma la libidine rientra nella lussuria. Quindi il sacrilegio è una specie della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 10. RESPONDEO:

Come si è già notato [q. 85, a. 3; q. 99, a. 2, ad 2; I-II, q. 18, aa. 6, 7], l'atto di una virtù o di un vizio, quando è ordinato al fine di un'altra virtù o di un altro vizio, assume la specie di questi ultimi: come il furto che viene commesso in vista di un adulterio rientra nella specie dell'adulterio. Ora, è evidente che l'osservanza della castità in quanto è ordinata al culto di Dio è un atto della **virtù di religione**: il che risulta chiaramente in coloro che fanno il voto di verginità e lo osservano, come insegna S. Agostino. **È chiaro quindi che anche la lussuria, nella misura in cui viola qualcosa che riguarda il culto di Dio, costituisce un sacrilegio.** E in base a ciò il sacrilegio può essere considerato tra le specie della lussuria.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 154 a. 10, ad arg. 1

La lussuria, nella misura in cui è ordinata al fine di un altro vizio, diventa una sua specie. E così una specie della lussuria può costituire la specie di un vizio più grave contrario alla virtù della religione.

II^a II^a q. 154 a. 10, ad arg. 2

Nel testo accennato vengono enumerati quegli atti che costituiscono per se stessi le varie specie della lussuria; invece **il sacrilegio** rientra nelle specie della lussuria in quanto è ordinato al fine di un altro vizio o peccato. Ed esso **può coincidere con diverse specie di lussuria.** Se

infatti uno abusa di una persona a lui legata da **cognazione spirituale**, si ha un sacrilegio che assomiglia a un **incesto**. Se invece **si abusa di una vergine consacrata** a Dio, allora in quanto essa è sposa di Cristo si ha un sacrilegio a modo di **adulterio**; in quanto invece è **sotto la tutela di un padre spirituale** vi sarà come uno **stupro spirituale**; e **se si usa violenza** si avrà **un ratto spirituale**, che anche le leggi civili puniscono più gravemente di ogni altro ratto. Per cui **Giustiniano (Decr. di Graziano)** comanda: «Se uno osasse non dico effettuare, ma anche solo tentare il ratto di vergini consacrate in vista del matrimonio, sia condannato a morte».

II^a II^a q. 154 a. 10, ad arg. 3

Si commette sacrilegio violando le cose sante. Ora, cose sante sono o le **persone consacrate**, con cui si desidera di avere un rapporto sessuale: e ciò rientra nella **lussuria**; oppure **i beni materiali** di cui si desidera il possesso: e ciò rientra nell'**ingiustizia**. E si può commettere sacrilegio anche con l'**ira**: p. es. se uno mosso dall'ira fa ingiuria a una persona consacrata. Oppure si commette sacrilegio **assumendo golosamente un cibo sacro**. Tuttavia il sacrilegio viene attribuito in un modo tutto particolare alla lussuria, che è il contrario della castità, alla cui osservanza certe persone si sono consacrate in modo speciale.

ARTICOLO 11:

VIDETUR che il **vizio contro natura** non sia **una specie della lussuria**. Infatti:

II^a II^a q. 154 a. 11, arg. 1

Nell'enumerazione sopra [a. 10, ob. 2] riferita delle specie della lussuria non si fa alcun cenno al vizio contro natura. Perciò questo non è una specie della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 11, arg. 2

La lussuria si contrappone alla virtù: e così rientra nella malizia. Invece il vizio contro natura non rientra nella malizia, ma nella bestialità, come nota il Filosofo. Quindi il vizio contro natura non è una specie della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 11, arg. 3

La lussuria consiste in atti ordinati alla generazione umana, come risulta evidente da quanto abbiamo detto [q. 153, a. 2]. Invece il vizio contro natura consiste in atti dai quali non può seguire la generazione. Quindi il vizio contro natura non è una specie della lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 11. SED CONTRA:

Il vizio suddetto è enumerato da S. Paolo tra gli altri peccati di lussuria là dove dice, **2Corinti 12,21**: «Non si sono convertiti né dall'immondezza, né dalla fornicazione, né dall'impudicizia»; e la **Glossa** spiega: «L'immondezza equivale alla lussuria contro natura».

II^a II^a q. 154 a. 11. RESPONDEO:

Come già si è notato [aa. 6, 9], esiste una specie distinta di lussuria là dove si riscontra **un disordine speciale** che rende indecente l'atto venereo. E ciò può avvenire in due modi. Primo, perché [tale disordine] ripugna alla retta ragione: il che si riscontra in tutti i peccati di lussuria. Secondo, perché oltre a ciò **ripugna anche allo stesso ordine naturale e fisiologico dell'atto sessuale proprio della specie umana: e questo viene detto peccato o vizio contro natura.** Il quale può essere compiuto in più modi.

- **Primo**, procurando senza alcun rapporto sessuale la polluzione in vista del piacere venereo: e questo è il peccato di immondezza, che alcuni chiamano mollezza [**o masturbazione**].
- **Secondo**, praticando l'unione sessuale con esseri di un'altra specie: e si ha allora la **bestialità**.
- **Terzo**, accoppiandosi con il sesso indebito, cioè maschi con maschi e femmine con femmine, come riferisce S. Paolo [Rm 1, 26 s.]: e questo è il vizio della **sodomia**.

*[Io infatti non mi vergogno del vangelo, poiché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del Giudeo prima e poi del Greco... Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; essi sono dunque inescusabili, perché, pur conoscendo Dio, non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili. Perciò Dio li ha abbandonati all'impurità secondo i desideri del loro cuore, sì da disonorare fra di loro i propri corpi, poiché essi hanno cambiato la verità di Dio con la menzogna e hanno venerato e adorato la creatura al posto del creatore, che è benedetto nei secoli. Amen. Per questo Dio li ha abbandonati a passioni infami; le loro donne hanno cambiato i rapporti naturali in rapporti contro natura. Egualmente anche gli uomini, lasciando il rapporto naturale con la donna, si sono accesi di passione gli uni per gli altri, commettendo atti ignominiosi uomini con uomini, ricevendo così in se stessi la punizione che s'addiceva al loro traviamiento. E poiché hanno disprezzato la conoscenza di Dio, Dio li ha abbandonati in balia d'una **intelligenza depravata**, sicché commettono ciò che è indegno, colmi come sono di ogni sorta di ingiustizia, di malvagità, di cupidigia, di malizia; pieni d'invidia, di omicidio, di rivalità, di frodi, di malignità; diffamatori, maldicenti, nemici di Dio, oltraggiosi, superbi, fanfaroni, ingegnosi nel male, ribelli ai genitori, insensati, sleali, senza cuore, senza misericordia. E pur conoscendo il giudizio di Dio, che cioè gli autori di tali cose meritano la morte, **non solo continuano a farle, ma anche approvano chi le fa.** (Romani 1, 16-32)]*

- **Quarto**, non osservando il modo naturale dell'accoppiamento: o perché non si usano i debiti organi, o perché si compie l'atto in altri **modi mostruosi e bestiali**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 154 a. 11, ad arg. 1

Nel testo a cui si accenna vengono enumerate le [sole] specie della lussuria che non ripugnano alla natura umana. Per questo manca il vizio contro natura.

II^a II^a q. 154 a. 11, ad arg. 2

La bestialità differisce dalla malizia, che è il contrario della virtù umana, per un eccesso riguardante la stessa materia. Per cui si può ridurre al medesimo genere.

II^a II^a q. 154 a. 11, ad arg. 3

Il lussurioso non ha di mira la generazione, ma il piacere venereo: il quale può essere ottenuto anche senza gli atti a cui consegue la generazione umana. E questo è quanto viene ricercato nel vizio contro natura.

ARTICOLO 12:

VIDETUR che il **vizio contro natura** non sia il **più grave dei peccati di lussuria**. Infatti:

II^a II^a q. 154 a. 12, arg. 1

Un peccato è tanto più grave quanto più è contrario alla **carità**. Ora, è più contrario alla carità verso il prossimo l'**adulterio, lo stupro e il rapimento**, che fanno **ingiuria al prossimo**, che non i peccati contro natura in cui non si fa ingiuria ad altri. Perciò il peccato contro natura non è il più grave tra i peccati di lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 12, arg. 2

I peccati più gravi sono quelli che si commettono **contro Dio**. Ma il **sacrilegio** si commette **direttamente contro Dio**: poiché è un'offesa al culto verso di lui. Quindi il sacrilegio è un peccato più grave del vizio contro natura.

II^a II^a q. 154 a. 12, arg. 3

Un peccato è più grave se viene perpetrato **contro una persona che dobbiamo amare di più**. Ora, secondo l'ordine della carità dobbiamo amare di più le persone a noi maggiormente legate, **che vengono offese con l'incesto**, piuttosto che le persone estranee, che vengono coinvolte in certi peccati contro natura. Quindi l'incesto è un peccato più grave del peccato contro natura.

II^a II^a q. 154 a. 12, arg. 4

Se il peccato contro natura fosse il più grave, dovrebbe essere tanto più grave quanto più è contro natura. Ma la cosa maggiormente contro natura pare essere il peccato di immondezza, ovvero di masturbazione: poiché la natura pare esigere in questo atto soprattutto la distinzione tra agente e paziente. Quindi in base a ciò la masturbazione sarebbe il più grave dei peccati contro natura. Ma ciò è falso. Quindi i peccati contro natura non sono i più gravi tra quelli di lussuria.

II^a II^a q. 154 a. 12. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che «fra tutti questi peccati», cioè quelli di lussuria, «il peggiore è quello contro natura».

II^a II^a q. 154 a. 12. RESPONDEO:

- In ogni genere di cose la degenerazione più grave è la corruzione dei principi, da cui tutto il resto dipende. Ora, **i principi della ragione umana sono dati da ciò che è secondo la natura**: infatti la ragione, presupposto ciò che è determinato dalla natura, dispone il resto in conformità ad essa. E ciò è evidente sia in campo speculativo che in campo pratico. Come quindi in campo speculativo l'errore circa i principi noti per natura è quello più grave e vergognoso, così **in campo pratico l'agire contro ciò che è secondo la natura è il peccato più grave e più turpe**. Poiché dunque nel vizio contro natura si trasgredisce ciò che è determinato secondo la natura nell'uso della sessualità, ne segue che questo è il peccato più grave in tale materia.

- Dopo del quale viene **l'incesto**, che è contro la **riverenza naturale** dovuta ai propri congiunti, come si è detto [a. 9].

- Invece **nelle altre specie della lussuria si trasgredisce solo ciò che è determinato dalla retta ragione**: partendo tuttavia dal presupposto dei principi naturali. Ora, ripugna maggiormente alla ragione che uno usi dei piaceri venerei non solo contro il bene della prole da generarsi, ma anche **con ingiuria verso la comparte**. Perciò la **semplice fornicazione** che viene commessa senza fare ingiuria a un'altra persona è il minore fra i peccati di lussuria. - L'ingiuria poi è più grave se si abusa di una donna soggetta al potere di un altro uomo in ordine alla generazione, piuttosto che per la sola tutela. Quindi l'**adulterio** è più grave dello **stupro**. - E l'uno e l'altro diventano **più gravi per la violenza**. Per cui il **ratto** di una vergine è più grave dello stupro, e il ratto di una sposa è più grave dell'adulterio. - E tutti questi peccati diventano ancora più gravi se vi è **sacrilegio**, come sopra [a. 10, ad 2] si è accennato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 154 a. 12, ad arg. 1

L'ordine della retta ragione deriva dall'uomo, ma l'ordine della natura deriva da Dio. Perciò nei peccati contro natura, nei quali si viola tale ordine, si fa ingiuria a Dio stesso, Ordinatore della natura. Scrive quindi **S. Agostino**: «I peccati contro natura come quelli dei Sodomiti sono sempre degni di detestazione e di castigo; e anche se fossero commessi da tutte le genti, queste sarebbero ree di uno stesso crimine di fronte alla legge di Dio, la quale non ammette che gli uomini si comportino in quel modo. Così infatti viene violata la società che deve esistere tra noi e Dio, essendo profanata con la perversità della libidine la natura di cui egli è l'autore».

II^a II^a q. 154 a. 12, ad arg. 2

Anche i vizi contro natura sono contro Dio, come si è detto [ad 1]. E sono tanto più gravi del sacrilegio quanto più l'ordine della natura è primordiale e stabile rispetto a qualsiasi altro ordine successivo.

II^a II^a q. 154 a. 12, ad arg. 3

A ciascuno **la natura della propria specie** è unita più intimamente di qualsiasi altro individuo. Perciò i peccati che sono contrari alla natura specifica sono più gravi.

II^a II^a q. 154 a. 12, ad arg. 4

La gravità di un peccato dipende più dall'abuso di una cosa che dall'omissione del debito uso. Perciò fra tutti i vizi contro natura occupa l'infimo posto il peccato di immondezza, o masturbazione, che consiste nella sola omissione del rapporto sessuale con un'altra persona. - Il peccato più grave è invece la bestialità, in cui non si rispetta la propria specie. Per cui la Glossa, spiegando quel passo della Genesi 37,2: «[Giuseppe] accusò i suoi fratelli di un peccato gravissimo», aggiunge: «cioè di avere rapporti carnali con le bestie». - Dopo di questo c'è il vizio della sodomia, in cui non si rispetta il debito sesso. - Infine viene il peccato di chi non rispetta il debito modo di avere il rapporto. E il non fare uso dei debiti organi è più grave del disordine riguardante solo il modo dell'unione.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> La continenza

Questione 155

Passiamo ora a considerare le **parti potenziali della temperanza**:

- primo, **la continenza**;

Sul primo tema tratteremo della continenza e dell'incontinenza.

E a proposito della continenza esamineremo quattro cose:

- secondo, la **clemenza**;

- terzo, la **modestia**.

1. Se la continenza sia una virtù;

2. Quale sia la sua materia;

3. Quale la sua sede;

4. Confronto tra continenza e temperanza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **continenza** non sia una **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 155 a. 1, arg. 1

Una specie non si contrappone mai al proprio genere. Invece troviamo in Aristotele che la continenza si contrappone alla virtù in una certa divisione. Quindi la continenza non è una virtù.

II^a II^a q. 155 a. 1, arg. 2

Nessuno pecca esercitando una virtù: poiché, secondo S. Agostino, «della virtù nessuno usa malamente». Invece uno può peccare contenendosi: p. es. se desidera fare del bene e si trattiene dal farlo. Quindi la continenza non è una virtù.

II^a II^a q. 155 a. 1, arg. 3

Nessuna virtù ritrae dalle cose lecite, ma solo dalle illecite. Ora, la continenza ritrae dalle cose lecite: infatti la **Glossa** afferma che con la continenza uno «si astiene anche dalle cose lecite». Quindi la continenza non è una virtù.

II^a II^a q. 155 a. 1. SED CONTRA:

Ogni abito lodevole è una virtù. Ma tale è appunto la continenza: poiché **Andronico** scrive che «la continenza è un abito che non si lascia vincere dal piacere». Perciò la continenza è una virtù.

II^a II^a q. 155 a. 1. RESPONDEO:

Il termine continenza ha diverse accezioni:

- Alcuni per continenza intendono l'astensione da ogni piacere sessuale: per cui l'Apostolo, **Galati 5,23**, affianca la **continenza** alla **castità**. Se è presa dunque in questo senso, allora la continenza perfetta e principale è la **verginità**, e in secondo luogo viene la vedovanza. E in questa accezione vale per la continenza ciò che sopra [q. 152, a. 3] abbiamo detto a proposito della verginità, che è appunto una virtù.

- Altri invece ritengono che **la continenza sia la facoltà di resistere alle cattive concupiscenze che si scatenano con violenza**. Ed è in questo senso che parla di essa **Aristotele**, e anche **Cassiano**. Così intesa la continenza ha un aspetto di virtù, in quanto la ragione è fatta per resistere alle passioni, tuttavia non raggiunge la perfetta natura di una virtù morale, la quale esige la sottomissione alla ragione dello stesso appetito sensitivo, così da impedire l'insorgere in esso di passioni violente contrarie alla ragione. Per cui il Filosofo afferma che «la continenza non è una virtù, ma una certa mescolanza», in quanto cioè possiede certi elementi della virtù, ma è mancante di altri. - Prendendo tuttavia il termine **virtù** nel senso di qualsiasi **principio lodevole di operazione**, possiamo dire che **la continenza è una virtù**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 155 a. 1, ad arg. 1

Il Filosofo contrappone la continenza alla virtù poiché la considera dal lato in cui non ne raggiunge la perfezione.

II^a II^a q. 155 a. 1, ad arg. 2

L'uomo è propriamente ciò che è in forza alla ragione. Per questo si dice che uno si tiene in se stesso in quanto sta a ciò che si addice alla ragione. Ma ciò che appartiene alla perversità della ragione non si addice alla ragione. Per cui è davvero continente solo chi si attiene a ciò che è conforme alla **retta ragione**, non invece chi segue la **ragione perversa**. Ora, alla retta

ragione si contrappongono le cattive concupiscenze, come alla ragione perversa si contrappongono i buoni desideri. Perciò è veramente e propriamente continente colui che persiste nel seguire la retta ragione astenendosi dalle prave concupiscenze, non invece chi persiste nel seguire la ragione perversa respingendo i buoni desideri; il quale deve dirsi piuttosto ostinato nel male.

II^a II^a q. 155 a. 1, ad arg. 3

La Glossa nel testo accennato parla della continenza secondo la prima accezione, in quanto cioè essa significa una **virtù allo stato perfetto**, la quale non solo si astiene dalle cose illecite, ma anche da certi beni di ordine inferiore, per attendere totalmente ai beni più perfetti.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la materia della continenza non siano le concupiscenze dei piaceri del tatto. Infatti:

II^a II^a q. 155 a. 2, arg. 1

S. Ambrogio scrive che «il continente deve contribuire all'insieme della bellezza e dell'onestà regolando ogni suo atto». Ora, non tutti gli atti umani riguardano i piaceri del tatto. Quindi la continenza non ha per oggetto solo le concupiscenze di tali piaceri.

II^a II^a q. 155 a. 2, arg. 2

Il termine continenza deriva dal fatto che uno si tiene al bene della retta ragione, come sopra [a. prec.] si è visto. Ma ci sono altre passioni che allontanano l'uomo dalla retta ragione più delle concupiscenze dei piaceri del tatto: come il **timore dei pericoli mortali**, che istupidisce l'uomo, e l'**ira**, che secondo **Seneca** è simile alla follia. Perciò la continenza non riguarda propriamente le concupiscenze dei piaceri del tatto.

II^a II^a q. 155 a. 2, arg. 3

Cicerone afferma che «la continenza è la virtù con la quale si governa razionalmente la **cupidigia**». Ma per cupidigia si è soliti intendere più l'attaccamento alle ricchezze che quello ai piaceri del tatto, come appare da quel testo di S. Paolo, 1Timteo 6,10: «L'attaccamento al danaro è la radice di tutti i mali». Quindi la continenza non ha propriamente per oggetto i piaceri del tatto.

II^a II^a q. 155 a. 2, arg. 4

I piaceri del tatto non si limitano agli atti sessuali, ma riguardano anche il **mangiare**. Invece si usa parlare di continenza solo a proposito dei piaceri sessuali. Quindi la sua materia propria non è la concupiscenza dei piaceri del tatto.

II^a II^a q. 155 a. 2, arg. 5

Tra i piaceri del tatto alcuni non sono umani, ma **bestiali**: sia nei cibi, come il piacere di cibarsi di carne umana; sia anche negli atti sessuali, come nella bestialità e nella **pederastia**. Ma Aristotele scrive che la **continenza** non riguarda queste cose. Perciò la materia propria della continenza non è data dalle concupiscenze dei piaceri del tatto.

II^a II^a q. 155 a. 2. SED CONTRA:

Il **Filosofo** afferma che «la continenza e l'incontinenza hanno lo stesso oggetto della temperanza e dell'intemperanza». Ma la temperanza e l'intemperanza, come sopra [q. 141, a. 4] si è visto, riguardano le concupiscenze dei piaceri del tatto. Quindi anche la continenza e l'incontinenza hanno la stessa materia.

II^a II^a q. 155 a. 2. RESPONDEO:

Il termine **continenza** dice **freno**, o **contenimento**: in quanto cioè con essa uno si tiene dal seguire le passioni. Si parla quindi propriamente di continenza per quelle passioni che spingono a perseguire qualche cosa da cui la ragione fa bene a ritrarre; non se ne parla invece con proprietà per quelle passioni che, come il timore, implicano un certo indietreggiamento, poiché in queste è lodevole rimanere saldi nel perseguire ciò che la ragione comanda, come sopra si è visto [q. 123, aa. 1, 3, 4; q. 141, a. 3]. Si deve però notare che le inclinazioni naturali sono la causa di tutte quelle susseguenti, come si è già spiegato [I, q. 60, a. 2]. Perciò le passioni sono tanto più violente nel perseguire una cosa, quanto più seguono l'inclinazione della natura. E questa inclina specialmente a ciò che è ad essa necessario o per la conservazione dell'individuo, come il cibo, oppure per la conservazione della specie, come gli atti sessuali. Ora, il piacere di queste cose appartiene al tatto. Perciò la continenza e l'incontinenza riguardano propriamente le concupiscenze dei piaceri del tatto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 155 a. 2, ad arg. 1

Come il termine temperanza in senso generico può applicarsi a qualsiasi materia, mentre in senso proprio vale per quella materia in cui soprattutto è bene che l'uomo si raffreni, così anche la **continenza** vale in **senso proprio** per quella materia in cui è cosa ottima e difficilissima contenersi, cioè nelle concupiscenze dei piaceri del tatto. Però in **senso generico** e impreciso il termine può riferirsi a qualsiasi altra materia. Ed è in questo senso che lo usa S. Ambrogio nel testo citato.

II^a II^a q. 155 a. 2, ad arg. 2

A proposito del **timore** non si loda propriamente la continenza, ma piuttosto la fermezza d'animo, propria della **fortezza**. L'ira poi dà certamente un impulso a perseguire qualcosa, ma questo impulso deriva dalla **conoscenza** più che da un'inclinazione naturale, cioè dal fatto che uno percepisce di essere stato offeso da un altro. Per cui si può dire che uno è continente nell'ira solo in senso improprio, non in senso assoluto.

II^a II^a q. 155 a. 2, ad arg. 3

I beni esterni, come gli onori e le ricchezze, secondo il **Filosofo**, sono «per se stessi desiderabili, ma non sono necessari» alla conservazione della natura. **Perciò rispetto ad essi** «non si è soliti dire che uno è continente o incontinente in senso assoluto», ma solo in senso relativo, «aggiungendo che è continente o incontinente nel guadagno, negli onori», o in altre cose del genere. Per cui Cicerone o usa qui il termine continenza in senso generico, in quanto cioè include anche la continenza in senso relativo, oppure per cupidigia intende in senso stretto la concupiscenza dei piaceri del tatto.

II^a II^a q. 155 a. 2, ad arg. 4

I piaceri sessuali sono più violenti di quelli del cibo. Per questo si usa parlare di continenza più per i primi che per i secondi; sebbene secondo il Filosofo il termine possa valere per gli uni e per gli altri.

II^a II^a q. 155 a. 2, ad arg. 5

La continenza è un bene della ragione umana, e quindi riguarda **soltanto le passioni connaturali all'uomo**. Per cui il **Filosofo** scrive che «se uno tenendo un fanciullo desiderasse mangiarlo, o trarvi piaceri sessuali sconvenienti, sia che seguisse sia che reprimesse queste concupiscenze non potrebbe essere detto continente in senso assoluto, ma solo in senso relativo».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **continenza risieda nel concupiscibile**. Infatti:

II^a II^a q. 155 a. 3, arg. 1

La sede, o soggetto, di una virtù deve essere proporzionata alla materia di questa. Ora la materia della continenza, come si è visto *[a. 2]*, è la concupiscenza dei piaceri del tatto, che appartiene al concupiscibile. Perciò la continenza risiede nel concupiscibile.

II^a II^a q. 155 a. 3, arg. 2

«Gli opposti si scontrano sul medesimo terreno». Ma l'incontinenza risiede nel concupiscibile, le cui passioni sopraffanno la ragione. **Andronico** infatti scrive che **l'incontinenza è «la cattiva disposizione del concupiscibile a scegliere i piaceri perversi, contro i dettami della ragione»**. Quindi per lo stesso motivo anche la continenza è nel concupiscibile.

II^a II^a q. 155 a. 3, arg. 3

La sede di una virtù umana è o la **ragione o l'appetito**, il quale si divide in **concupiscibile e irascibile**. Ora, la continenza non è nella ragione: perché allora sarebbe una virtù intellettuale. **E neppure nella volontà: poiché ha per oggetto le passioni**, che non risiedono nella volontà. E **neppure nell'irascibile**: poiché non riguarda propriamente le passioni dell'irascibile, come sopra *[a. prec., ad 2]* si è visto. Quindi rimane che è nel concupiscibile.

II^a II^a q. 155 a. 3. SED CONTRA:

Qualsiasi virtù che risieda in una potenza esclude l'agire perverso di tale potenza. Ora, la continenza non elimina l'agire perverso del concupiscibile: poiché secondo il Filosofo «il continente prova delle cattive concupiscenze». **Perciò la continenza non risiede nel concupiscibile.**

II^a II^a q. 155 a. 3. RESPONDEO:

Qualsiasi virtù imprime al soggetto in cui risiede una disposizione diversa da quella che esso aveva mentre sottostava al vizio contrario. Ora, **il concupiscibile ha la stessa disposizione sia in chi è continente sia in chi è incontinente: poiché nell'uno e nell'altro prorompe in cattive concupiscenze violente.** Quindi è evidente che la continenza non ha sede nel concupiscibile. - E anche la ragione si comporta allo stesso modo: poiché sia il continente che l'incontinente possono avere la ragione retta; e l'uno e l'altro, fuori del momento della passione, hanno il proposito di non seguire le cattive concupiscenze. - Invece **la prima differenza si riscontra nella scelta:** poiché chi è continente, sebbene senta l'impeto della concupiscenza, tuttavia sceglie e determina di non seguirla, attenendosi alla ragione; l'incontinente invece determina di seguirla, nonostante l'opposizione della ragione. **Perciò è necessario che la continenza risieda in quella facoltà dell'anima a cui appartiene la scelta. E questa è la volontà,** come sopra *[I-II, q. 13, a. 1]* si è dimostrato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 155 a. 3, ad arg. 1

La **continenza** ha come materia i desideri dei piaceri del tatto **non nel senso che li moderi, il che appartiene alla temperanza, che risiede nel concupiscibile, ma nel senso che vi resiste.** Essa quindi deve trovarsi in un'altra facoltà: poiché la resistenza viene fatta lottando contro altri.

II^a II^a q. 155 a. 3, ad arg. 2

La volontà si trova tra la ragione e il concupiscibile, e può essere mossa da entrambi. In chi è continente però essa viene mossa dalla ragione, mentre in chi è incontinente viene mossa dal concupiscibile. **Perciò la continenza può essere attribuita alla ragione, come al suo primo movente, e l'incontinenza al concupiscibile; sebbene entrambe abbiano la loro sede propria e immediata nella volontà.**

II^a II^a q. 155 a. 3, ad arg. 3

Sebbene le passioni non risiedano nella volontà come nel loro soggetto, tuttavia è in **potere della volontà il resistere ad esse.** Ed è in questo modo che la volontà della persona continente resiste alle concupiscenze.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la **continenza sia migliore della temperanza**. Infatti:

II^a II^a q. 155 a. 4, arg. 1

Nella Scrittura, **Siracide 26,15**, si legge: «Non c'è un peso che bilanci un'anima continente». Quindi nessuna virtù può stare alla pari con la continenza.

II^a II^a q. 155 a. 4, arg. 2

Una virtù tanto più è grande quanto maggiore è il premio che essa merita. Ma **la continenza merita un premio più grande**, poiché l'Apostolo, **2Timoteo 2,5**, insegna: «Non riceve la corona se non chi ha combattuto a dovere». Ora, combatte di più il continente, il quale sente violentemente le concupiscenze cattive, che non il temperante, il quale non le sente così violentemente. Perciò la continenza è una virtù superiore alla temperanza.

II^a II^a q. 155 a. 4, arg. 3

La volontà è una facoltà superiore all'appetito concupiscibile. Ma la continenza è nella volontà, mentre la temperanza è nel concupiscibile, come sopra si è visto [a.3]. Quindi la continenza è una virtù superiore alla temperanza.

II^a II^a q. 155 a. 4. SED CONTRA:

Cicerone e **Andronico** considerano la **continenza una virtù secondaria annessa alla temperanza**.

II^a II^a q. 155 a. 4. RESPONDEO:

Il termine **continenza**, come si è già notato [a. 1], può avere due accezioni:

- **Primo**, può indicare la **cessazione completa da tutti i piaceri sessuali**. E in questo senso la continenza è superiore alla temperanza nel significato ordinario: come risulta evidente da quanto sopra [q. 152, a. 5] abbiamo detto confrontando la verginità con la castità ordinaria.
- **Secondo**, il termine continenza può indicare la **resistenza della ragione all'assalto violento di concupiscenze cattive**. E allora la temperanza è molto superiore alla continenza, poiché un atto virtuoso è lodevole nella misura in cui è conforme alla ragione. Ora, il bene di ordine razionale è maggiore nella **persona temperante**, il cui lo stesso appetito sensitivo è sottoposto alla ragione e come **domato da essa**, che non nella **persona continente**, in cui l'appetito sensitivo **resiste con forza** alla ragione con le sue cattive concupiscenze. **Perciò la continenza sta alla temperanza come l'imperfetto al perfetto**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 155 a. 4, ad arg. 1

Quel testo può essere spiegato in due modi. **Primo**, prendendo il termine continenza nel senso di astensione da tutti i piaceri sessuali. E in questo senso **è vero** che «non c'è un peso che bilanci un'anima continente», **nel campo della castità**: poiché neppure la fecondità della carne, che è ricercata nel matrimonio, può essere confrontata con la continenza verginale o vedovile, come sopra **[q. 152, aa. 4, 5]** si è spiegato. **Secondo**, prendendo il termine continenza, in senso generico, per qualsiasi astensione da cose illecite. E in questo senso si dice che «non c'è un peso che bilanci un'anima continente» perché essa non viene valutata con l'oro o con l'argento, che si comprano a peso.

II^a II^a q. 155 a. 4, ad arg. 2

La forza o la fiacchezza della concupiscenza può derivare da due cause diverse. Talora infatti deriva da una causa fisiologica. Poiché alcuni sono più portati di altri alla concupiscenza dalla complessione naturale. Inoltre alcuni hanno più di altri facili occasioni per abbandonarsi ai piaceri. E in questi casi la debolezza della concupiscenza diminuisce il merito, mentre la sua forza lo aumenta.

- Talora invece la minore forza della concupiscenza deriva da una causa lodevole, p. es. dal vigore della carità, o della ragione, come avviene nella persona temperante. E allora la fiacchezza della concupiscenza aumenta il merito, a causa della sua causa, mentre la sua forza lo diminuisce.

II^a II^a q. 155 a. 4, ad arg. 3

La volontà è più vicina alla ragione di quanto lo sia il concupiscibile. Perciò la bontà di ordine razionale, che rende lodevole la virtù, si dimostra più grande se raggiunge non soltanto la volontà, come avviene nella persona continente, ma anche il concupiscibile, come avviene in quella temperante.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> L'incontinenza

Questione 156

Ed eccoci a parlare dell'**incontinenza**.
Sull'argomento studieremo quattro problemi:

1. Se l'incontinenza riguardi l'anima o il corpo;
2. Se sia peccato;
3. Confronto tra incontinenza e intemperanza;
4. Se sia più vergognoso essere incontinenti nell'ira, o nella concupiscenza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'**incontinenza** non riguardi l'**anima**, ma il **corpo**. Infatti:

II^a II^a q. 156 a. 1, arg. 1

La diversità di sesso non riguarda l'anima, bensì il corpo. Ma la diversità di sesso impone una diversità rispetto alla continenza: poiché, secondo **il Filosofo**, le donne non sono né continenti né incontinenti. Perciò l'incontinenza non riguarda l'anima, ma il corpo.

II^a II^a q. 156 a. 1, arg. 2

Ciò che riguarda l'anima non segue la complessione del corpo. Invece l'incontinenza dipende dalla complessione del corpo: infatti il Filosofo afferma che «i collerici e i malinconici sono incontinenti per la loro sfrenata concupiscenza». Quindi l'incontinenza riguarda il corpo.

II^a II^a q. 156 a. 1, arg. 3

La vittoria appartiene a colui che vince più che a colui che è vinto. Ora, si dice che uno è incontinente quando «**la carne, che ha desideri contrari allo spirito**», **Galati 5, 17**, riesce a vincerlo. Perciò l'incontinenza appartiene più alla carne che all'anima.

II^a II^a q. 156 a. 1. SED CONTRA:

L'uomo si differenzia dalle bestie principalmente per l'anima. Ma egli ne differisce anche per la continenza e l'incontinenza: poiché **le bestie, secondo il Filosofo, non possono essere dette né continenti né incontinenti. Quindi l'incontinenza riguarda soprattutto l'anima.**

II^a II^a q. 156 a. 1. RESPONDEO:

Un effetto qualsiasi va attribuito più alla sua causa diretta che alla sua causa occasionale. Ora, **l'elemento corporeo offre solo l'occasione all'incontinenza.** Poiché dalle disposizioni del corpo può capitare che insorgano delle passioni violente nell'appetito sensitivo, che è una facoltà organica; ma queste passioni, per quanto violente, non sono la causa efficace dell'incontinenza, bensì soltanto l'occasione: poiché **finché rimane l'uso della ragione l'uomo è sempre in grado di resistere alle passioni.** Se poi le passioni crescono fino al punto di togliere totalmente l'uso della ragione, come avviene in chi finisce nella **folia** per la **violenza delle passioni**, allora non c'è più né continenza né incontinenza: poiché in questi soggetti viene a mancare il giudizio della ragione, che il continente asseconda e l'incontinente trasgredisce. **Rimane dunque da concludere che la causa diretta dell'incontinenza è nell'anima, la quale non resiste con la ragione alle passioni.** Il che avviene sotto due forme differenti, come nota il Filosofo. Primo, **quando l'anima cede all'impulso delle passioni prima che la ragione abbia deliberato:** e si ha così «**l'incontinenza sfrenata**», ossia «l'inconsiderazione». Secondo, **quando uno non sta alle deliberazioni prese perché è debolmente stabilito nel giudizio della ragione:** e si ha allora **l'incontinenza «per debolezza».** È quindi evidente che l'incontinenza appartiene principalmente all'anima.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 156 a. 1, ad arg. 1

L'anima umana è la forma del corpo, e ha delle facoltà che si servono di organi corporei, le cui operazioni influiscono anche sulle funzioni che l'anima esercita senza gli organi del corpo, cioè sull'atto dell'intelletto e della volontà: poiché l'intelletto riceve la conoscenza dai sensi, e la volontà viene spinta dalle passioni dell'appetito sensitivo. In base a ciò dunque la donna, avendo una complessione fisica debole, di solito aderisce debolmente alle cose a cui aderisce, sebbene in casi rari avvenga diversamente, secondo quelle parole dei **Proverbi 31, 10**: «**Una donna forte chi la troverà?**». E poiché ciò che è piccolo o debole viene considerato quasi inesistente, ne viene che **il Filosofo** parla delle donne come non aventi fermezza di giudizio; **sebbene in certe donne avvenga il contrario.** E per questo egli afferma che «le donne non sono continenti perché non guidano se stesse», come aventi una solida ragione, «ma si lasciano guidare», seguendo facilmente le passioni.

II^a II^a q. 156 a. 1, ad arg. 2

Per un impeto passionale può capitare che uno segua subito la passione prima che la ragione abbia deliberato. Ora, questo impeto di passione può provenire o dalla pronta irritabilità, come nei collerici, o dalla veemenza, come nei malinconici, i quali per la loro complessione terrea si infiammano in modo violentissimo. Al contrario può capitare che uno non persista in ciò che ha deliberato poiché vi aderisce debolmente per la delicatezza della sua complessione, come si è detto *[ad 1]* a proposito delle donne. E ciò pare che avvenga anche nelle persone flemmatiche, per lo stesso motivo che nelle donne. Ma **questo influsso della complessione fisica è soltanto una causa occasionale dell'incontinenza, non la causa adeguata, come si è spiegato** [nel corpo].

II^a II^a q. 156 a. 1, ad arg. 3

La concupiscenza della carne vince lo spirito in chi è incontinente **non per necessità, ma per una certa negligenza dello spirito che non resiste con fermezza.**

ARTICOLO 2:

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

II^a II^a q. 156 a. 2, arg. 1

Come insegna S. Agostino, «nessuno pecca in ciò che non può evitare». Ora, **nessuno può evitare da se stesso l'incontinenza, poiché sta scritto, Sapienza 8, 21: «Io so di non poter essere continente, se Dio non lo concede».** Quindi l'incontinenza non è un peccato.

II^a II^a q. 156 a. 2, arg. 2

Tutti i peccati dipendono dalla ragione. Ma nell'incontinente il giudizio della ragione viene sopraffatto. Quindi l'incontinenza non è un peccato.

II^a II^a q. 156 a. 2, arg. 3

Nessuno pecca per il fatto che ama Dio con violenza. Ma per la violenza dell'amore di Dio qualcuno diviene incontinente: infatti **Dionigi** ha scritto che **«S. Paolo per l'incontinenza del divino amore disse: Io vivo, ma non più io».** Perciò l'incontinenza non è un peccato.

II^a II^a q. 156 a. 2. SED CONTRA:

Essa viene elencata nella Scrittura, **2Timoteo 3,3**, con altri peccati, là dove si dice: **«maldicenti, incontinenti, intrattabili»**, ecc. Quindi l'incontinenza è un peccato.

II^a II^a q. 156 a. 2. RESPONDEO:

Tre sono le accezioni del termine **«incontinenza»**:

- **La prima** è il vocabolo nel suo **significato proprio e assoluto.** E in questo senso l'incontinenza, come anche l'intemperanza, si riferisce alla concupiscenza dei piaceri del tatto,

come si è detto sopra [q. 156, a. 2]. Presa dunque così l'incontinenza è un peccato, per due motivi:

- + primo, perché l'incontinente si allontana dal dettato della ragione;
- + secondo, perché si immerge in piaceri vergognosi.

Per cui il **Filosofo** scrive che «l'incontinenza è riprovevole non solo come peccato», ossia come abbandono della ragione, «ma anche come malvagità », ossia in quanto segue le **concupiscenze depravate** [Privo d'ogni senso morale, corrotto, perverso, vizioso].

- Nella seconda accezione l'incontinenza è presa certamente in senso proprio, poiché indica l'abbandono di ciò che è conforme alla ragione, ma non in senso assoluto: p. es. nel caso di chi sorpassa i limiti della ragione nel desiderio degli onori, delle ricchezze e di altri beni consimili, i quali in se stessi sono dei beni; per cui non c'è incontinenza in senso assoluto, ma sotto un certo aspetto, come si è detto sopra [q. 156, a. 2, ad 3] per la continenza. E anche in questo caso l'incontinenza è un peccato: non perché uno si immerge in concupiscenze riprovevoli, ma perché non rispetta la misura della ragione nel desiderio di cose per se stesse desiderabili.

- Nella terza accezione infine l'incontinenza non è intesa in senso proprio, ma solo per analogia: si applica cioè al desiderio di cose che uno non può usare malamente, ossia ai desideri virtuosi. E a questo riguardo si può dire per analogia che uno è incontinente inquantoché, come gli incontinenti sono trascinati completamente dalla brama cattiva, così egli è preso totalmente dal desiderio buono, che è conforme alla ragione. E tale incontinenza non è un peccato, ma appartiene alla perfezione della virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 156 a. 2, ad arg. 1

L'uomo può evitare il peccato e fare il bene, non però senza l'aiuto di Dio, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 15,5**: «Senza di me non potete far nulla». Quindi il fatto che l'uomo abbia bisogno dell'aiuto di Dio per essere continente non esclude che l'incontinenza sia un peccato: poiché secondo **Aristotele** «ciò che possiamo attraverso gli amici, in qualche modo lo possiamo da noi stessi».

IIª IIª q. 156 a. 2, ad arg. 2

Nell'incontinente il giudizio della ragione viene sopraffatto non da una necessità, il che escluderebbe il peccato, ma da una certa negligenza dell'uomo, che non si impegna a resistere con fermezza alla passione facendo uso del giudizio di cui è provvisto.

IIª IIª q. 156 a. 2, ad arg. 3

La obiezione è desunta dall'incontinenza di semplice analogia, non da quella intesa in senso proprio.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'incontinente pecchi più dell'intemperante. Infatti:

II^a II^a q. 156 a. 3, arg. 1

Uno pecca tanto più gravemente quanto più agisce contro coscienza, secondo quelle parole evangeliche, **Luca 12,47 s.:** «Il servo che, conoscendo la volontà del padrone, non avrà disposto o agito secondo la sua volontà, riceverà molte percosse». Ora, agisce più contro coscienza l'incontinente che l'intemperante: poiché, come nota Aristotele, il primo si abbandona alle concupiscenze sapendo che sono cose cattive, trascinato dalla passione, mentre l'intemperante giudica buone le cose che desidera. Perciò l'incontinente pecca più dell'intemperante.

II^a II^a q. 156 a. 3, arg. 2

Più un peccato è grave, più è insanabile: per cui i peccati contro lo Spirito Santo, che sono i più gravi, si dice che sono senza remissione. Ma il peccato di incontinenza è più insanabile di quello di intemperanza. Infatti il peccato di un uomo può essere sanato con l'ammonizione e la correzione, che però non giovano per nulla all'incontinente, il quale sa di agire male, e tuttavia agisce in quel modo; invece l'intemperante pensa di agire bene, cosicché l'ammonizione potrebbe giovargli. Quindi l'incontinente pecca più gravemente dell'intemperante.

II^a II^a q. 156 a. 3, arg. 3

Più grande è il desiderio e più uno pecca gravemente. Ma l'incontinente pecca con un desiderio più ardente dell'intemperante, avendo egli delle violente concupiscenze, che non sempre invece si riscontrano in quest'ultimo. **Perciò l'incontinente pecca più dell'intemperante.**

II^a II^a q. 156 a. 3. SED CONTRA:

L'impenitenza aggrava qualsiasi peccato: per cui **S. Agostino** può affermare che l'impenitenza è un peccato **contro lo Spirito Santo**. Ora, secondo il **Filosofo**, «l'intemperante non è pronto al pentimento, poiché si fonda su una scelta, mentre l'incontinente è pronto a pentirsi». Quindi l'intemperante pecca più dell'incontinente.

II^a II^a q. 156 a. 3. RESPONDEO:

Come dice **S. Agostino**, il peccato riguarda soprattutto la volontà: «Infatti è con la volontà che si pecca e si vive rettamente». Perciò il peccato è più grave là dove c'è una maggiore inclinazione della volontà a peccare. Ora, nell'**intemperante** la volontà si piega al peccato per una scelta propria, derivante dall'**abito vizioso** acquisito peccando. Invece nell'**incontinente** la volontà è spinta a peccare da qualche passione. E poiché la passione passa presto, mentre l'abito è una «qualità difficilmente amovibile», così chi pecca di incontinenza subito si pente, allo svanire della passione, mentre ciò non avviene in colui che pecca di intemperanza, il quale anzi gode di aver peccato, poiché l'atto peccaminoso gli è diventato connaturale in forza dell'abito vizioso. **Per cui agli intemperanti si applicano le parole della Scrittura, Proverbi 2,**

14: «Godono nel fare il male, gioiscono dei loro propositi perversi». È quindi evidente che «l'intemperante è molto peggiore dell'incontinente», come dice anche il Filosofo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 156 a. 3, ad arg. 1

[L'autore insiste nel rilevare questa gravità maggiore dei peccati di intemperanza perché in essi si riscontra la perversione della volontà e della ragione; e quindi in codesti casi si procede non più mossi dalla passione ma da malizia allora si tende a giustificare la colpa e si prepara quello stato di insensibilità morale o amoralismo che rende il peccatore psicologicamente irrecuperabile. San Tommaso cita con insistenza l'autorità di Aristotele per sottolineare la concordanza del pensiero filosofico naturale col pensiero cristiano]

- Talora l'**ignoranza precede l'inclinazione dell'appetito**, e ne è la causa. E in questo senso quanto più grande è l'ignoranza, tanto più sminuisce il peccato, fino a scusarlo totalmente, rendendolo involontario.

- Invece altre volte l'**ignoranza segue l'inclinazione della volontà**. E tale ignoranza più è grave, più aggrava il peccato: poiché dimostra una maggiore inclinazione dell'appetito. Ora, questa ignoranza dell'incontinente o dell'intemperante deriva dal fatto che l'appetito, o volontà, è inclinato a qualche cosa: o spinto dalla passione, come nell'incontinente, o portato dall'abito, come nell'intemperante. Ma l'ignoranza così prodotta è più grave nell'intemperante che nell'incontinente.

+ **Primo, per la durata**. Poiché nell'incontinente questa ignoranza dura solo quanto la passione: come l'accesso della febbre terzana dura quanto il turbamento degli umori. L'**ignoranza dell'intemperante** invece dura di continuo, per la stabilità del suo **abito**: per cui «viene paragonata all'etisia», o a qualsiasi malattia cronica, come scrive il Filosofo.

+ **Secondo**, l'ignoranza dell'intemperante è più grave anche **per l'oggetto ignorato**. Infatti l'ignoranza dell'incontinente si limita a delle **scelte particolari**, giudicando cioè che questo piacere è da prendersi momentaneamente, mentre l'intemperante è nell'ignoranza del fine stesso, in quanto cioè giudica una cosa buona l'abbandonarsi sfrenatamente alla concupiscenza. Per cui il **Filosofo** afferma che «l'incontinente è migliore dell'intemperante, poiché in lui si salva il principio ottimo», cioè **la retta valutazione del fine**.

II^a II^a q. 156 a. 3, ad arg. 2

Per guarire dall'incontinenza non basta la sola **cognizione**, ma si richiede l'**aiuto interiore della grazia** che mitighi la concupiscenza, e inoltre si presta dall'esterno anche il rimedio dell'**ammonizione** e della **correzione**, grazie alle quali uno comincia a resistere alle concupiscenze, il che debilita la concupiscenza, come si è detto sopra [q. 142, a. 2]. E con gli stessi rimedi si può curare anche l'intemperante; **ma la sua guarigione è più difficile**, per due motivi. **Primo**, perché la sua ragione è viziata nella valutazione del fine ultimo, che [nel campo pratico] è come un principio nel campo speculativo: si sa infatti che è più difficile ricondurre alla verità chi sbaglia nei principi, e similmente in campo pratico chi sbaglia riguardo al fine. **Secondo**, perché la cattiva inclinazione della volontà nell'intemperante dipende da un **abito**,

che difficilmente può essere eliminato, mentre l'inclinazione dell'incontinente deriva da una passione, che è più facile reprimere.

II^a II^a q. 156 a. 3, ad arg. 3

Il desiderio della volontà, che aggrava il peccato, è più ardente nell'intemperante che nell'incontinente, come si è visto [nel corpo]. Invece il desiderio o concupiscenza dell'appetito sensitivo talora è più forte nell'incontinente: poiché egli non pecca se non per una **grave concupiscenza**, mentre l'intemperante pecca anche per una **concupiscenza lieve**, e talora la previene. Per questo il **Filosofo** afferma che noi condanniamo più severamente l'intemperante poiché egli segue il piacere «a mente calma e senza lo stimolo della concupiscenza», cioè con una concupiscenza irrilevante. «Che cosa infatti non farebbe se ci fosse la concupiscenza giovanile?».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che chi non si contiene nell'ira sia peggiore di chi non si contiene nella **concupiscenza**. Infatti:

II^a II^a q. 156 a. 4, arg. 1

Più è difficile resistere a una passione, più lieve è l'incontinenza, per cui **Aristotele** scrive: «Non c'è da meravigliarsi, ma da scusare, se uno viene sopraffatto da piaceri o da dolori violentissimi». Ma «come diceva **Eraclito**, è più difficile combattere la concupiscenza che l'ira». Quindi è meno grave non contenersi nella concupiscenza che nell'ira.

II^a II^a q. 156 a. 4, arg. 2

Se la passione con la sua violenza toglie del tutto il giudizio della ragione, uno è scusato totalmente dal peccato: come è evidente in colui che per la passione diventa pazzo. Ora, in colui che è incontinente nell'ira l'esercizio della ragione rimane più efficiente che in colui che è incontinente nella concupiscenza: poiché secondo **Aristotele** «l'adirato ascolta in parte la ragione, mentre non lo fa chi è dominato dalla concupiscenza». Perciò l'iracondo è peggiore dell'incontinente.

II^a II^a q. 156 a. 4, arg. 3

Un peccato è tanto più grave quanto più è pericoloso. Ma l'incontinenza nell'ira è più pericolosa: poiché porta l'uomo a un peccato più grave, cioè all'omicidio, che è un peccato più grave dell'adulterio, al quale conduce invece l'incontinenza nella concupiscenza. Quindi la prima è peggiore della seconda.

II^a II^a q. 156 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che «l'incontinenza in materia di ira è meno vergognosa dell'incontinenza in materia di concupiscenza».

II^a II^a q. 156 a. 4. RESPONDEO:

Il peccato di incontinenza può essere considerato sotto **due aspetti**:

- In primo luogo **dal lato della passione** dalla quale la ragione viene sopraffatta. E da questo lato l'incontinenza più vergognosa è quella relativa alla concupiscenza, e non quella relativa all'ira: poiché i moti della concupiscenza sono più **disordinati** dei moti dell'ira. E ciò per quattro motivi, ai quali accenna il Filosofo nell'Etica:

+ **Primo**, perché i moti dell'ira **partecipano in qualche modo della ragione**, in quanto chi è adirato tende a vendicare l'ingiuria ricevuta, e la vendetta a suo modo è suggerita dalla ragione; non ne partecipano però direttamente per il fatto che l'ira non si attiene alla giusta misura nella vendetta. Invece i moti della concupiscenza seguono in tutto i sensi, e non la ragione.

+ Secondo, perché il moto dell'ira segue maggiormente la complessione fisica, data l'immediatezza dei moti di collera, che portano all'ira. Per cui chi è disposto fisicamente all'ira si irrita più facilmente di quanto non si infiammi di concupiscenza colui che vi è predisposto. Infatti è anche più frequente il caso che da persone iraconde nascano degli iracondi, che non da persone sensuali dei sensuali. Ora, ciò che deriva dalle predisposizioni fisiche è più degno di compatimento.

+ **Terzo**, perché l'ira tende ad agire **apertamente**, mentre la concupiscenza cerca l'**oscurità**, e subentra con l'**inganno**.

+ **Quarto**, perché il sensuale **gode** nel suo agire, mentre l'iracondo vi è come costretto da un **dispiacere** subito in precedenza.

- In secondo luogo il peccato di incontinenza può essere considerato **in rapporto al male in cui uno cade scostandosi dalla ragione**. E da questo lato il non contenersi nell'ira, nella maggior parte dei casi, è più grave: poiché porta a **nuocere al prossimo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 156 a. 4, ad arg. 1

È più difficile combattere assiduamente contro il piacere che contro l'ira per il fatto che la concupiscenza è più continua; ma sul momento è più difficile resistere all'ira, data la sua violenza.

II^a II^a q. 156 a. 4, ad arg. 2

Si dice che la concupiscenza è **irrazionale** non perché elimini del tutto il giudizio della ragione, ma perché non si regola per nulla su di esso. E per questo è maggiormente riprovevole.

II^a II^a q. 156 a. 4, ad arg. 3

L'obiezione è valida, poiché riguardo le conseguenze a cui possono condurre i vari tipi di incontinenza.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> Clemenza e mansuetudine

Questione 157

Veniamo ora a trattare della clemenza, della mansuetudine e dei vizi contrari.
A proposito delle virtù suddette esamineremo quattro cose:

1. Se clemenza e mansuetudine siano la stessa cosa;
2. Se entrambe siano virtù;
3. Se siano parti (potenziali) della temperanza;
4. Il loro confronto con le altre virtù

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **clemenza** e la **mansuetudine** si identifichino totalmente. Infatti:

II^a II^a q. 157 a. 1, arg. 1

La **mansuetudine**, secondo il **Filosofo**, ha il compito di **moderare** l'ira. Ma **l'ira** è «il **desiderio della vendetta**». Essendo quindi la **clemenza**, come dice **Seneca**, «l'indulgenza dei superiori verso gli inferiori nel dare le punizioni», ed essendo la **punizione il mezzo per fare vendetta**, **pare** che la mansuetudine e la clemenza siano la stessa cosa.

II^a II^a q. 157 a. 1, arg. 2

Cicerone afferma che «la clemenza è la virtù che trattiene con la benignità un animo eccitato all'odio verso qualcuno»: dal che si rileva che la clemenza consiste nel moderare l'ira. Ma l'odio, secondo **S. Agostino**, è causato dall'ira, che è oggetto della mansuetudine. Quindi la mansuetudine e la clemenza si identificano.

II^a II^a q. 157 a. 1, arg. 3

Un identico vizio non può essere il contrario di virtù diverse. Ora un identico vizio, cioè la crudeltà, si contrappone alla mansuetudine e alla clemenza. Perciò esse si identificano del tutto.

II^a II^a q. 157 a. 1. SED CONTRA:

Secondo **Seneca**, la **clemenza** è «l'indulgenza dei superiori verso gli inferiori». La **mansuetudine** invece non è soltanto dei superiori, ma di chiunque. Quindi la mansuetudine e la clemenza non si identificano.

II^a II^a q. 157 a. 1. RESPONDEO:

Le virtù morali «riguardano le passioni e gli atti esterni». Ma le passioni sono principi degli atti esterni, oppure anche impedimenti. Perciò **le virtù che regolano le passioni in qualche modo concorrono al medesimo effetto delle virtù che regolano gli atti esterni, sebbene ne differiscano specificamente.** Come alla giustizia, p. es., spetta propriamente il trattenere l'uomo dal furto, al quale egli viene spinto dall'amore o desiderio delle ricchezze, che è tenuto a freno dalla liberalità: per cui la liberalità concorre con la giustizia a ottenere l'effetto dell'astensione dal furto. E ciò avviene anche nel nostro caso. Infatti dalla passione dell'ira si è spinti a infliggere un castigo più grave. Alla clemenza spetta invece direttamente di diminuire il castigo, il che però potrebbe essere impedito da un'ira esagerata. E **così la mansuetudine, frenando l'impeto dell'ira, concorre al medesimo effetto della clemenza. Le due virtù però differiscono tra loro, poiché la clemenza ha il compito di moderare la punizione esterna, mentre la mansuetudine propriamente modera la passione dell'ira.**

Virtù regola/modera/trattiene > **Atto esterno** < Passione < **Virtù** regola/modera/trattiene

Giustizia (modera/trattiene) > **Furto** < Desiderio di ricchezza (passione) < **Liberalità** (modera/trattiene)

Clemenza (modera/trattiene) > **Castigo esagerato** < Ira (passione) < **Mansuetudine** (modera/trattiene)

↓ ↓
Mezzo per far vendetta Desiderio di vendetta

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 157 a. 1, ad arg. 1

La mansuetudine ha propriamente per oggetto lo stesso desiderio della vendetta. Invece la clemenza modera i castighi inflitti esternamente per compiere la vendetta.

II^a II^a q. 157 a. 1, ad arg. 2

L'uomo è portato a ridurre le cose che non gli piacciono. Ora, per il fatto che uno ama una persona, ne segue che egli prova dispiacere per il suo castigo, che giustifica solo in ordine ad altro, p. es. in ordine alla giustizia o alla correzione di chi è punito. È quindi dall'amore che deriva la prontezza a diminuire i castighi, che è propria della clemenza; mentre l'odio impedisce questa diminuzione. Ed è in questo senso che Cicerone afferma che «la clemenza trattiene l'animo eccitato all'odio», cioè spinto a punire gravemente, dall'infliggere un castigo

troppo grave: poiché la clemenza non ha direttamente il compito di moderare l'odio, ma il castigo.

II^a II^a q. 157 a. 1, ad arg. 3

Alla mansuetudine, che riguarda direttamente l'ira, a tutto rigore si contrappone il vizio dell'iracondia, che implica un eccesso d'ira. Invece la crudeltà implica un eccesso nella punizione. Per cui Seneca afferma che «sono chiamati crudeli coloro che hanno ragione di punire, ma non hanno misura». - Coloro invece che godono di far soffrire gli uomini anche senza ragione possono essere detti feroci, poiché come le fiere sono privi dell'affetto umano, grazie al quale l'uomo naturalmente ama il suo simile.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che né la clemenza né la mansuetudine siano delle virtù. Infatti:

II^a II^a q. 157 a. 2, arg. 1

Nessuna virtù può opporsi ad altre virtù. Invece queste due disposizioni si oppongono alla **severità**, che è anch'essa una virtù. Quindi né la clemenza né la mansuetudine sono delle virtù.

II^a II^a q. 157 a. 2, arg. 2

«L'eccesso e la diminuzione distruggono la virtù», dice il **Filosofo**. Ma sia la clemenza che la mansuetudine consistono in una diminuzione: poiché la clemenza tende a diminuire il castigo, e la mansuetudine a diminuire l'ira. **Quindi nessuna delle due è una virtù.**

II^a II^a q. 157 a. 2, arg. 3

La mansuetudine, o mitezza, è posta tra le **beatitudini**, **Matteo 5, 4**, e tra i **frutti**, **Galati 5, 23**. Ora, le virtù differiscono dalle beatitudini e dai frutti. Quindi la mansuetudine non è inclusa tra le virtù.

II^a II^a q. 157 a. 2. SED CONTRA:

Seneca ha scritto: «Tutti gli uomini dabbene mostrano clemenza e mansuetudine». Ma ciò che appartiene propriamente alle persone dabbene è la virtù: poiché secondo **Aristotele** «la virtù è ciò che rende buono chi la possiede e le opere che egli compie». Quindi la clemenza e la mansuetudine sono virtù.

II^a II^a q. 157 a. 2. RESPONDEO:

La virtù morale consiste nella **sottomissione degli appetiti alla ragione**, come insegna il **Filosofo**. Ora, ciò si riscontra sia nella clemenza che nella mansuetudine: poiché la clemenza nel diminuire i castighi «guarda alla ragione», secondo l'espressione di **Seneca**; e anche la mansuetudine modera l'ira secondo la retta ragione, secondo **Aristotele**. Perciò è evidente che sia la clemenza che la mansuetudine sono virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 157 a. 2, ad arg. 1

La mansuetudine non si contrappone direttamente alla severità: poiché la mansuetudine ha per oggetto l'ira, mentre la severità riguarda i castighi. Per cui quest'ultima sembrerebbe piuttosto contrapporsi alla clemenza, che come si è visto [a. 1] ha anch'essa per oggetto le punizioni. **Ma in realtà l'opposizione non sussiste**, poiché entrambe seguono la retta ragione. Infatti la severità è inflessibile nell'applicare il castigo quando la **retta ragione** lo richiede, mentre la clemenza da parte sua tende a diminuirlo sempre secondo la **retta ragione**, cioè nei casi in cui ciò è opportuno. Quindi le due virtù non sono contrarie, poiché non riguardano lo stesso oggetto.

II^a II^a q. 157 a. 2, ad arg. 2

Secondo il **Filosofo** «l'abito che osserva il giusto mezzo nell'ira è innominato: perciò la virtù prende nome dall'acquietarsi dell'ira, che viene indicato dal termine —mansuetudine»: e questo perché la virtù è più vicina al meno che al più, essendo per l'uomo più naturale desiderare la vendetta delle ingiurie ricevute che rinunciarvi; infatti, come dice **Sallustio**, «è ben difficile che a qualcuno sembrino piccole le ingiurie da lui subite». Ora, la clemenza tende a diminuire il castigo non rispetto alla misura della retta ragione, ma rispetto alla legge comune, che è oggetto della giustizia legale: **la clemenza cioè diminuisce la pena giudicando, in base a certe particolari considerazioni, che a una data persona non va inflitta una pena più grande**. Per cui Seneca dice che «la clemenza dichiara innanzitutto che le persone su cui essa viene esercitata non devono subire alcun altro castigo; il perdono invece è la remissione della pena meritata». Dal che risulta che **la clemenza sta alla severità come l'epicheia sta alla giustizia legale**, di cui la severità è appunto una parte, quanto all'applicazione delle pene secondo la legge. La clemenza tuttavia è distinta dall'epicheia, come vedremo [a. 3, ad 1].

II^a II^a q. 157 a. 2, ad arg. 3

Le beatitudini sono gli atti delle virtù, e i frutti sono le gioie provenienti da tali atti. Perciò **nulla impedisce di considerare la mansuetudine una virtù, una beatitudine e un frutto**.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che le predette virtù non siano **parti [potenziali]** della **temperanza**. Infatti:

II^a II^a q. 157 a. 3, arg. 1

La clemenza, come si è visto [aa. 1, 2], tende a diminuire i castighi. Ma il Filosofo attribuisce questo compito all'epicheia, che fa parte della giustizia, come si è spiegato sopra [q. 120, a. 2]. Quindi la clemenza non è una parte [potenziale] della temperanza.

II^a II^a q. 157 a. 3, arg. 2

La temperanza ha per oggetto le concupiscenze. La mansuetudine invece e la clemenza non riguardano le concupiscenze, bensì l'ira e la vendetta. Perciò non vanno poste fra le parti della temperanza.

II^a II^a q. 157 a. 3, arg. 3

Seneca ha scritto: «Possiamo chiamare insania il fatto di provare piacere per la crudeltà». Ora, ciò si contrappone alla clemenza e alla mansuetudine. Siccome però d'altra parte l'insania si contrappone alla prudenza, pare che la clemenza e la mansuetudine siano parti più della prudenza che della temperanza.

II^a II^a q. 157 a. 3. SED CONTRA:

Seneca insegna che «la clemenza è la temperanza dell'anima nella punizione». E anche **Cicerone** mette la clemenza tra le parti della temperanza.

II^a II^a q. 157 a. 3. RESPONDEO:

Le virtù annesse vengono assegnate a una virtù principale in quanto in materie secondarie la imitano quanto al modo da cui dipende fondamentalmente il suo valore di virtù, e grazie al quale essa ha preso anche il nome: come il modo e il nome della giustizia si ricavano dall'uguaglianza, quello della forza dalla stabilità e quello della temperanza dal contenimento, in quanto cioè essa tiene a freno le più violente concupiscenze dei piaceri del tatto. Ora, anche la clemenza e la mansuetudine consistono in un certo contenimento, poiché la clemenza tende a diminuire il castigo e la mansuetudine l'ira, come sopra [aa. 1, 2] si è visto. Perciò la clemenza e la mansuetudine sono virtù annesse alla temperanza. E in base a ciò vengono poste fra le sue parti [potenziali].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 157 a. 3, ad arg. 1

Nella mitigazione delle pene si devono tener presenti due cose:

- **La prima** è che tale mitigazione sia fatta secondo l'intenzione del legislatore, anche se non è secondo la lettera della legge. E da questo lato la mitigazione rientra nell'epicheia.
- **La seconda** è una certa moderazione degli affetti, in modo che l'uomo rinunci a fare uso del suo potere di infliggere dei castighi. E questo è propriamente il compito della clemenza: per cui **Seneca** scrive che essa è «la temperanza dell'animo nella punizione». E questa moderazione deriva da una certa dolcezza di sentimenti, per cui dispiace di contristare altre persone. Perciò Seneca afferma che la clemenza è una certa «mitezza» d'animo. C'è invece austerità d'animo in colui che non esita a contristare gli altri.

II^a II^a q. 157 a. 3, ad arg. 2

La connessione delle virtù secondarie con quelle principali dipende più dal modo, che ne è come la forma, che dalla materia. Ora la mansuetudine e la clemenza, come si è notato [nel corpo], convengono con la temperanza nel modo, sebbene non convengano nella materia.

II^a II^a q. 157 a. 3, ad arg. 3

Insania dice negazione di sanità [*non sanitas*]. Ora, come la sanità corporale viene distrutta dal fatto che il corpo perde la complessione dovuta alla specie umana, così l'insania spirituale dipende dal fatto che l'anima umana perde le disposizioni proprie della specie umana. E ciò può avvenire sia riguardo alla **ragione**, p. es. quando uno ne perde l'uso, sia riguardo alla **potenza appetitiva**, p. es. quando uno perde l'affetto umano per cui «l'uomo è naturalmente amico di ogni uomo», secondo l'espressione di Aristotele. Ora, l'insania che toglie l'uso della **ragione** si contrappone alla **prudenza**. Il fatto invece che uno goda delle sofferenze di altri uomini viene detto **insania** perché in tal modo un uomo pare **privo di quell'affetto umano che dà origine alla clemenza** [*si oppone alla temperanza*].

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la clemenza e la mansuetudine siano le virtù più eccellenti. Infatti:

II^a II^a q. 157 a. 4, arg. 1

Il valore di una virtù viene desunta specialmente dal fatto che essa **ordina l'uomo alla beatitudine**, che consiste nella conoscenza di Dio. Ora, è soprattutto la mansuetudine che ordina l'uomo a questa conoscenza; infatti **S. Giacomo 1,21**, scrive: «**Accogliete con mansuetudine la parola che è stata seminata in voi**»; e leggiamo ancora, **Siracide 5, 13**: «**Sii mansueto nell'ascoltare la parola di Dio**»; **Dionigi** poi afferma che «**Mosè fu degnato dell'apparizione di Dio per la sua grande mansuetudine**». Perciò la mansuetudine è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 157 a. 4, arg. 2

Una virtù tanto più è grande quanto più **è accetta a Dio e agli uomini**. Ma la mansuetudine è sommamente accetta a Dio, poiché nella Scrittura, **Siracide 1,27**, si legge: «**Ciò che a Dio piace è la fedeltà e la mansuetudine**». E così Cristo, **Matteo 11, 29**, ci invita in modo speciale a imitare la sua mansuetudine, dicendo: «**Imparate da me, che sono mite e umile di cuore**»; e **S. Ilario** spiega che «**mediante la mansuetudine della nostra anima Cristo abita in noi**». Inoltre questa virtù è assai **accetta agli uomini**, secondo quelle parole, **Siracide 3,19**: «**Figlio, compi le tue opere con mansuetudine, e oltre al plauso degli uomini ne avrai l'affetto**». Per questo nei **Proverbi 20, 28**, si legge che «**sulla clemenza è basato il trono del re**». Quindi la mansuetudine e la clemenza sono le virtù più grandi.

II^a II^a q. 157 a. 4, arg. 3

S. Agostino insegna che «**i mansueti sono coloro che cedono alle angherie e non resistono al male con il male, ma vincono il male con il bene**». Ora, ciò appartiene alla **misericordia** e alla **pietà**, che sono tra le virtù più importanti; infatti nel commentare quel detto di S. Paolo, **1Timoteo 4,8**: «**La pietà è utile a tutto**», **S. Ambrogio** afferma che «**nella pietà abbiamo il compendio di tutta la religione cristiana**». Perciò la mansuetudine e la clemenza sono le virtù più grandi.

II^a II^a q. 157 a. 4. SED CONTRA:

Esse non sono elencate tra le virtù principali, ma tra quelle annesse a una virtù principale.

II^a II^a q. 157 a. 4. RESPONDEO:

Nulla impedisce che certe virtù, pur non essendo tra le più importanti in senso assoluto e in ogni caso, lo siano tuttavia in un determinato genere. Ora, non è possibile che la clemenza e la mansuetudine siano le virtù più importanti in senso assoluto. Poiché il loro valore sta nel **ritrarre dal male**, in quanto diminuiscono l'ira o il castigo. Ora, è più perfetto conseguire il bene che evitare il male. Quindi le virtù che ordinano direttamente al bene, come la **fede**, la **speranza** e la **carità**, nonché la **prudenza** e la **giustizia**, sono superiori in senso assoluto alla clemenza e alla mansuetudine. Tuttavia in senso relativo nulla impedisce che la **mansuetudine e la clemenza abbiano una certa superiorità tra le virtù che resistono ai sentimenti cattivi**. L'ira infatti per la sua virulenza, che viene moderata dalla mansuetudine, impedisce in sommo grado che la ragione umana giudichi liberamente della verità. Di conseguenza è soprattutto la mansuetudine a rendere l'uomo padrone di sé; da cui le parole, **Siracide 10,31**: «Figlio, custodisci la tua anima nella mansuetudine». Sebbene le concupiscenze relative ai piaceri del tatto siano più vergognose e più insistenti, per cui la **temperanza** viene maggiormente posta fra le virtù principali, come sopra [q. 141, a. 7, ad 2] si è spiegato. - **La clemenza** poi, diminuendo i castighi, **si avvicina** soprattutto alla carità, che è la virtù più importante, con la quale facciamo del bene al prossimo e ne alleviamo il male.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 157 a. 4, ad arg. 1

La **mansuetudine prepara** l'uomo alla conoscenza di Dio **togliendo gli ostacoli**. E ciò in due modi. Primo, rendendo l'uomo padrone di sé attraverso l'attenuazione dell'ira, come si è già notato [nel corpo]. Secondo, perché è compito della mansuetudine portare l'uomo a non contraddire le parole di verità, cosa che molti fanno spinti dall'ira. Per cui **S. Agostino afferma che** «divenire mansueti significa non contraddire la Scrittura divina: sia perché flagella certi nostri vizi, quando la comprendiamo; sia perché pensiamo di essere noi più saggi e più avveduti, quando non la comprendiamo».

II^a II^a q. 157 a. 4, ad arg. 2

La mansuetudine e la clemenza rendono accetti a Dio e agli uomini inquantoché, con l'evitare il male del prossimo, concorrono a un medesimo effetto con la **carità**, **che è la più grande delle virtù**.

II^a II^a q. 157 a. 4, ad arg. 3

La **misericordia e la pietà si confondono con la mansuetudine e con la clemenza** in quanto concorrono al medesimo effetto, che è quello di **evitare il male del prossimo**. Si distinguono tuttavia fra loro per i motivi che le ispirano. Infatti **la pietà allevia** il male del prossimo per il rispetto verso qualche superiore, p. es. Dio o i genitori, mentre la **misericordia**, come si è visto sopra [q. 30, a. 2], **cerca di alleviare** il male del prossimo perché uno se ne addolora come di

un male proprio: il che deriva dall'amicizia, che fa godere e soffrire delle medesime cose. **La mansuetudine** invece produce l'effetto indicato **smorzando** l'ira, che spinge alla vendetta, mentre la **clemenza** lo produce mediante la dolcezza dell'animo, giudicando giusto che uno **non venga** ulteriormente **punito**.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> L'iracondia

Questione 158

Passiamo così a trattare dei vizi contrari:

- Primo, dell'**iracondia**, che è il contrario della mansuetudine; Sull'iracondia si pongono otto quesiti:
- secondo, della **crudeltà**, che è il contrario della clemenza.

1. Se qualche volta sia lecito adirarsi;
2. Se l'ira sia peccato;
3. Se sia peccato mortale;
4. Se sia il più grave dei peccati;
5. Quali siano le specie dell'ira;
6. Se l'ira sia un vizio capitale;
7. Quali siano le sue figlie;
8. Se essa abbia un vizio contrario.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non possa mai essere lecito adirarsi. Infatti:

II^a II^a q. 158 a. 1, arg. 1

S. Girolamo nel commentare quel testo di **S. Matteo 5,22**: «Chiunque si adira con il proprio fratello», ecc., afferma: «In alcuni codici c'è l'aggiunta: —senza motivo—; però nei migliori l'affermazione è categorica, e l'ira è del tutto proibita». Quindi in nessun modo è lecito adirarsi.

II^a II^a q. 158 a. 1, arg. 2

Secondo **Dionigi** «il male dell'anima sta nell'agire senza ragione». Ma l'ira è sempre senza ragione, poiché il Filosofo insegna che «l'ira non ascolta perfettamente la ragione». Inoltre **S. Gregorio** scrive che «quando l'ira turba la tranquillità dell'anima, in qualche modo la

sbrana e la spezza». E **Cassiano** dichiara: «Qualunque sia la causa del divampare dell'ira, essa acceca l'occhio del cuore». Perciò adirarsi è sempre un peccato.

II^a II^a q. 158 a. 1, arg. 3

Come dice la **Glossa**, «l'ira è il desiderio della vendetta». Ma desiderare la vendetta non è lecito, poiché essa va lasciata a Dio, secondo le parole del **Deuteronomio 32,35**: «A me la vendetta». Quindi adirarsi è sempre un peccato.

II^a II^a q. 158 a. 1, arg. 4

Tutto ciò che ci rende dissimili da Dio è peccaminoso. Ma l'ira ci rende sempre dissimili da Dio: poiché Dio, come dice la Scrittura, **Sapienza 12,18**: «giudica con mitezza». Quindi adirarsi è sempre un peccato.

II^a II^a q. 158 a. 1. SED CONTRA:

Il **Crisostomo** afferma: «Chi si adira senza ragione è colpevole, ma non lo è chi si adira con ragione. Infatti senza l'ira l'insegnamento non riesce, la giustizia non si regge e i delitti non vengono repressi». Perciò l'ira non è sempre peccaminosa.

II^a II^a q. 158 a. 1. RESPONDEO:

Propriamente parlando, **l'ira è una certa passione dell'appetito sensitivo**, dalla quale prende nome la facoltà dell'irascibile, come si è detto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 25, a. 3, ad 1; q. 46, a. 1]. Ora, nelle passioni il peccato può trovarsi in due modi:

- **Primo**, per la natura stessa della passione, natura che viene desunta dal suo oggetto. L'invidia, p. es., per sua natura implica un peccato, essendo il dispiacere per il bene altrui, dispiacere che per se stesso ripugna alla ragione. Perciò, come dice il **Filosofo**, l'invidia «nel suo nome stesso indica qualcosa di peccaminoso». Ma questo non è il caso dell'ira, che è una brama di vendetta: poiché il desiderio di vendicarsi può essere buono o cattivo.

- **Secondo**, il peccato può riscontrarsi in una passione per l'intensità di questa, cioè per i suoi eccessi o per la sua debolezza. E da questo lato nell'ira è possibile riscontrare il peccato: quando cioè uno si adira più o meno di quanto esiga la retta ragione. Se invece uno si adira secondo la retta ragione, allora l'ira è lodevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 158 a. 1, ad arg. 1

- **Gli Stoici** consideravano l'ira e le altre passioni come degli affetti estranei all'ordine della ragione, e quindi le ritenevano cattive, come si è detto sopra trattando delle passioni [I-II, q. 24, a. 2]. Ed è in questo senso che parla dell'ira S. **Girolamo**: poiché egli parla dell'ira verso il prossimo come di qualcosa che tende al male del medesimo.

- Invece secondo i **Peripatetici**, la cui dottrina S. Agostino considera più giusta, l'ira e le altre passioni dell'anima sono dei moti dell'appetito sensitivo più o meno regolati dalla ragione. Per cui l'ira non è sempre peccaminosa.

II^a II^a q. 158 a. 1, ad arg. 2

Due possono essere i rapporti dell'ira con la ragione:

- **Primo, l'ira può essere antecedente.** E allora svia la ragione dalla sua rettitudine, per cui è peccaminosa.

- Secondo, **può essere conseguente:** in quanto cioè l'appetito sensitivo viene mosso contro i vizi secondo l'ordine della ragione. E questa ira è buona, ed è chiamata zelo. Da cui le parole di **S. Gregorio**: «Si deve soprattutto badare a che l'ira, di cui ci si serve come di uno strumento della virtù, non domini l'animo: affinché non vada innanzi da padrona, ma sia soggetta alla ragione come serva, e la segua sempre». E sebbene quest'ira nell'esecuzione dell'atto ostacoli in qualche modo il giudizio della ragione, tuttavia non ne compromette la rettitudine. Per cui S. Gregorio aggiunge: «L'ira dello zelo turba l'occhio della ragione, ma l'ira del peccato lo acceca». Ora, non è contro la virtù interrompere la funzione del deliberare mentre si mettono in esecuzione le deliberazioni della ragione. Poiché anche l'arte sarebbe impedita nei suoi atti se quando deve agire deliberasse ancora sul da farsi.

II^a II^a q. 158 a. 1, ad arg. 3

Desiderare la vendetta per il male di chi va punito è illecito, ma desiderarla **per la soppressione dei vizi e la conservazione del bene della giustizia è lodevole.** E l'appetito sensitivo può tendere a ciò sotto la mozione della **ragione.** Inoltre quando la vendetta è fatta **secondo giustizia** viene da Dio, del quale l'autorità che punisce è ministra, come dice S. Paolo, **Romani 13, 4.**

II^a II^a q. 158 a. 1, ad arg. 4

Noi possiamo e dobbiamo assomigliare a Dio nel desiderio del bene, ma nel modo non possiamo assomigliargli del tutto: poiché in Dio non c'è, come in noi, **l'appetito sensitivo, i cui moti devono seguire la ragione.** Per cui **S. Gregorio** afferma che **«la ragione si erge con più forza contro i vizi quando è accompagnata e assecondata dall'ira».**

ARTICOLO 2:

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

II^a II^a q. 158 a. 2, arg. 1

Peccando noi demeritiamo. Ora, secondo **Aristotele**, «con le passioni non conseguiamo né merito né biasimo». Quindi nessuna passione è un peccato. Ma l'ira è una passione, come si è visto nel trattato sulle passioni **[I-II, q. 46, a. 1].** Quindi l'ira non è un peccato.

II^a II^a q. 158 a. 2, arg. 2

In ogni peccato abbiamo la ricerca di un bene creato. Ma con l'ira non si cerca il bene creato, bensì il male di qualcuno. Quindi l'ira non è un peccato.

II^a II^a q. 158 a. 2, arg. 3

Come nota S. **Agostino**, «nessuno pecca per delle cose inevitabili». Ma l'ira è inevitabile: poiché a proposito di quel detto del **Salmo 4, 5**: «**Adiratevi, ma senza peccare**», la **Glossa** afferma che «**il moto dell'ira non è in nostro potere**». Inoltre il **Filosofo** scrive che «l'adirato agisce con tristezza»: ora, la tristezza è contro la volontà. Quindi l'ira non è un peccato.

II^a II^a q. 158 a. 2, arg. 4

Il peccato, come dice il **Damasceno**, «è contro natura». Invece l'ira non è contro la natura dell'uomo, essendo un **atto naturale** dell'irascibile. Per cui **S. Girolamo** afferma che «**adirarsi è proprio dell'uomo**». Perciò l'ira non è un peccato.

II^a II^a q. 158 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Efesini 4,31**, comanda: «**Scompaia da voi ogni asprezza, sdegno, ira**».

II^a II^a q. 158 a. 2. RESPONDEO:

L'ira, come si è detto [a.2], indica propriamente una certa passione. **Ora, una passione dell'appetito sensitivo in tanto è buona in quanto è regolata dalla ragione; se invece esclude l'ordine della ragione, allora è cattiva.** Ora, l'ordine della ragione interessa l'ira sotto due aspetti:

- **Primo, in rapporto a ciò che con essa si desidera**, ossia alla vendetta.

+ Per cui se uno desidera che si faccia vendetta secondo l'ordine della ragione, allora l'ira è lodevole, e viene detta **zelo**.

+ Se invece uno desidera che si faccia vendetta in qualsiasi modo contro l'ordine della ragione, p. es. che sia punito chi non lo merita, o che uno venga punito più di quanto merita, oppure anche non secondo l'ordine legittimo, o non per il fine dovuto, che è la conservazione della giustizia e la correzione della colpa, allora l'ira è peccaminosa. E abbiamo il vizio dell'ira.

- **Secondo**, l'ordine della ragione interessa l'ira quanto al **modo in cui uno si adira**: il **divampare dell'ira** cioè non deve essere eccessivo, né all'interno né all'esterno. E se non si bada a ciò, l'ira non sarà senza peccato, anche se uno desidera la giusta vendetta.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 158 a. 2, ad arg. 1

Una passione può essere o non essere regolata dalla ragione, e quindi assolutamente considerata non implica né merito né demerito, ossia né lode né biasimo. In quanto però è regolata dalla ragione essa può avere l'aspetto di cosa meritoria e lodevole; oppure se non è così regolata può essere demeritoria e biasimevole. Per cui il Filosofo aggiunge che «è lodato o vituperato chi si adira in un certo modo».

II^a II^a q. 158 a. 2, ad arg. 2

L'adirato desidera il male altrui non per se stesso, ma per la vendetta, alla quale il suo appetito si rivolge come a un bene creato.

II^a II^a q. 158 a. 2, ad arg. 3

L'uomo è padrone dei suoi atti con il libero arbitrio della ragione. Perciò i moti che prevengono il giudizio della ragione non sono soggetti all'uomo nella loro universalità, cioè in modo che nessuno di essi insorga; sebbene la ragione possa impedirli individualmente. E in questo senso si può affermare che i moti dell'ira non sono in potere dell'uomo, in modo cioè che nessuno di essi insorga. Ma poiché essi in qualche modo sono sottomessi all'uomo, non perdono del tutto l'aspetto di peccato, quando sono disordinati. - L'affermazione poi del Filosofo che «l'adirato agisce con tristezza» non va intesa nel senso che egli si dolga di adirarsi, ma che si duole dell'ingiuria che pensa di aver ricevuto, e da tale tristezza è mosso a bramare la vendetta.

II^a II^a q. 158 a. 2, ad arg. 4

L'irascibile dell'uomo è per natura sottoposto alla ragione. Perciò i suoi atti in tanto sono naturali nell'uomo in quanto sono conformi alla ragione; in quanto invece non rispettano l'ordine della ragione sono contro la natura dell'uomo.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che l'ira sia sempre un **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 158 a. 3, arg. 1

In **Giobbe 5, 2**, si legge: «La collera fa morire lo stolto»; e si parla della morte spirituale, da cui prende nome il peccato mortale. Perciò l'ira è un peccato mortale.

II^a II^a q. 158 a. 3, arg. 2

Solo il peccato mortale merita la dannazione eterna. Ma l'ira merita la dannazione eterna, poiché il Signore, **Matteo 5, 22**, afferma: «Chiunque si adira con il proprio fratello sarà sottoposto a giudizio»; e la Glossa spiega che «con le tre cose ricordate in quel passo evangelico», cioè «col giudizio, col sinedrio e con la geenna vengono indicate le diverse dimore nella sede dei dannati, secondo la gravità del peccato». Quindi l'ira è un peccato mortale.

II^a II^a q. 158 a. 3, arg. 3

Ciò che è contrario alla carità è un peccato mortale. Ma l'ira è contraria alla carità del prossimo, come risulta evidente dal commento di **S. Girolamo** a quel passo evangelico, **Matteo 5, 22**: «Chiunque si adira con il proprio fratello», ecc. Quindi l'ira è un peccato mortale.

II^a II^a q. 158 a. 3. SED CONTRA:

Nel commentare l'esortazione del **Salmo 4,5**: «Adiratevi, ma senza peccare», la Glossa insegna: «L'ira che non passa all'atto è un peccato veniale».

II^a II^a q. 158 a. 3. RESPONDEO:

Come si è visto sopra [a.2], i moti dell'ira possono essere disordinati e peccaminosi in due modi. **Primo, a motivo di ciò che si desidera**: come quando uno brama una vendetta ingiusta. E allora l'ira nel suo genere è un peccato mortale: poiché è in contrasto con la carità e con la giustizia. Tuttavia può darsi che tale desiderio sia un peccato veniale per l'imperfezione dell'atto. Imperfezione che può aversi o dalla parte del soggetto, come nel caso in cui il moto dell'ira previene il giudizio della ragione, oppure anche dalla parte dell'oggetto, come quando uno desidera vendicarsi in cose da poco e insignificanti, che non sarebbero peccato mortale neppure se fossero messe in esecuzione: come tirare un poco per i capelli un ragazzo, o altre cose del genere. **Secondo, i moti dell'ira possono essere disordinati quanto al modo** in cui ci si adira: p. es. se uno eccede nell'ardore interno dell'ira, o nelle sue manifestazioni esterne. E da questo lato l'ira di per sé non è un peccato mortale. Tuttavia può diventarlo: se p. es. uno per la violenza dell'ira **manca alla carità verso Dio o verso il prossimo**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 158 a. 3, ad arg. 1

Da quel testo non si rileva che l'ira sia sempre un peccato mortale, ma che gli stolli vengono uccisi dall'ira: poiché essi, non frenandone i moti con la ragione, cadono in qualche peccato mortale, p. es. in bestemmie contro Dio o in ingiurie contro il prossimo.

II^a II^a q. 158 a. 3, ad arg. 2

Il Signore con quelle parole sull'ira intese integrare quel testo della legge [Es 20, 13; Dt 5, 17]: «Non uccidere». Perciò egli parla di quei moti dell'ira nei quali si brama l'uccisione del prossimo, o qualsiasi altra grave lesione: e questo desiderio, se è accompagnato dal consenso della ragione, senza dubbio è un peccato mortale.

II^a II^a q. 158 a. 3, ad arg. 3

Nel caso in cui l'ira è incompatibile con la carità, è un peccato mortale; ma ciò non accade sempre, come si è visto [nel corpo].

ARTICOLO 4:

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

II^a II^a q. 158 a. 4, arg. 1

Il **Crisostomo** afferma che «nulla è più orribile di un uomo adirato, nulla è più deforme del suo viso rabbioso, e più ancora della sua anima». Quindi l'ira è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 158 a. 4, arg. 2

Un peccato è tanto più grave quanto più è nocivo: poiché secondo S. Agostino «si dice cattivo ciò che nuoce». Ma la cosa che più nuoce è appunto l'ira, dato che toglie all'uomo la ragione, mediante la quale egli è padrone di se stesso: infatti il **Crisostomo** afferma che «tra l'ira e la follia non c'è differenza, ma l'ira è come un demone passeggero, più indomabile di quello di un ossesso». Quindi l'ira è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 158 a. 4, arg. 3

I sentimenti interni vengono giudicati in base ai loro effetti esterni. Ora, uno degli effetti dell'ira è l'omicidio, che è un peccato gravissimo. Perciò anche l'ira è un peccato gravissimo.

II^a II^a q. 158 a. 4. SED CONTRA:

L'ira sta all'odio come una pagliuzza a una trave, secondo **S. Agostino**: «Che l'ira non diventi odio, e non faccia di una pagliuzza una trave». Quindi l'ira non è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 158 a. 4. RESPONDEO:

Il disordine dell'ira può dipendere, come si è visto [aa. 2, 3], da due cose, **cioè da ciò che con essa si desidera e dal modo in cui ci si adira**. Quanto dunque all'oggetto che l'adirato desidera, l'ira è tra i peccati minori. L'ira infatti desidera il male fisico di una persona sotto l'aspetto di un bene, cioè della vendetta. Perciò da questo lato l'ira fa parte di quei peccati che desiderano il male del prossimo, come l'**invidia e l'odio**: mentre però chi odia desidera il male di una persona direttamente in quanto male, e l'invidioso lo desidera per il desiderio della propria gloria, **l'adirato vuole il male altrui sotto l'aspetto della giusta vendetta**. Dal che risulta evidente che l'odio è più grave dell'invidia, e l'invidia è più grave dell'ira: poiché desiderare il male sotto l'aspetto di male è peggio che desiderarlo sotto l'aspetto di bene; e desiderare il male sotto l'aspetto di un bene esterno, come l'onore o la gloria, è peggio che desiderarlo sotto l'aspetto della rettitudine della giustizia. Dalla parte invece del bene sotto il cui aspetto l'adirato desidera il male, l'ira si affianca ai peccati di **concupiscenza**, che hanno di mira un bene. E anche da questo lato, assolutamente parlando, il peccato di ira è meno grave dei peccati di concupiscenza: cioè nella misura in cui il **bene della giustizia**, che è bramato da chi si adira, è **superiore al bene dilettevole o utile**, bramato dalla concupiscenza. Per cui il Filosofo afferma che «è più vergognosa l'incontinenza nella concupiscenza che l'incontinenza nell'ira». Rispetto infine al **disordine dovuto al modo** in cui ci si adira, l'ira ha un certo primato per la violenza e l'immediatezza dei suoi moti, come accenna la Scrittura, **Proverbi 27,4**: «L'ira non ha misericordia, né il furore impetuoso; e chi potrà reggere all'impeto di un uomo concitato?». Da cui le parole di **S. Gregorio**: «Acceso dall'impeto dell'ira il cuore palpita, il corpo trema, la lingua si inceppa, la faccia si infiamma, gli

occhi si stravolgono e non si riconoscono più le persone; con la bocca una forma delle grida, ma non capisce più il senso di ciò che dice».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 158 a. 4, ad arg. 1

Il Crisostomo parla della deformità relativa agli atteggiamenti esterni provocati dall'ira.

II^a II^a q. 158 a. 4, ad arg. 2

La obiezioni tratta del disordine provocato dalla violenza dei moti dell'ira, di cui abbiamo parlato [nel corpo].

II^a II^a q. 158 a. 4, ad arg. 3

L'omicidio, oltre che dall'ira, deriva pure dall'odio e dall'invidia. L'ira però è meno grave, avendo di mira un motivo di giustizia, come si è notato.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che il **Filosofo** non abbia ben determinato le specie dell'ira, là dove dice che tra gli iracondi alcuni sono «acuti», altri «amari», altri «difficili», o «implacabili». Infatti:

II^a II^a q. 158 a. 5, arg. 1

Secondo lui «amari sono quelli la cui ira stenta a placarsi e rimangono adirati per molto tempo». Ma ciò rientra nella circostanza del tempo. Quindi anche dalle altre circostanze si possono desumere altre specie dell'ira.

II^a II^a q. 158 a. 5, arg. 2

Inoltre egli chiama «difficili, o implacabili, quelli che non si placano se non dopo aver castigato o punito». Ma anche questo aspetto rientra nella durata dell'ira. Perciò i difficili e gli amari si identificano.

II^a II^a q. 158 a. 5, arg. 3

Il Signore indica tre gradi dell'ira con quelle tre espressioni evangeliche, Matteo 5, 22: «Chiunque si adira con il proprio fratello»; «Chi dice a suo fratello: Stupido», «Chi dice a suo fratello: Pazzo». Ma questi tre gradi non si accordano con le specie indicate. Quindi la suddetta divisione dell'ira non è accettabile.

II^a II^a q. 158 a. 5. SED CONTRA:

S. Gregorio Niseno afferma che «tre sono le specie della collera», cioè: l'«ira biliosa», la «mania», o insania, e il «furore». E queste coincidono con le tre sopra indicate: poiché egli scrive che «l'ira biliosa è quella contraddistinta dal principio e dal moto», e che dal Filosofo

è attribuita agli «acuti»; per «mania» egli intende invece «l'ira persistente e inveterata», che il Filosofo attribuisce agli «amari». Per furore infine intende «l'ira che aspetta il momento per colpire», e che il Filosofo attribuisce ai «difficili». E la stessa divisione è ammessa dal Damasceno. Quindi la distinzione del Filosofo è ben fondata.

II^a II^a q. 158 a. 5. RESPONDEO:

La suddetta distinzione può essere applicata o alla passione o anche allo stesso peccato di ira. Ora, come essa si applichi alla passione dell'ira l'abbiamo già visto sopra [I-II, q. 46, a. 8] nel trattato sulle passioni. Ed è così soprattutto che parlano di essa Gregorio Nisseno e il Damasceno. Ora però dobbiamo applicare la distinzione di quelle specie al peccato di ira, come fa il Filosofo. Il disordine dell'ira può infatti derivare da due cose:

- **Primo, dal suo modo di nascere.** E ciò si riferisce agli **acuti**, i quali si adirano troppo presto, e per ogni sciocchezza. [*ira > bile*]

- **Secondo, dalla durata dell'ira,** cioè dal fatto che dura troppo a lungo. E ciò può avvenire in due modi:

+ In primo luogo per il fatto che la causa dell'ira, cioè l'ingiuria subita, rimane **troppo a lungo nella memoria**: e da ciò alcuni concepiscono una tristezza persistente, per cui costoro sono a se stessi **gravi e amari**. [*ira = mania*]

+ In secondo luogo ciò può avvenire **in rapporto alla vendetta**, che alcuni bramano con ostinazione. E allora abbiamo i **difficili, o implacabili**, che non depongono l'ira finché non si sono vendicati. [*ira = furore*]

[Le tre specie dell'ira, determinate dal **Damasceno e dal Nisseno** [ossia da Nemesio], sono desunte dagli elementi che danno all'ira il suo vigore. Ora questo può dipendere da tre cose.

- **Primo, dalla facilità del suo moto**: ed ecco l'ira che si denomina **bile**, per la facilità con cui si accende.

- **Secondo, dalla tristezza**, che causa un'ira perdurante nella memoria: ed ecco la **mania**, termine desunto da **manere** [rimanere].

- **Terzo, da ciò che l'adirato desidera**, cioè dalla vendetta: ed ecco il **furore**, il quale non si acquieta finché non punisce.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 158 a. 5, ad arg. 1

Nelle specie suddette non si considera direttamente il tempo, ma la facilità ad adirarsi, o l'ostinazione nell'ira.

II^a II^a q. 158 a. 5, ad arg. 2

Sia gli amari che gli implacabili hanno un'ira persistente, ma per cause diverse. Poiché gli amari hanno quest'ira persistente per la persistenza della tristezza, che essi tengono chiusa nel loro interno: e siccome non mostrano segni esterni di collera, non possono essere dissuasi dagli altri; né da se stessi desistono dall'ira se non perché il passare del tempo toglie la tristezza. -

Negli implacabili invece l'ira è persistente per un forte desiderio di vendetta. Perciò essa non si esaurisce col tempo, ma solo con la punizione.

II^a II^a q. 158 a. 5, ad arg. 3

I gradi dell'ira a cui accenna il Signore non riguardano le sue varie specie, ma sono desunti dal procedere dell'atto umano. Nel quale prima si concepisce qualcosa nel cuore. E a ciò si riferiscono quelle parole: «Chiunque si adira con il proprio fratello». - In secondo luogo la cosa si manifesta esternamente con dei segni, prima ancora di passare all'atto. E a ciò si riferiscono le parole: «Chi dice a suo fratello: Stupido», che è un'interiezione di rabbia. - Il terzo grado si ha quando il peccato concepito interiormente produce degli effetti. Ora, l'effetto dell'ira è il danno altrui sotto l'aspetto di vendetta. Il danno minimo poi è quello che si produce solo con la lingua. E a questo si riferiscono le parole evangeliche: «Chi dice a suo fratello: Pazzo». È evidente quindi che il secondo grado è più grave del primo, e il terzo più di entrambi. Per cui se quel primo moto, nel caso di cui parla il Signore, è un peccato mortale, come si è detto [a. 3, ad 2], molto più lo saranno gli altri due. E così per ciascuno di essi vengono indicate le rispettive condanne. In rapporto al primo si ha «il giudizio», che è meno grave: poiché, come nota S. Agostino, «nel giudizio è ancora ammessa la difesa». In rapporto al secondo invece si ha «il sinedrio», nel quale «i giudici si consultano sulla pena da infliggere». In rapporto al terzo infine si ha «la geenna del fuoco», che è la «condanna irreparabile».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che l'ira non vada posta tra i vizi capitali. Infatti:

II^a II^a q. 158 a. 6, arg. 1

L'ira nasce dalla **tristezza**. Ma la tristezza è un vizio capitale, denominato **accidia**. Quindi l'ira non va posta tra i vizi capitali.

II^a II^a q. 158 a. 6 arg. 2

L'odio è un peccato più grave dell'ira. Quindi esso più dell'ira dovrebbe essere posto tra i vizi capitali.

II^a II^a q. 158 a. 6 arg. 3

A commento di quel passo dei **Proverbi 29,22**: «**Un uomo collerico suscita litigi**», la **Glossa** afferma: «**La collera è la porta di tutti i vizi: tenendola chiusa stanno in pace tutte le virtù; tenendola aperta l'animo è pronto a ogni delitto**». Ora, nessun vizio capitale è principio di tutti i peccati, ma solo di alcuni. Quindi l'ira non va posta tra i vizi capitali.

II^a II^a q. 158 a. 6. SED CONTRA:

S. Gregorio colloca l'ira tra i vizi capitali.

II^a II^a q. 158 a. 6. RESPONDEO:

È capitale quel vizio da cui derivano molti altri vizi, come sopra [I-II, q. 84, aa. 3, 4] si è visto. Ma l'ira per due motivi è in condizione di produrre molti altri vizi:

- **Primo, per il suo oggetto**, che è assai desiderabile: poiché la vendetta viene bramata quale cosa giusta e onesta, attirando così per la sua apparente bontà, come si è notato sopra [a. 4].

- **Secondo, per la sua violenza**, che trascina l'anima a compiere qualsiasi disordine. Perciò è evidente che l'ira è un vizio capitale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 158 a. 6, ad arg. 1

La tristezza da cui nasce l'ira ordinariamente non è quella dell'**accidia**, ma è la passione della tristezza che deriva da un'**ingiuria subita**.

II^a II^a q. 158 a. 6, ad arg. 2

Come si è già notato sopra [q. 118, a. 7; q. 148, a. 5; q. 153, a. 4; I-II, q. 84, a. 4], perché un vizio possa dirsi capitale si richiede che abbia un fine molto appetibile, cosicché per la brama di esso si commettano molti altri peccati. Ora la **collera**, che desidera **un male sotto l'aspetto di bene**, ha un fine più appetibile dell'**odio**, che invece desidera **il male in quanto male**. Così dunque l'ira è un vizio capitale più dell'odio.

II^a II^a q. 158 a. 6, ad arg. 3

L'ira «è la porta di tutti i vizi» solo **indirettamente**, quale **removens prohibens**, in quanto cioè impedisce l'uso della ragione, che ritrae l'uomo dai peccati. **Direttamente** ed essenzialmente essa è invece la causa di alcuni peccati specifici, che sono le sue figlie.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non siano ben determinate **le sei figlie dell'ira**, che sono «la rissa, la tracotanza, l'insulto, il clamore, l'indignazione, la bestemmia». Infatti:

I^a II^a q. 158 a. 7, arg. 1

La bestemmia è posta da S. Isidoro tra le figlie della superbia. Perciò essa non è figlia dell'ira.

II^a II^a q. 158 a. 7, arg. 2

Come dice S. Agostino, dall'ira nasce l'odio. Quindi quest'ultimo andrebbe enumerato tra le figlie dell'ira.

II^a II^a q. 158 a. 7, arg. 3

La **tracotanza** pare che si identifichi con la **superbia**. Ora, la superbia non è figlia di altri vizi, ma piuttosto è «la madre di tutti i vizi», come dice S. **Gregorio**. Quindi la tracotanza non va enumerata tra le figlie dell'ira.

II^a II^a q. 158 a. 7. SED CONTRA:

S. Gregorio assegna all'ira queste figlie.

II^a II^a q. 158 a. 7. RESPONDEO:

L'ira può essere considerata sotto **tre aspetti**:

- **Primo, in quanto è nel cuore**. E così nascono da essa due vizi:

+ L'uno **in rapporto alla persona** contro la quale uno si adira, reputandola indegna per avergli essa fatto tale cosa. E allora si ha l'**indignazione** [*disprezzo/risentimento/disgusto*].

+ L'altro **in rapporto a se stessi**: in quanto cioè chi si adira pensa ai vari modi di vendicarsi, colmando di essi il proprio animo, secondo l'accenno della Scrittura, **Giobbe 15, 2**: «Potrebbe il saggio riempirsi il ventre di vento d'oriente?». E così abbiamo la **tracotanza**. [*tumor mentis = agitazione del cuore*] - [*tracotanza = arroganza dovuta a eccesso di superbia o presunzione*]

- **Secondo**, l'ira può essere considerata **in quanto è sulla bocca**. E allora dall'ira nascono due disordini:

+ **Il primo** per il fatto che uno mostra di essere adirato col modo di parlare: come si è detto [*a. 5, ad 3*] a proposito di «chi dice a suo fratello: Stupido». E così abbiamo il **clamore**: che è un **parlare disordinato e confuso**.

+ **Il secondo** invece sta nel fatto che uno esce in **parole ingiuriose**. E se queste sono contro Dio si avrà la **bestemmia** [*II-II, q.14*]; se invece sono contro il prossimo si avrà l'**insulto** [*q. 72*].

- **In terzo luogo** l'ira può essere considerata **negli atti esterni**. E allora dall'ira nascono le **risse** [*q. 41*], in cui sono compresi tutti i danni che si possono procurare al prossimo per vie di fatto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 158 a. 7, ad arg. 1

La bestemmia che viene pronunciata con piena deliberazione deriva dalla superbia di un uomo che si ribella contro Dio, poiché come dice la Scrittura, Siracide 10, 12: «il principio della superbia umana è l'allontanarsi dal Signore»: cioè l'abbandono del suo culto è la parte principale della superbia, dalla quale nasce la bestemmia. Ma la bestemmia che viene dal turbamento dell'animo nasce dall'ira.

II^a II^a q. 158 a. 7, ad arg. 2

Sebbene l'odio nasca talora dall'ira, tuttavia esso ha una causa più profonda da cui nasce direttamente, cioè la tristezza, o dolore: come al contrario l'amore nasce dal piacere. Infatti da un dispiacere ricevuto uno è spinto talvolta all'ira, e talvolta all'odio. È quindi giusto che l'odio venga fatto derivare più dall'accidia che dall'ira.

II^a II^a q. 158 a. 7, ad arg. 3

La tracotanza qui non è sinonimo di superbia, ma sta a indicare una certa violenza, o audacia, di chi mira alla vendetta. Ora, l'audacia è un vizio che si contrappone alla forza.

ARTICOLO 8

VIDETUR che non esista un vizio opposto all'iracondia per difetto di ira. Infatti:

II^a II^a q. 158 a. 8, arg. 1

Non può essere vizioso ciò che rende l'uomo simile a Dio. Ma la totale privazione dell'ira rende l'uomo simile a Dio, il quale «giudica con mitezza», **Sapienza 12,18**. Perciò non è peccaminosa l'assenza totale dell'ira.

II^a II^a q. 158 a. 8, arg. 2

La mancanza di ciò che non serve a nulla non è un vizio. Ma il moto dell'ira non serve a nulla, come dimostra **Seneca**. Quindi la mancanza di ira non è un vizio.

II^a II^a q. 158 a. 8, arg. 3

Secondo **Dionigi** il male per l'uomo sta «nell'agire prescindendo dalla ragione». Ora, eliminato ogni moto di ira, rimane integro il giudizio della ragione. Quindi nessuna mancanza di ira può costituire un vizio.

II^a II^a q. 158 a. 8. SED CONTRA:

Il **Crisostomo** insegna: «Chi non si adira quando c'è motivo di farlo, pecca. Infatti la pazienza irragionevole semina i vizi, nutre la negligenza e invita al male non solo i cattivi, ma anche i buoni».

II^a II^a q. 158 a. 8. RESPONDEO:

Col termine «*ira*» si possono intendere due cose.

- **Primo, il semplice moto della volontà** con cui uno infligge un castigo non per passione, ma per un giudizio della ragione. E la mancanza di ira in questo senso è indubbiamente un peccato. Ed è in questo senso che ne parla il **Crisostomo**, là dove dice: «L'iracondia motivata non è ira, ma un atto di giustizia. (Infatti per iracondia si intende propriamente un turbamento passionale); se invece uno si adira per un giusto motivo, la sua ira non deriva dalla passione. Si dirà perciò che egli giudica, non già che si adira».

- **Secondo**, per ira si può **intendere un moto dell'appetito sensitivo** accompagnato da una passione e da una trasmutazione corporale. E questo moto accompagna necessariamente nell'uomo l'atto della volontà: poiché per natura l'appetito inferiore segue il moto dell'appetito superiore, salvo particolari ripugnanze. Perciò nell'appetito sensitivo non può mancare del tutto il moto dell'ira se non per la carenza o la debolezza dell'atto volitivo. E così indirettamente **anche la mancanza della passione dell'ira è un vizio: come lo è anche la mancanza del moto della volontà che tende a punire secondo il giudizio della ragione.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 158 a. 8, ad arg. 1

Chi non si adira per nulla quando dovrebbe adirarsi imita Dio nel **mancare di passione**, ma non lo imita nel punire secondo il giusto giudizio.

II^a II^a q. 158 a. 8, ad arg. 2

La passione dell'ira, come anche tutti gli altri moti dell'appetito sensitivo, serve a rendere l'uomo più pronto nell'eseguire ciò che la ragione detta. Altrimenti l'appetito sensitivo sarebbe inutile, mentre «la natura non fa nulla di inutile».

II^a II^a q. 158 a. 8, ad arg. 3

In chi agisce con ordine il giudizio della ragione è causa non solo dell'atto della volontà, ma anche delle passioni dell'appetito sensitivo, secondo le spiegazioni date [nel corpo]. Come quindi l'assenza degli effetti indica l'assenza della causa, così anche la mancanza dell'ira indica la mancanza del giudizio della ragione.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> La crudeltà

Questione 159

Eccoci ora a trattare della **crudeltà**.

Sull'argomento esamineremo due cose:

[inclemenza, inflessibilità, intransigenza, rigidità, rigore, severità]

1. Se la crudeltà sia il contrario della clemenza;

2. Il confronto della crudeltà con la ferocia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **crudeltà** non sia **contraria alla clemenza**. Infatti:

II^a II^a q. 159 a. 1, arg. 1

Seneca afferma che «sono detti crudeli coloro che eccedono nel punire», il che è contrario alla giustizia. Ora, la clemenza è una virtù annessa non alla giustizia, ma alla temperanza. Quindi la crudeltà non si contrappone alla clemenza.

II^a II^a q. 159 a. 1, arg. 2

In **Geremia 6, 23**, si legge: «**Sono crudeli, senza misericordia**»; dal che si rileva che la crudeltà si contrappone alla **misericordia**. Ma questa non si identifica con la clemenza, come sopra *[q. 157, a. 4, ad 3]* si è visto. Quindi la crudeltà non è il contrario della clemenza.

II^a II^a q. 159 a. 1, arg. 3

La clemenza, come si è detto, si riferisce all'imposizione della pena. Invece la crudeltà può riferirsi anche alla sottrazione dei benefici, come si rileva dalla Scrittura, Proverbi 11,17: «Il crudele misconosce persino i suoi parenti». Quindi la crudeltà non si contrappone alla clemenza.

II^a II^a q. 159 a. 1. SED CONTRA:

Seneca scrive che «alla clemenza si contrappone la crudeltà *[Spietata insensibilità o addirittura compiacimento nei confronti dell'altrui dolore o avvilitamento.]*, la quale altro non è che la durezza d'animo nell'applicare i castighi».

II^a II^a q. 159 a. 1. RESPONDEO:

Il termine **crudeltà** deriva da **crudeltà**. Ora, come le cose **cotte** e ben preparate hanno d'ordinario un sapore **soave e dolce**, così quelle **crude** hanno un sapore **sgradevole e aspro**. Ma sopra [q. 157, a. 3, ad 1; a. 4, ad 3] abbiamo detto che la **clemenza** implica una certa benignità o **dolcezza d'animo**, per cui uno tende a diminuire la pena. Così dunque la crudeltà si contrappone direttamente alla clemenza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 159 a. 1, ad arg. 1

Come la ragionevole **diminuzione della pena** rientra nell'**epicheia**, mentre la **dolcezza d'animo** per cui uno si sente inclinato verso di essa appartiene alla **clemenza**, così anche l'**esagerazione della pena** nelle sue manifestazioni esterne appartiene all'**ingiustizia**, ma la **durezza d'animo** per cui uno viene predisposto ad accrescere il castigo rientra nella **crudeltà**.

II^a II^a q. 159 a. 1, ad arg. 2

La **misericordia** e la **clemenza** convengono nel detestare e nell'abborrire la miseria altrui, però **in maniera diversa**. Poiché è proprio della misericordia **soccorrere con la beneficenza**, mentre è proprio della clemenza **diminuire l'altrui miseria con l'attenuazione della pena**. E siccome la crudeltà implica un eccesso nel punire, così essa si contrappone più direttamente alla clemenza che alla misericordia. Tuttavia, data la somiglianza di queste virtù, talvolta la crudeltà è usata come sinonimo di «immisericordia».

II^a II^a q. 159 a. 1, ad arg. 3

In quel testo la «crudeltà» sta per l'«immisericordia», che consiste nel non elargire benefici. - Però si può anche rispondere che la stessa sottrazione dei benefici è un certo castigo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **crudeltà** non si distingue dalla **ferocia**. Infatti:

II^a II^a q. 159 a. 2, arg. 1

A una virtù non si contrappone per eccesso che un solo vizio. Ora, **alla clemenza si contrappongono per eccesso sia la crudeltà che la ferocia**. Quindi la crudeltà e la ferocia si identificano.

II^a II^a q. 159 a. 2, arg. 2

Nelle sue Etimologie **S. Isidoro** spiega che **«severo deriva da saevus (feroce) [duro/severo/aspro][etimologia: Etimologia dal latino: severus. Il severo sa che cosa è giusto e vi si attiene senza dolcezze di giudizio, senza indulgenze. Ha pretese su di sé o sugli altri molto precise, e gli spazi di flessibilità, per lui, sono angusti. È una durezza, questa, che nasce**

dal valore della disciplina.] e verus, poiché custodisce la giustizia senza la pietà»: perciò la *saevitia*, o ferocia, esclude la remissione della pena, che è compito della pietà. Ma ciò è proprio della crudeltà, come si è visto sopra [a. 1, ad 1]. Quindi la crudeltà si identifica con la ferocia.

II^a II^a q. 159 a. 2, arg. 3

Come alla virtù si contrappone un vizio per eccesso, così si contrappone anche un vizio per difetto, il quale contrasta sia con la virtù che è nel giusto mezzo, sia con il vizio per eccesso. Ora, alla crudeltà e alla ferocia non si contrappone che un identico vizio, che è la debolezza nel punire; così infatti scrive S. Gregorio: «Ci sia l'amore, ma senza debolezza; ci sia il rigore, ma senza asprezza. Ci sia lo zelo, ma senza gli eccessi della ferocia; ci sia la pietà, ma che non perdoni più del dovere». Quindi la ferocia si identifica con la crudeltà.

II^a II^a q. 159 a. 2. SED CONTRA:

Seneca afferma che «chi si adira senza essere provocato, o contro chi non ha sbagliato, non viene detto crudele, ma feroce».

II^a II^a q. 159 a. 2. RESPONDEO:

Il termine *ferocia* deriva dalle *fier*e. Infatti questi animali assaltano gli uomini per divorarli: e **non per motivi di giustizia**, comprensibili solo alla ragione. Così dunque a tutto rigore la ferocia è propria di chi nel punire non bada alla colpa di chi è punito, ma solo gode del dolore umano. È chiaro quindi che ciò rientra nella **bestialità: infatti tale piacere non è umano, ma belluino, derivante da cattive abitudini o da un pervertimento della natura, come accade anche per gli altri sentimenti bestiali dello stesso tipo.** Invece la crudeltà ha di mira la colpa di chi viene punito, ma eccede nel punire. Perciò la crudeltà differisce dalla ferocia come la cattiveria umana differisce dalla bestialità, secondo Aristotele.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 159 a. 2, ad arg. 1

La **clemenza** è una **virtù umana**: ad essa perciò si contrappone la **crudeltà**, che è un **vizio umano**. Invece la **ferocia** rientra nella **bestialità**. Perciò essa non si contrappone direttamente alla clemenza, bensì a una virtù più sublime, che il **Filosofo** chiama «eroica, o divina», e che secondo noi rientra nei doni dello Spirito Santo. Si può quindi dire che la ferocia si contrappone direttamente al dono della **pietà**.

II^a II^a q. 159 a. 2, ad arg. 2

Severo non dice semplicemente saevus, cioè feroce, poiché ciò indica un vizio, ma saevus rispetto alla verità, per una certa somiglianza con la ferocia, che non diminuisce i castighi.

II^a II^a q. 159 a. 2, ad arg. 3

La rilassatezza nel punire non è un vizio se non in quanto viene trascurato l'ordine della giustizia, secondo il quale il colpevole merita un castigo, che però la crudeltà esagera. La

ferocia invece non bada per nulla a questo ordine. Per cui la debolezza nel punire si contrappone direttamente alla crudeltà, non alla ferocia.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> La modestia

Questione 160

Veniamo ora a parlare della **modestia**.

- Primo, in generale;
- secondo, in particolare delle sue specie.

Sul primo argomento si pongono due quesiti:

1. Se la modestia sia parte potenziale della temperanza;

2. Quale sia la materia della modestia.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la modestia non sia una **parte potenziale della temperanza**. Infatti:

II^a II^a q. 160 a. 1, arg. 1

Modestia deriva da **modus**, cioè **misura**. Ma la misura è richiesta in tutte le virtù: poiché la virtù è ordinata al bene, e questo, come dice S. Agostino, consiste «nella misura, nella specie e nell'ordine». Perciò la modestia è la virtù in genere. Quindi non va posta tra le parti della temperanza.

II^a II^a q. 160 a. 1, arg. 2

Il valore della temperanza sta nella moderazione. Ma da questa la modestia deriva il proprio nome. Quindi la modestia s'identifica con la temperanza, e non è una sua parte.

II^a II^a q. 160 a. 1, arg. 3

La modestia pare che riguardi la **correzione del prossimo**, come si rileva dalle parole di S. Paolo, **2Timoteo 2, 24 s.**: «Un servo del Signore non deve essere litigioso, ma mite con tutti, correggendo con modestia quelli che resistono alla verità». Ora, la correzione di chi sbaglia è un atto di **giustizia** o di **carità**, come sopra [q. 33, a. 1] si è visto. Perciò la modestia appartiene più alla giustizia che alla temperanza.

II^a II^a q. 160 a. 1. SED CONTRA:

Cicerone mette la modestia fra le parti della temperanza.

II^a II^a q. 160 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già visto [q. 141, a. 4; q. 157, a. 3], **la temperanza impone la moderazione** nelle cose in cui è particolarmente difficile moderarsi, ossia nelle concupiscenze relative ai piaceri del tatto. Ora, **come c'è una virtù speciale relativa alle cose più difficili**, così ci deve essere nello stesso campo una virtù relativa alle **cose meno difficili**, poiché la vita umana deve essere regolata in tutto secondo la virtù: come si è già visto sopra [q. 129, a. 2; q. 134, a. 3, ad 1] a proposito della magnificenza, che ha per oggetto le grandi spese, e della liberalità, che invece riguarda le spese ordinarie. **Quindi è necessario che ci sia una qualche virtù che imponga la moderazione nelle altre cose meno appetibili, in cui non è così difficile moderarsi.** E questa virtù è la **modestia**, che è **annessa alla temperanza** come alla virtù principale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 160 a. 1, ad arg. 1

Talora il nome generico viene appropriato ai soggetti meno nobili che ne partecipano: come il termine angeli viene appropriato all'infimo ordine degli angeli. E così anche **il modo, o misura**, che si riscontra in qualsiasi virtù, **viene appropriato alla virtù che impone la misura nelle cose minime.**

II^a II^a q. 160 a. 1, ad arg. 2

Certe cose richiedono di essere temperate per la loro violenza, come il vino troppo forte; invece la moderazione è richiesta per tutte. E così **la temperanza ha per oggetto le passioni più violente; la modestia invece quelle meno forti.**

II^a II^a q. 160 a. 1, ad arg. 3

La modestia in quel testo indica la moderazione in senso generale, che è richiesta in tutte le virtù.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **modestia** riguardi soltanto gli **atti esterni**. Infatti:

II^a II^a q. 160 a. 2, arg. 1

I moti interiori delle passioni non possono essere conosciuti dagli altri. Ora, **l'Apostolo, Filippesi 4, 5**, comanda che **«la nostra modestia sia nota a tutti gli uomini»**. Perciò la modestia riguarda solo gli atti esterni.

II^a II^a q. 160 a. 2, arg. 2

Le virtù che hanno per oggetto le passioni sono distinte dalla giustizia, che ha per oggetto gli atti esterni. Ma la modestia è una virtù unica. Se quindi essa riguarda gli atti esterni non può riguardare le passioni interiori.

II^a II^a q. 160 a. 2, arg. 3

Un'unica e identica virtù non può riguardare insieme ciò che appartiene all'**ordine appetitivo**, proprio delle virtù morali, e ciò che appartiene all'**ordine conoscitivo**, proprio delle virtù intellettuali; e neppure può avere insieme **per oggetto le passioni dell'irascibile** e quelle del **concupiscibile**. Se dunque la modestia è un'unica virtù, non può riguardare tutte queste cose.

II^a II^a q. 160 a. 2. SED CONTRA:

In tutte le cose suddette va osservata la **misura, o modo**, dal quale prende il nome la **modestia**. Perciò la modestia riguarda tutte queste cose.

II^a II^a q. 160 a. 2. RESPONDEO:

La modestia, come si è detto [a. 1], differisce dalla temperanza per il fatto che quest'ultima modera quelle cose che è difficilissimo tenere a freno, mentre la modestia modera quelle non troppo difficili. Però non tutti gli autori hanno parlato della modestia nello stesso senso. Dovunque infatti essi notarono un aspetto particolare di bontà o di difficoltà quanto alla moderazione, lo sottrassero alla modestia, lasciando a quest'ultima le cose meno importanti. Ora, è evidente per tutti che tenere a freno i piaceri del tatto ha una particolare difficoltà. Quindi tutti distinguono la **temperanza** dalla **modestia**. - **Cicerone** fece notare però che c'è una bontà particolare nel moderare le punizioni. Perciò egli sottrasse alla **modestia** anche la **clemenza**, riservando alla prima tutte le altre cose bisognose di moderazione.

Queste ultime poi si riducono alle **quattro seguenti**:

+ Innanzitutto c'è l'aspirazione a una qualche eccellenza: che viene moderata dall'**umiltà**.

+ Poi c'è il desiderio di conoscere: che viene moderato dallo **studio**, virtù contraria alla **curiosità**.

+ C'è poi ancora quanto si riferisce ai moti e agli atteggiamenti del corpo: in modo cioè che vengano compiuti con **decoro** [o semplicemente "**modestia**"], sia nella vita ordinaria che nel gioco.

+ C'è infine tutto quanto riguarda l'apparato esterno, come le vesti e le altre cose del genere.

Ma anche a proposito di alcune di queste quattro categorie di cose certi autori stabilirono delle virtù speciali: Andronico, p es., parla della «mansuetudine», della «semplicità», dell'«umiltà», e di altre virtù a cui abbiamo già accennato [q. 143]. Aristotele poi affida i piaceri del gioco all'eutrapelia. Tutte cose che per Cicerone rientrano invece nella modestia. Per cui dal suo punto di vista la modestia riguarda non solo gli atti esterni, ma anche quelli interni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 160 a. 2, ad arg. 1

L'Apostolo parla della modestia relativa agli atti esterni. - Tuttavia anche la moderazione degli atti interni è in grado di manifestarsi con segni esterni.

II^a II^a q. 160 a. 2, ad arg. 2

La modestia abbraccia virtù diverse, **di cui parlano i diversi autori**. Perciò nulla impedisce che la modestia abbia per oggetto cose che richiedono virtù diverse. - Tuttavia la diversità tra le varie specie della modestia non è così grande come quella esistente tra la giustizia, che ha per oggetto gli atti esterni, e la temperanza, che ha per oggetto le passioni: poiché **negli atti esterni e nelle passioni che non offrono particolari obiezioni per la loro materia, ma solo per la funzione del moderare, non si riscontra che una sola virtù, quella cioè che riguarda la moderazione.**

II^a II^a q. 160 a. 2, ad arg. 3

È così risolta anche la terza obiezione.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> L'umiltà

Questione 161

Ed eccoci ad esaminare le specie della modestia:

- Primo, l'umiltà, e il suo contrario che è la superbia;

Sul primo tema tratteremo sei argomenti:

- secondo, lo studio e l'opposta curiosità;

- terzo, la modestia nelle parole e negli atti;

- quarto, la modestia nell'abbigliamento esterno.

1. Se l'umiltà sia una virtù;

2. Se consista nella volizione o nel giudizio della ragione;

3. Se per umiltà ci si debba mettere al di sotto di tutti;

4. Se l'umiltà sia tra le parti della modestia, e quindi della temperanza;

5. Suo confronto con le altre virtù;

6. I gradi dell'umiltà.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'umiltà non sia una virtù. Infatti:

II^a II^a q. 161 a. 1, arg. 1

La virtù ha natura di bene. L'umiltà invece pare avere natura di male, stando a quelle parole del Salmo 104,18: «Umiliarono nei ceppi i suoi piedi». Quindi l'umiltà non è una virtù.

II^a II^a q. 161 a. 1, arg. 2

La virtù e il vizio sono tra loro incompatibili. Ma talora l'umiltà è un vizio, come appare da quell'affermazione della Scrittura, Siracide 19,23: «C'è chi ingiustamente si umilia». Perciò l'umiltà non è una virtù.

II^a II^a q. 161 a. 1, arg. 3

Una virtù non è mai incompatibile con altre virtù. Invece l'umiltà si contrappone alla virtù della magnanimità, che tende alle cose grandi, dalle quali l'umiltà rifugge. Quindi l'umiltà non è una virtù.

II^a II^a q. 161 a. 1, arg. 4

La virtù, secondo Aristotele, è «la disposizione di un essere perfetto». L'umiltà invece è propria di chi è imperfetto: a Dio infatti non si addice né l'umiliazione, né la sottomissione ad altri. Perciò l'umiltà non è una virtù.

II^a II^a q. 161 a. 1, arg. 5

Aristotele insegna che «tutte le virtù morali riguardano o gli atti esterni o le passioni». Ora, l'umiltà non è da lui enumerata tra le virtù relative alle passioni; e d'altra parte non rientra nella giustizia, che riguarda gli atti esterni. Quindi non è una virtù.

II^a II^a q. 161 a. 1. SED CONTRA:

Origene, nel commentare le parole, **Luca 1,48**: «**Ha guardato l'umiltà della sua serva**», afferma: «Nella Scrittura l'umiltà è espressamente inserita tra le virtù, poiché il Salvatore ha detto: —**Imparate da me, che sono mite e umile di cuore**—».

II^a II^a q. 161 a. 1. RESPONDEO:

Come si è detto nel trattato sulle passioni [*I-II, q. 23, a. 2*], **il bene arduo** ha un aspetto che attira l'appetito, ed è appunto **la sua bontà**, e ha un aspetto repellente, che è **la difficoltà di raggiungerlo**: dal primo nasce il **moto della speranza**, dal secondo quello della **disperazione**. Ora, sopra [*I-II, q. 61, a. 2*] abbiamo già notato che per i moti affettivi di attrazione si richiede una virtù morale per moderarli e frenarli, mentre per quelli di ripulsa si richiede una virtù morale che li fortifichi e li stimoli. Quindi **per il bene arduo si richiedono due virtù**. Una per **moderare e frenare** l'animo perché non esageri nel tendere verso le cose alte, e ciò appartiene alla virtù dell'**umiltà**, l'altra per **fortificare l'animo** contro la disperazione e spingerlo, seguendo la retta ragione, alla conquista di cose grandi: e ciò è proprio della **magnanimità**. E così risulta evidente che l'umiltà è una virtù.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 161 a. 1, ad arg. 1

Come dice **S. Isidoro**, «**umile suona humi acclinis [giacente per terra]**», ossia aderente alle cose basse. Ma ciò può avvenire in due modi:

- **Primo**, per una **causa estrinseca**: come quando uno è gettato a terra da un altro. E allora l'umiltà è una **sofferenza**.
- **Secondo**, da un **principio intrinseco**.

+ E ciò può essere **un bene**, se uno nel considerare la propria miseria si abbassa nei limiti del suo grado; come fece Abramo, **Genesi 18, 27**, il quale disse al Signore: «**Vedi come ardisco parlare al mio Signore, io che sono polvere e cenere**». E in questo caso l'umiltà è una virtù.

+ Talvolta però ciò può essere **un male**: come quando «l'uomo, misconoscendo il proprio onore, si adegua agli animali irragionevoli e diviene simile ad essi», **Salmo 48, 13**.

II^a II^a q. 161 a. 1, ad arg. 2

L'umiltà in quanto virtù implica un abbassamento lodevole di se stessi, come si è detto. Ma talvolta ciò avviene solo con i segni esterni, **per finzione**. E questa è una «**falsa umiltà**», che secondo **S. Agostino** «**è una grande superbia**», poiché aspira alla gloria. - Talora invece ciò avviene per convinzione profonda dell'anima. Ed è in questo senso che l'umiltà è posta fra le virtù: poiché la virtù non consiste negli atti esterni, ma principalmente nelle deliberazioni dell'anima, come dice Aristotele.

II^a II^a q. 161 a. 1, ad arg. 3

L'umiltà impedisce alla volontà di tendere a cose grandi **contro l'ordine della ragione**. Invece la magnanimità spinge a cose grandi **secondo l'ordine della ragione**. Perciò è evidente che la magnanimità non è contraria all'umiltà, poiché l'una e l'altra si accordano nel seguire la retta ragione.

II^a II^a q. 161 a. 1, ad arg. 4

Una cosa può essere perfetta in due modi. Primo, in senso assoluto: così da non ammettere alcun difetto, sia nella propria natura che nei rapporti con gli altri esseri. E in questo modo è perfetto soltanto Dio: al quale non si può attribuire l'umiltà secondo la sua natura, ma solo in rapporto alla natura assunta. - Secondo, una cosa può essere perfetta in senso relativo: cioè in rapporto alla propria natura, al proprio stato o al proprio tempo. Ed è così che è perfetto l'uomo virtuoso. Ma questa perfezione è una piccola cosa rispetto a Dio, come si legge in Isaia [40, 17]: «Tutte le nazioni sono come un nulla davanti a lui». Ed è così che tutti gli uomini possono essere umili.

II^a II^a q. 161 a. 1, ad arg. 5

Il Filosofo intendeva considerare le virtù in quanto sono ordinate alla vita civile, nella quale la sottomissione di un uomo all'altro è determinata secondo la legge, e quindi rientra nella giustizia legale. L'umiltà invece, in quanto virtù specificamente distinta, riguarda la sottomissione dell'uomo a Dio, per cui uno si sottomette anche agli altri umiliandosi.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che l'umiltà non riguardi la **sfera degli appetiti**, ma piuttosto il **giudizio della ragione**. Infatti:

II^a II^a q. 161 a. 2, arg. 1

L'umiltà è il contrario della **superbia**. Ma la superbia riguarda soprattutto le realtà di **ordine conoscitivo**. Poiché **S. Gregorio** afferma che «**sebbene la superbia trasparisca da tutto il**

corpo, tuttavia è prima indicata dagli occhi»; per cui anche il **Salmista 130,1** diceva: «Signore, non si inorgoglisce il mio cuore, e non si levano con superbia i miei occhi». Ora, gli occhi servono soprattutto alla **conoscenza**. Quindi l'umiltà riguarda soprattutto la **conoscenza**, con la quale uno si stima di poco valore.

II^a II^a q. 161 a. 2, arg. 2

S. Agostino afferma che «l'umiltà costituisce quasi tutto l'insegnamento di Cristo». Perciò nulla di ciò che è incluso nell'insegnamento cristiano è incompatibile con l'umiltà. Ma da questo insegnamento siamo esortati ad aspirare alle cose più grandi, come dice S. Paolo, **1Cor 12, 31**: «Aspirate ai carismi più grandi». Perciò l'umiltà non ha il compito di reprimere le aspirazioni alle cose ardue, ma piuttosto la stima di se stessi.

II^a II^a q. 161 a. 2, arg. 3

Spetta a un'identica virtù frenare lo slancio eccessivo e fortificare l'animo contro l'esagerata ripulsa: come la medesima forza tiene a freno l'audacia e rafforza l'animo contro il timore. Ora, **la magnanimità fortifica** l'animo contro le difficoltà che capitano nel perseguire le **grandi cose**. Se quindi l'umiltà consistesse nel **frenare l'aspirazione della volontà alle cose grandi**, non sarebbe più da distinguersi dalla magnanimità. Il che è falso. Perciò l'umiltà non riguarda il desiderio delle cose grandi, ma piuttosto la stima di se stessi.

II^a II^a q. 161 a. 2, arg. 4

Per Andronico l'umiltà ha il compito di moderare l'abbigliamento esterno, essendo «l'abito di non eccedere nelle spese e negli allestimenti». Quindi non riguarda i moti della volontà.

II^a II^a q. 161 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino scrive che è umile «colui che preferisce essere disprezzato nella casa del Signore piuttosto che dimorare nelle tende degli empi». Ma la scelta appartiene alla **volontà**. Quindi l'umiltà consiste più negli atti del volere che nel giudizio della ragione.

II^a II^a q. 161 a. 2. RESPONDEO:

Come sopra **[a.1]** si è visto, **il compito proprio dell'umiltà è quello di frenare noi stessi, per non innalzarci a cose che ci sono superiori**. Ora, **per questo è necessario che uno conosca i limiti delle proprie capacità**. Quindi la **conoscenza delle proprie deficienze** appartiene all'umiltà come una certa quale **regola direttiva della volontà**, ma l'umiltà consiste essenzialmente nella volizione stessa. Perciò si deve concludere che l'umiltà propriamente tende a moderare i moti della volontà.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 161 a. 2, ad arg. 1

L'alterigia dello sguardo è un certo segno di superbia in quanto esclude la riverenza e il timore. Infatti le persone timorate e rispettose hanno l'abitudine di tenere gli occhi bassi, come se non

osassero confrontarsi con gli altri. Ma da ciò non segue che l'umiltà consista **essenzialmente in un fatto conoscitivo.**

II^a II^a q. 161 a. 2, ad arg. 2

Tendere a cose grandi confidando nelle proprie forze è contro l'umiltà, ma non è contro l'umiltà tendervi confidando nell'aiuto di Dio: specialmente se pensiamo che l'uomo tanto più si eleva presso Dio quanto più a lui si sottomette con l'umiltà, **Matteo 23,12/ Luca 14,11: chi invece si innalzerà sarà abbassato e chi si abbasserà sarà innalzato.**.; Perciò **S. Agostino** ha scritto: **«Altra cosa è elevarsi a Dio e altra cosa è elevarsi contro Dio. Chi si prostra dinanzi a lui, egli lo rialza; chi si erge contro di lui, egli lo atterra».**

II^a II^a q. 161 a. 2, ad arg. 3

Il motivo per il quale la fortezza frena l'audacia e fortifica l'animo contro il timore è unico perché l'uomo deve preferire il bene di ordine razionale ai pericoli di morte. Invece nel frenare la presunzione della speranza, il che appartiene all'umiltà, e nel fortificare l'animo contro la disperazione, il che appartiene alla magnanimità, **i motivi sono distinti: infatti, il motivo per fortificare l'animo contro la disperazione è il conseguimento del proprio bene:** ossia l'impedire che col disperare uno si renda indegno del bene che a lui si addice. Invece nel reprimere la presunzione della speranza il motivo principale deriva dal **rispetto verso Dio,** che impedisce all'uomo di attribuirsi più di quanto comporta il grado a lui assegnato da Dio. Perciò l'umiltà implica soprattutto la sottomissione dell'uomo a Dio. Per questo **S. Agostino** attribuisce l'umiltà, che secondo lui corrisponde alla **povertà in spirito,** al dono del **timore,** che ispira la **riverenza verso Dio.** E così la fortezza non ha verso l'audacia lo stesso rapporto che l'umiltà ha verso la [passione della] speranza. Infatti la fortezza si serve dell'audacia più che reprimerla: per cui assomiglia più al suo eccesso che al suo difetto. L'umiltà invece consiste più nel reprimere la speranza o la fiducia in se stessi che nel servirsene: quindi è più incompatibile con i suoi eccessi che con la sua carenza.

II^a II^a q. 161 a. 2, ad arg. 4

Gli eccessi nelle spese e negli allestimenti esterni si fanno ordinariamente per una certa ostentazione, che viene repressa dall'umiltà. E in questo senso l'umiltà consiste secondariamente in queste cose esterne, in quanto esse sono un segno dei moti interni della volontà.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che per umiltà l'uomo non debba mettersi al disotto di tutti. Infatti:

II^a II^a q. 161 a. 3, arg. 1

L'umiltà, come si è detto **[a. 2, ad 3],** consiste specialmente nella sottomissione dell'uomo a Dio. Ma ciò che è dovuto a Dio non va prestato all'uomo: come è evidente per gli atti di latria. Quindi l'uomo non si deve sottomettere per umiltà ad altri uomini.

II^a II^a q. 161 a. 3, arg. 2

S. Agostino afferma: «L'umiltà deve rientrare nella verità e non nella falsità». Ora, alcuni sono nel grado più alto, per cui se si sottomettessero ai loro inferiori non potrebbero farlo senza falsità. Quindi l'umiltà non obbliga a mettersi al disotto di tutti.

II^a II^a q. 161 a. 3, arg. 3

Nessuno deve fare ciò che mette in pericolo l'altrui salvezza. Ma sottomettendosi agli altri per umiltà talora uno provoca un danno alla persona a cui si sottomette, la quale potrebbe cadere nella superbia o nel disprezzo, secondo l'osservazione di **S. Agostino**: «Volendo troppo osservare l'umiltà, si compromette la forza dell'autorità». Perciò l'uomo per umiltà non è tenuto a mettersi al di sotto di tutti.

II^a II^a q. 161 a. 3. SED CONTRA:

S. Paolo, Filippesi 2,3, ammonisce: «Ciascuno di voi, con tutta umiltà, consideri gli altri superiori a se stesso».

II^a II^a q. 161 a. 3. RESPONDEO:

In ogni individuo si possono considerare due cose: ciò che appartiene a Dio e ciò che appartiene all'uomo. All'uomo appartiene ogni difetto, a Dio invece tutto ciò che vale per la salvezza e la perfezione, secondo le parole della Scrittura, **Osea 13,9**: «Tu sei la tua rovina, o Israele; solo in me sta il tuo aiuto». Ora l'umiltà, come si è detto [a. 1, ad 5; a. 2, ad 3], riguarda propriamente la riverenza con la quale l'uomo si sottomette a Dio. Quindi ciascun uomo, secondo ciò che gli appartiene, deve mettersi al disotto di qualsiasi altra persona rispetto ai doni di Dio che sono in essa. L'umiltà però non richiede che uno metta i doni che egli stesso ha ricevuto al disotto dei doni di Dio che scorge in [qualsiasi] altro. Infatti chi è partecipe dei doni di Dio ha la coscienza di averli, come si rileva dalle parole di S. Paolo, **1 Corinti 2,12**: «Per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato». Quindi, senza pregiudizio per l'umiltà, si possono preferire i doni ricevuti da noi a quelli che ci risultano conferiti ad altri; come fa l'Apostolo scrivendo agli **Efesini 3,5**: «Questo mistero non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi Apostoli». Parimenti l'umiltà non esige che uno metta se stesso, quanto a ciò che è suo, al disotto di ciò che è umano nel prossimo. Altrimenti bisognerebbe che ognuno si considerasse più peccatore di ogni altra persona, mentre l'Apostolo, **Galati 2,15**, senza mancare di umiltà, affermava: «Noi per nascita siamo Giudei, e non pagani peccatori». Tuttavia uno può pensare che nel prossimo c'è del bene che egli non ha, oppure che in se stesso c'è del male che non si trova negli altri: e così può sempre mettersi al disotto del prossimo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 161 a. 3, ad arg. 1

Dobbiamo riverire Dio non solo in se stesso, ma anche in quanto c'è di divino in ogni creatura: però non allo stesso modo. Quindi con l'umiltà dobbiamo sottostare per il Signore a tutti i nostri prossimi, secondo l'ammonimento di S. **1 Pietro 2,13**: «Siate soggetti a ogni umana creatura per amore del Signore»; tuttavia il culto di latria dobbiamo prestarlo solo a Dio.

II^a II^a q. 161 a. 3, ad arg. 2

Se preferiamo ciò che c'è di **divino nel prossimo** a ciò che è **umano in noi** non possiamo incorrere nella falsità. Per questo nel commentare le parole di S. Paolo, **Filippesi 2,3**: «**Considerate gli altri superiori a voi stessi**», la **Glossa** afferma: «**Una simile stima non deve essere una menzogna, ma si deve pensare sinceramente che ci può essere negli altri del bene nascosto per cui sono superiori a noi, malgrado il bene evidente che è in noi, e che pare metterci al disopra di essi**».

II^a II^a q. 161 a. 3, ad arg. 3

L'umiltà, come anche tutte le altre virtù, si attua principalmente nell'anima. Perciò **uno può sempre mettersi interiormente al di sotto degli altri, senza dare occasione ad alcuno di compromettere la propria salvezza**. È questo il senso delle parole di **S. Agostino**: «**Dinanzi a Dio il prelato stia con timore sotto i piedi di tutti voi**». Negli atti esterni di umiltà, come anche in quelli delle altre virtù, ci vuole invece la debita moderazione, per non nuocere ad altri. Se però uno fa quello che deve fare e gli altri ne prendono occasione di peccato, ciò non va imputato a chi si comporta con umiltà: poiché questi non scandalizza, sebbene gli altri restino scandalizzati.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che l'umiltà non sia tra le parti della modestia, e quindi della temperanza. Infatti:

II^a II^a q. 161 a. 4, arg. 1

L'umiltà, come si è visto **[a. 3]**, riguarda specialmente la riverenza che spinge a sottomettersi a Dio. Ma avere Dio per oggetto è proprio delle virtù teologali. Quindi l'umiltà va posta più tra le virtù teologali che tra le parti della temperanza o della modestia.

II^a II^a q. 161 a. 4, arg. 2

La temperanza risiede nel concupiscibile. L'umiltà invece è nell'irascibile, come pure la superbia, che è il suo contrario, e che ha per oggetto le cose ardue. Perciò l'umiltà non è tra le parti della temperanza o della modestia.

II^a II^a q. 161 a. 4, arg. 3

L'umiltà e la magnanimità hanno il medesimo oggetto, come risulta evidente dalle cose già dette **[a. 1, ad 3]**. Ora, la magnanimità non è annessa alla temperanza, bensì alla forza, come sopra **[q. 129, a. 5]** si è spiegato. Quindi l'umiltà non è una parte potenziale della temperanza o della modestia.

II^a II^a q. 161 a. 4. SED CONTRA:

Origene ha scritto: «**Se vuoi sapere il nome di questa virtù, e come sia chiamata dai filosofi, sappi che l'umiltà di cui Dio si compiace è identica alla virtù che essi chiamano**

metriotes», cioè **misura**, o **moderazione**: la quale rientra evidentemente nella **modestia**, e quindi nella **temperanza**. - Perciò l'umiltà appartiene alla modestia e alla temperanza.

II^a II^a q. 161 a. 4. RESPONDEO:

Come si è già notato [q. 137, a. 2, ad 1; q. 157, a. 3, ad 2], nell'assegnare le parti potenziali alle virtù si deve badare soprattutto alla **somiglianza nella maniera di agire**. Ora, la maniera propria della temperanza, che ne costituisce il vanto principale, è il **frenare e il reprimere l'impeto di certe passioni**. Per cui tutte le virtù che frenano o reprimono gli impulsi di certi sentimenti, o che moderano certi atti, sono considerate parti potenziali della temperanza. Ora, come la mansuetudine **reprime** i moti dell'ira, così l'**umiltà reprime i moti della speranza, che tendono a grandi cose**. Per cui come la mansuetudine viene posta fra le parti della temperanza, così anche l'umiltà. Per cui anche il Filosofo afferma che colui il quale tende, secondo le proprie capacità, a cose piccole non è magnanimo, ma «temperante»: ossia umile, diremmo noi. - E secondo le spiegazioni date [q. 160, a. 2], fra le altre parti della temperanza l'umiltà rientra esattamente nella modestia, nel senso in cui ne parla **Cicerone**: poiché l'**umiltà non è altro che una certa moderazione dello spirito**. Da cui l'esortazione di S. **1Pietro 3,4**, a **rimanere «nell'incorruttibilità di uno spirito quieto e modesto»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 161 a. 4, ad arg. 1

Le virtù teologali, avendo per oggetto il fine ultimo, che è il primo principio di tutto l'ordine appetitivo, sono la causa di tutte le altre virtù. Perciò il fatto che l'umiltà venga causata dalla riverenza verso Dio non esclude che sia una parte potenziale della modestia o della temperanza.

II^a II^a q. 161 a. 4, ad arg. 2

Le parti potenziali, come si è già detto [nel corpo], vengono assegnate alle virtù principali non in base all'affinità della materia o del soggetto, ma in base alla maniera specifica di agire. Sebbene quindi l'umiltà risieda nell'irascibile, tuttavia per la sua maniera di agire viene posta fra le parti della modestia e della temperanza.

II^a II^a q. 161 a. 4, ad arg. 3

La magnanimità e l'umiltà, sebbene abbiano la stessa materia, tuttavia differiscono nella maniera di agire: e per tale ragione la magnanimità viene posta fra le parti della forza, e l'umiltà fra quelle della temperanza.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che l'umiltà sia **la più grande delle virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 161 a. 5, arg. 1

Il **Crisostomo**, spiegando la parabola del fariseo e del pubblicano, **Luca 18,14**, si domanda: «Se l'umiltà accompagnata dai peccati corre così veloce da superare la giustizia accoppiata alla superbia, dove non arriverà se si unisce alla giustizia? Arriverà fino al trono di Dio, in mezzo agli angeli». Dal che è evidente che l'umiltà è superiore alla giustizia. Ma la giustizia o è la più nobile delle virtù, o include in sé tutte le altre, come dimostra il Filosofo. Quindi l'umiltà è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 161 a. 5, arg. 2

S. Agostino scrive: «Pensi di costruire un alto edificio? Pensa prima a mettervi come fondamento l'umiltà». Dal che si deduce che l'umiltà è il fondamento di tutte le virtù. Quindi è più importante delle altre.

II^a II^a q. 161 a. 5, arg. 3

Il premio più grande è dovuto alla virtù principale. Ora, all'umiltà è dovuto il massimo premio: poiché, come dice il Vangelo, Luca 14,11, «chi si umilia sarà esaltato». Quindi l'umiltà è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 161 a. 5, arg. 4

Come nota **S. Agostino**, «tutta la vita terrena di Cristo, nell'umanità che si degnò di assumere, fu un insegnamento morale». Ma egli ci ha esortati soprattutto a imitare la sua umiltà, dicendo, **Matteo 11,29**: «Imparate da me, che sono mite e umile di cuore». E **S. Gregorio** afferma che «come causa della nostra salvezza è stata trovata l'umiltà di Dio». Perciò l'umiltà è la più grande delle virtù.

II^a II^a q. 161 a. 5. SED CONTRA:

La carità va preferita a tutte le virtù, secondo l'esortazione di S. Paolo, **Colossesi 3,14**: «Al di sopra di tutto vi sia la carità». Quindi l'umiltà non è la virtù più grande.

II^a II^a q. 161 a. 5. RESPONDEO:

La virtù umana consiste nell'**ordine della ragione**. E questo in primo luogo va desunto dal **fine**. Perciò le **virtù teologali**, che hanno per oggetto il fine ultimo, sono le più importanti. In secondo luogo l'ordine va desunto dai **mezzi in quanto sono ordinati al fine**. E questo ordinamento si attua in maniera essenziale nella ragione stessa che lo concepisce, ma per partecipazione si attua anche nelle facoltà appetitive guidate dalla ragione. Ora, questo ordine in tutta la sua universalità viene attuato dalla **giustizia**, specialmente da quella legale, **ma chi rende l'uomo sottomesso a questo ordine nella sua universalità in tutte le cose è l'umiltà**; mentre le altre virtù lo fanno in materie particolari. Quindi dopo le **virtù teologali** e le **virtù intellettuali** che riguardano la ragione stessa, e dopo la **giustizia**, specialmente legale, **la virtù più importante è l'umiltà**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 161 a. 5, ad arg. 1

L'umiltà non è preferita alla giustizia, ma «**alla giustizia accoppiata alla superbia**», che così **cessa di essere una virtù**. Come al contrario con l'umiltà il peccato viene rimesso: infatti del pubblicano si legge [Lc 18, 14] che per merito dell'umiltà «tornò a casa sua giustificato». Da cui le parole del **Crisostomo** «Preparami due pariglie: una per la giustizia e la superbia, l'altra per il peccato e l'umiltà. E vedrai il peccato sorpassare la giustizia: non per le proprie forze, ma per quelle dell'umiltà a cui è abbinato; e vedrai che l'altra è sorpassata non per la fiacchezza della giustizia, ma per il peso e la gonfiezza della superbia».

IIª IIª q. 161 a. 5, ad arg. 2

Come l'ordinata aggregazione delle virtù viene paragonata a un edificio, così la prima virtù richiesta nel loro acquisto viene paragonata alle fondamenta. Ora, **le vere virtù vengono infuse da Dio**. Perciò in due modi si può intendere che una virtù è la prima nell'acquisizione delle altre:

- **Primo**, quale **removens prohibens**. E così l'umiltà è al primo posto, in quanto scaccia la superbia, a cui Dio resiste, e rende l'uomo sottomesso e aperto a ricevere l'infusione della grazia divina togliendo l'ostacolo della superbia, **secondo le parole di S. Giacomo 4,6**: «Dio resiste ai superbi, ma dà la sua grazia agli umili». E in questo senso si dice che l'umiltà è il fondamento dell'edificio spirituale.

- **Secondo**, una virtù può essere la prima direttamente: nel senso cioè che è un mezzo effettivo per avvicinarsi a Dio. Ora, il primo passo verso Dio si fa con la **fede**, come dice S. Paolo, **Ebrei 11,6**: «Chi si accosta a Dio deve credere». E in questo senso si dice che il fondamento è la fede, in un modo più perfetto dell'umiltà.

IIª IIª q. 161 a. 5, ad arg. 3

A chi disprezza le cose terrene sono promesse quelle celesti: come a chi disprezza le ricchezze terrene sono promessi i tesori del cielo, secondo le parole evangeliche, **Matteo 6,19 s.**: «Non accumulate tesori sulla terra, accumulate invece tesori nel cielo»; e similmente a chi disprezza le gioie del mondo sono promesse le consolazioni celesti, **Matteo 5,5**: «Beati coloro che piangono, perché saranno consolati». Così pure all'umiltà viene promessa l'esaltazione non perché **essa sola** la meriti, ma perché è proprio di essa disprezzare le grandezze terrene. Da cui le parole di S. Agostino: «Non credere che chi si umilia debba stare sempre per terra; poiché sta scritto: —sarà esaltato. E non credere che la sua esaltazione debba avvenire davanti agli uomini con trionfi materiali».

IIª IIª q. 161 a. 5, ad arg. 4

Cristo ci ha raccomandato più di ogni altra cosa l'umiltà perché è soprattutto con essa che si tolgono gli ostacoli all'umana salvezza, la quale consiste nel tendere alle cose celesti e spirituali, da cui l'uomo viene distolto con l'attendere alle grandezze terrene. Perciò il Signore, per togliere gli impedimenti alla salvezza, con i suoi esempi di umiltà ci ha insegnato a disprezzare la grandezza mondana. E così l'umiltà è come una certa predisposizione dell'uomo per ottenere il libero accesso ai beni spirituali e divini. Come dunque **la perfezione è superiore alla predisposizione correlativa**, così anche la carità e le altre virtù, che mettono l'uomo a contatto diretto con Dio, sono superiori all'umiltà.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che non siano giustificati i **dodici gradi dell'umiltà** posti nella Regola di **S. Benedetto**:

- il primo dei quali consiste nel «mostrare dovunque l'umiltà con l'anima e con il corpo, tenendo gli occhi fissi a terra»;
- il secondo nel «**dire poche parole e giustificate, senza alzare la voce**»;
- il terzo nel «**non essere facile né pronto al riso**»;
- il quarto nel «conservare la taciturnità fino a che non si è interrogati»;
- il quinto nel «**seguire la regola** comune del monastero»;
- il sesto nel «credere e protestare di essere il più vile di tutti»;
- il settimo nel «protestarsi e nel credersi inutile e incapace di tutto»;
- l'ottavo nella «**confessione delle colpe**»;
- il nono nell'«**accettare pazientemente l'obbedienza nelle cose dure e difficili**»;
- il decimo nel «**sottomettersi per obbedienza ai superiori**»;
- l'undicesimo nel «non fare volentieri la propria volontà»;
- il dodicesimo nel «**temere Dio e ricordare tutto ciò che egli ha comandato**». Infatti:

II^a II^a q. 161 a. 6, arg. 1

In questo elenco sono incluse delle cose che riguardano altre virtù, come l'obbedienza e la pazienza. Inoltre ce ne sono altre che non sono compatibili con alcuna virtù, poiché sono false: come il «protestare di essere il più vile di tutti» e il «protestarsi e credersi inutile e incapace di tutto». Perciò non è giusto mettere queste cose tra i gradi dell'umiltà.

II^a II^a q. 161 a. 6 arg. 2

L'umiltà, come anche le altre virtù, va dagli atti interni a quelli esterni. Quindi non è giusto anteporre nei gradi suddetti ciò che riguarda gli atti esterni a ciò che riguarda quelli interni.

II^a II^a q. 161 a. 6 arg. 3

S. Anselmo elenca sette gradi di umiltà: il primo dei quali sta nel «riconoscersi degni di disprezzo»; il secondo nell'«addolorarsi di ciò»; il terzo nel «confessarlo apertamente»; il quarto nel «convincerne gli altri», cioè nel volere che vi si creda; il quinto nel «sopportare con pazienza che ciò venga detto»; il sesto nel «tollerare di essere trattati con disprezzo»; il settimo nell'«amare tutto ciò». Perciò i gradi suddetti sono troppi.

II^a II^a q. 161 a. 6 arg. 4

La Glossa afferma: «La perfetta umiltà ha tre gradi. Il primo sta nel sottomettersi ai superiori senza preferirsi agli uguali: ed è l'umiltà sufficiente. Il secondo consiste nel sottomettersi agli uguali senza preferirsi agli inferiori: e questa è quella abbondante. Il terzo grado infine sta nel mettersi al disotto degli inferiori: e allora si ha la totale giustizia». Quindi i gradi suddetti sono superflui.

II^a II^a q. 161 a. 6 arg. 5

S. Agostino ha scritto: «La misura dell'umiltà deve essere per ciascuno la propria grandezza: essa cioè deve essere tanto più grande quanto più pericolosa è la superbia, che insidia maggiormente i grandi». Ma la misura della grandezza umana non può essere fissata in un determinato numero di gradi. Perciò è impossibile stabilire i gradi dell'umiltà.

II^a II^a q. 161 a. 6. RESPONDEO:

- Come sopra [a. 2] si è detto, l'umiltà consiste essenzialmente negli **atti del volere**, con i quali **si tengono a freno gli impulsi disordinati del proprio animo** verso le cose grandi. Ci sono poi degli elementi che riguardano la volontà: affinché non si cerchi disordinatamente la propria eccellenza. Il che avviene in tre modi [IX-X-XI]:

- + **Primo**, non assecondando la propria volontà: il che è ricordato dall'undicesimo grado.
- + **Secondo**, regolandola ad arbitrio del superiore: come si ha nel decimo.
- + **Terzo**, non desistendo a causa delle cose dure e difficili che possono capitare: e questo è proprio del nono grado.

- L'umiltà però ha la sua **regola nella conoscenza**, in modo che uno non si stimi più di quello che è. Ci sono ancora degli elementi relativi alla disistima che uno deve avere di se stesso **nel riconoscere i propri difetti**. E anche questo avviene in tre modi [VI-VII-VIII]:

- + **Primo**, riconoscendo e confessando i propri difetti: e si ha l'ottavo grado.
- + **Secondo**, stimandosi incapace di cose importanti in considerazione delle proprie deficienze: ed è il settimo grado.
- + **Terzo**, non mettendosi per questo al disopra degli altri: il che è proprio del sesto grado.

Dall'atteggiamento interiore dell'umiltà derivano poi **certi segni esterni**, cioè parole, azioni e gesti, che manifestano l'interno, come avviene anche per le altre virtù: **poiché, come dice la Scrittura, Siracide 19, 26, «dall'aspetto si conosce l'uomo, e dal volto si conosce l'uomo di senno»**. [I-II-III-IV-V] Ci sono finalmente dei dati che riguardano i segni esterni. Il primo dei quali

- + **si ha negli atti**, e consiste nel **non discostarsi dalla regola comune**: quinto grado.
 - + Ci sono poi due gradi che riguardano **le parole**:
 - * che cioè **non si parli prima del tempo**, ed è il quarto grado,
 - * e che **non si passi la misura**, ed è il secondo.
 - + Gli altri gradi riguardano invece **i gesti**:
 - * la **modestia degli occhi**, che appartiene al primo grado,
 - * e **la repressione del riso spensierato**, che appartiene al terzo.
- E il principio e la radice di questi atti [della volontà e della ragione] è **la riverenza che si ha verso Dio**. Perciò nei suddetti gradi dell'umiltà si riscontra un elemento che fa parte della **radice dell'umiltà**: cioè il dodicesimo grado, che consiste nel **«temere Dio, e ricordare tutto ciò che egli ha comandato»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 161 a. 6, ad arg. 1

Uno può, senza falsità, «credersi e protestarsi il più vile di tutti» in base ai difetti occulti che riconosce in se stesso, e ai doni di Dio nascosti negli altri. Da cui l'esortazione di S. Agostino: «Stimate a voi nascostamente superiori quelli di cui siete migliori all'apparenza ». Parimenti uno può senza falsità «protestare e credere di essere inutile e incapace di tutto» considerando le proprie forze e attribuendo a Dio tutta la propria capacità; secondo le parole di S. Paolo, **2 Corinti 3, 5**: «Non che da noi stessi siamo capaci di pensare qualcosa come proveniente da noi, ma la nostra capacità viene da Dio». E neppure ci sono inconvenienti ad attribuire all'umiltà gli atti propri di altre virtù. Poiché come un vizio nasce da un altro vizio, così l'atto di una virtù deriva naturalmente dall'atto di un'altra virtù.

II^a II^a q. 161 a. 6, ad arg. 2

Due sono i modi in cui l'uomo può raggiungere l'umiltà. Il primo e principale è mediante la grazia. E in questo caso le disposizioni interne precedono quelle esterne. - Il secondo invece è mediante lo sforzo personale: e in questo caso l'uomo prima si frena negli atti esterni, e poi arriva a estirparne l'intima radice. Ed è in quest'ordine che ha disposto i suoi gradi S. Benedetto.

II^a II^a q. 161 a. 6, ad arg. 3

Tutti i gradi elencati da S. Anselmo si riducono a riconoscere, a manifestare e a volere la propria abbiezione. Infatti il primo grado si riduce alla conoscenza della propria miseria. - Siccome però sarebbe riprovevole amarla, ciò viene escluso mediante il secondo grado. - La manifestazione della propria miseria è promossa poi dal terzo e dal quarto grado: in modo cioè che uno non si limiti a denunziarla, ma cerchi anche di renderne persuasi gli altri. - I tre gradi che rimangono riguardano infine la volontà. Ed è il caso di chi non cerca la propria eccellenza, ma sopporta pazientemente il disprezzo, sia in parole che in atti: poiché come scrive S. Gregorio «non è una gran cosa essere umili di fronte a chi ci onora, poiché lo fanno gli stessi mondani: dobbiamo invece essere umili specialmente con quelli che ci offendono ». E abbiamo qui il quinto e il sesto grado. - C'è finalmente chi abbraccia volentieri l'abbiezione: ed è il settimo grado. - Perciò tutti questi sette gradi rientrano nel sesto e nel settimo di S. Benedetto.

II^a II^a q. 161 a. 6, ad arg. 4

Quei tre gradi non derivano dalla natura stessa dell'umiltà, ma dai rapporti con gli altri uomini, i quali sono o superiori, o inferiori, o uguali.

II^a II^a q. 161 a. 6, ad arg. 5

Anche quest'ultima graduatoria non scaturisce dalla natura dell'umiltà, come i gradi di S. Benedetto, ma dalle diverse condizioni umane.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> La superbia

Questione 162

Veniamo ora a trattare della **superbia**.

- Primo, della **superbia in generale**;

- secondo, del **peccato dei nostri progenitori**, che fu un atto di superbia.

Sul primo tema esamineremo otto argomenti:

1. Se la superbia sia peccato;

2. Se sia un vizio specificamente distinto;

3. Dove risieda;

4. Quali siano le sue specie;

5. Se sia peccato mortale;

6. Se sia il più grave di tutti i peccati;

7. I suoi rapporti con gli altri peccati;

8. Se debba considerarsi un vizio capitale.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **superbia** non sia un **peccato**. Infatti:

II^a II^a q. 162 a. 1, arg. 1

Nessun peccato può essere promesso da Dio: poiché Dio promette ciò che farà lui stesso, ed egli non è autore del peccato. Ora, la superbia è tra le cose promesse da Dio, poiché si legge in **Isaia 60, 15**: «**Io farò di te la superbia dei secoli, la gioia di tutte le generazioni**». Quindi la superbia non è un peccato.

II^a II^a q. 162 a. 1, arg. 2

Non è peccato desiderare la somiglianza con Dio: poiché questo è il desiderio naturale di tutte le creature, e in ciò consiste la loro perfezione. Ciò si addice poi in modo speciale alle creature ragionevoli, create «**a immagine e somiglianza di Dio**», **Genesi 1,26 s.** Ora, **S. Prospero** afferma che **la superbia è «l'amore della propria eccellenza»**, eccellenza che rende l'uomo simile a Dio, il quale è eccellentissimo. Così infatti prega **S. Agostino**: «**La superbia vuole**

elevarsi per imitare la tua altezza: essendo tu l'unico altissimo Dio». Perciò la superbia non è un peccato.

II^a II^a q. 162 a. 1, arg. 3

Un peccato non si contrappone soltanto a una virtù, ma anche a un vizio contrario, come insegna il Filosofo. Ora, non si trova un vizio contrario alla superbia. Quindi la superbia non è un peccato.

II^a II^a q. 162 a. 1. SED CONTRA:

Tobia 4, 14, ammonisce: «Non lasciare mai che la superbia prevalga nei tuoi pensieri o nelle tue parole».

II^a II^a q. 162 a. 1. RESPONDEO:

Il termine superbia deriva dal fatto che uno tende a cose che sono sopra ciò che egli è. Per cui «uno è chiamato superbo», scrive **S. Isidoro**: «perché vuole parere più di ciò che è: superbo infatti è chi vuole andare al di sopra». Ora, la retta ragione esige che la volontà di ciascuno cerchi le cose a lui proporzionate. Perciò è evidente che la superbia implica un contrasto con la retta ragione. E ciò costituisce un peccato: poiché secondo **Dionigi**: il male dell'anima sta «nell'essere in contrasto con la ragione». Per cui è evidente che la superbia è un peccato.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 162 a. 1, ad arg. 1

Il termine superbia può essere desunto da due cose. Primo, dal passare sopra alla norma della ragione. E allora si tratta sempre di un peccato. - Secondo, dal semplice superare certi limiti, ossia da un'esuberanza. E allora ogni esuberanza può dirsi superbia. Ora, **Dio promette la superbia in questo senso, come sovrabbondanza di beni**. Per cui S. Girolamo spiega che in quel testo si tratta di una superbia buona, non di quella cattiva. - Per quanto si potrebbe anche rispondere che in quel testo la superbia è presa materialmente come l'abbondanza di quelle cose di cui gli uomini potrebbero insuperbirsi.

II^a II^a q. 162 a. 1, ad arg. 2

A ordinare quanto l'uomo naturalmente desidera è sempre la ragione: per cui se uno si scosta dalla regola della ragione, per eccesso o per difetto, il suo desiderio è peccaminoso, come è evidente nel caso del cibo che viene desiderato naturalmente. Ora, **la superbia desidera la propria eccellenza oltre i limiti della retta ragione**: poiché, come dice S. Agostino, la superbia è «il desiderio di una grandezza sregolata». Dal che risulta pure che, **come dice sempre S. Agostino**, «essa è un'imitazione perversa di Dio. Infatti la superbia non sopporta l'uguaglianza con altri sotto di lui, ma vuole imporsi agli uguali al posto di Dio».

II^a II^a q. 162 a. 1, ad arg. 3

Direttamente la superbia si contrappone alla virtù dell'umiltà, la quale ha in qualche modo lo stesso oggetto della magnanimità, come si è visto [q. 161, a. 1, ad 3]. Per cui anche il vizio contrario alla superbia per difetto è affine al vizio della pusillanimità, che è contrario per difetto alla magnanimità. Come infatti è proprio della magnanimità lo spingere l'animo a cose grandi contro la disperazione, così è proprio dell'umiltà il distogliere l'animo dalla brama disordinata di esse, contro la presunzione. Se quindi la pusillanimità implica una deficienza nel perseguire cose grandi, propriamente si contrappone per difetto alla magnanimità; se invece implica l'applicarsi dell'animo a cose più vili di quelle che si addicono all'uomo, allora si oppone per difetto all'umiltà: e derivano entrambe da meschinità d'animo. Come pure, al contrario, la superbia si contrappone per eccesso sia alla magnanimità che all'umiltà, ma per ragioni diverse: all'umiltà quale rifiuto della subordinazione, alla magnanimità invece quale smodata aspirazione a cose grandi. Siccome però la superbia implica il concetto di superiorità, più direttamente si contrappone all'umiltà: come anche la pusillanimità, che implica meschinità d'animo di fronte alle cose grandi, più direttamente si contrappone alla magnanimità.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la superbia non sia un peccato specificamente distinto. Infatti:

II^a II^a q. 162 a. 2, arg. 1

Si legge in S. Agostino: «Non troverai alcun peccato che non faccia appello alla superbia». E S. Prospero afferma che «senza la superbia non può, non poté e non potrà mai esserci un peccato». Quindi la superbia è il peccato in genere.

II^a II^a q. 162 a. 2, arg. 2

La Glossa afferma che «trasgredire col peccato i suoi comandamenti è insuperbire contro il Creatore». Ma secondo S. Ambrogio qualsiasi peccato è «una trasgressione della legge divina e una disobbedienza ai comandamenti celesti». Perciò qualsiasi peccato è di superbia.

II^a II^a q. 162 a. 2, arg. 3

Ogni peccato specifico si contrappone a una virtù specifica. La superbia invece si contrappone a tutte le virtù, come dice S. Gregorio: «La superbia non è contenta di distruggere una virtù, ma attacca tutte le membra dell'anima, e come un morbo universale e pestifero distrugge tutto l'organismo». E S. Isidoro scrive che la superbia «è la rovina di tutte le virtù». Perciò non è un peccato specificamente distinto.

II^a II^a q. 162 a. 2, arg. 4

Tutti i peccati specifici hanno una materia specifica. Invece la superbia ha una materia universale: poiché, secondo S. Gregorio, «uno si insuperbisce per l'oro, un altro per l'eloquenza, un altro per gli infimi beni terreni e un altro ancora per le più eccelse e celestiali virtù». Quindi la superbia non è un peccato specificamente distinto, ma generico.

IIª IIª q. 162 a. 2. SED CONTRA:

Scrivi **S. Agostino**: «Si rifletta, e si vedrà che secondo la legge di Dio la superbia è un peccato ben distinto dagli altri». Ora, il genere non può essere distinto dalle sue specie. Quindi la superbia non è un peccato generico, ma specifico.

IIª IIª q. 162 a. 2. RESPONDEO:

Il peccato di superbia può essere considerato sotto due aspetti:

- **Primo**, nella sua **specie**, che deriva dalla ragione formale del suo oggetto. E da questo lato la superbia è un peccato specificamente distinto, avendo un proprio oggetto specifico: essa è infatti, come si è detto [a. 1, ad 2], **la brama disordinata della propria eccellenza**.

- **Secondo**, si può considerare la superbia nella sua **ridondanza sugli altri peccati**. E da questo lato essa ha una certa **universalità**: poiché dalla superbia possono derivare tutti i peccati, in due modi:

+ **Primo, in maniera diretta**: in quanto cioè gli altri peccati vengono ordinati al fine della superbia, ossia alla propria eccellenza, alla quale è possibile indirizzare tutto ciò a cui si tende in modo disordinato.

+ **Secondo, in maniera indiretta** e quasi accidentale, cioè con l'eliminazione dell'ostacolo: poiché **con la superbia si disprezza la legge divina, che impedisce di peccare**, come dice il profeta **Geremia 2,20**: «**Hai spezzato il giogo, infranto le catene, hai detto: Non servirò**». Si deve però notare che questa universalità della superbia implica solo che tutti i vizi **possono** talora derivare da essa, **non già che tutti e sempre da essa derivino**. Sebbene infatti uno possa trasgredire qualsiasi comandamento con qualsiasi peccato mosso dal disprezzo, che è proprio della superbia, **tuttavia non sempre i comandamenti vengono trasgrediti per disprezzo**, ma talora per ignoranza, o per fragilità. Per cui **S. Agostino** ha scritto che **«molte azioni sono peccaminose senza essere compiute per superbia»**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 162 a. 2, ad arg. 1

S. Agostino riferisce quelle parole come dette da un avversario contro il quale sta disputando. Infatti egli in seguito le confuta, dimostrando che non sempre si pecca per superbia. Si può tuttavia anche rispondere che quei testi si riferiscono all'effetto esterno della superbia, che è la trasgressione dei precetti, presente in ogni peccato, e non invece all'atto interno della superbia, che consiste nel loro disprezzo. Infatti non sempre si pecca per disprezzo, ma talora per ignoranza o per fragilità, come si è già detto [nel corpo].

IIª IIª q. 162 a. 2, ad arg. 2

Si può talvolta commettere un peccato effettivamente senza commetterlo affettivamente: come colui che involontariamente uccide il proprio padre commette effettivamente un parricidio, ma non lo commette affettivamente, poiché non ne aveva l'intenzione. Parimenti violare un

comandamento di Dio è sempre un insuperbire contro Dio effettivamente, ma non sempre lo è affettivamente.

II^a II^a q. 162 a. 2, ad arg. 3

Un peccato può distruggere una virtù in due modi. Primo, con una contrarietà diretta. E in questa maniera la superbia non distrugge tutte le virtù, ma solo l'umiltà: come anche qualsiasi altro peccato specifico distrugge la virtù corrispettiva, agendo contro di essa. Secondo, un peccato può distruggere una virtù abusando di essa. E in questo senso la superbia può distruggere qualsiasi virtù: poiché dalle stesse virtù si può prendere l'occasione per insuperbirsi, come anche da qualsiasi altro pregio. Per cui non ne segue che sia un peccato generico, o universale.

II^a II^a q. 162 a. 2, ad arg. 4

La superbia ha per oggetto una speciale ragione formale, che tuttavia può riscontrarsi in materie diverse. Essa infatti è l'amore disordinato della propria eccellenza: ma l'eccellenza può essere riscontrata in cose assai diverse.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la superbia non risieda nell'**irascibile**. Infatti:

II^a II^a q. 162 a. 3, arg. 1

S. Gregorio afferma: «**L'orgoglio è un ostacolo alla conoscenza della verità: poiché mentre gonfia anebbia**». Ma la **conoscenza** della verità non appartiene all'**irascibile**, bensì alla ragione. Quindi la superbia non risiede nell'**irascibile**.

II^a II^a q. 162 a. 3, arg. 2

S. Gregorio scrive che «**i superbi non considerano la vita di coloro a cui dovrebbero con umiltà riconoscersi inferiori**, ma quella di coloro a cui possono con superbia riconoscersi superiori»: quindi la superbia deriva da una **considerazione sbagliata**. Ma **il considerare non è dell'irascibile**, bensì della ragione. Perciò la superbia non è nell'**irascibile**, ma nella ragione.

II^a II^a q. 162 a. 3, arg. 3

La superbia non cerca l'eccellenza solo nelle realtà sensibili, ma anche in quelle **spirituali e intelligibili**. Anzi, essa consiste principalmente nel disprezzo di Dio, poiché si legge nella Scrittura, **Siracide 10,12**: «**Principio della superbia umana è allontanarsi dal Signore**». Ma l'**irascibile**, essendo una facoltà dell'**appetito sensitivo**, non può estendersi a Dio e alle realtà intelligibili. Quindi la superbia non risiede nell'**irascibile**.

II^a II^a q. 162 a. 3, arg. 4

Si legge nelle Sentenze di S. **Prospero** che «la superbia è l'amore della propria eccellenza». Ma l'amore non è nell'irascibile, bensì nel concupiscibile. Quindi la superbia non è nell'irascibile.

II^a II^a q. 162 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio mette in opposizione alla superbia il dono del timore. Ma il timore risiede nell'irascibile. Quindi la superbia è nell'irascibile.

II^a II^a q. 162 a. 3. RESPONDEO:

La sede di una virtù o di un vizio va ricercata partendo dall'oggetto proprio: poiché l'oggetto di un abito o di un atto non può essere diverso da quello della rispettiva facoltà. Ora, l'oggetto proprio della superbia è l'arduo: essendo essa, come si è visto [a. 1, ad 2; a. 2], il desiderio della propria eccellenza. È quindi necessario che la superbia in qualche modo appartenga alla facoltà dell'irascibile. Ma l'irascibile può essere preso in due sensi:

- **Primo, in senso proprio.** E così è una facoltà dell'appetito sensitivo: come l'ira presa in senso proprio è una passione dell'appetito sensitivo.

- **Secondo,** l'irascibile può essere preso in senso lato, così da estendersi anche all'appetito intellettuale, o volontà: alla quale talora si attribuisce anche l'ira, nel senso cioè in cui la si attribuisce a Dio e agli angeli, non certo come passione, ma come atto di giustizia. Però questo irascibile in senso lato, come si è visto nella Prima Parte [q. 59, a. 4; q. 82, a. 5], non è una facoltà distinta dal concupiscibile. Se quindi l'arduo che è oggetto della superbia fosse soltanto qualcosa di ordine sensibile, oggetto dell'appetito sensitivo, bisognerebbe allora che la superbia risiedesse nella facoltà sensitiva dell'irascibile. Poiché invece l'arduo che è oggetto della superbia abbraccia le realtà sensibili e quelle spirituali, si deve concludere che la sede della superbia non è solo l'irascibile in senso proprio, ossia la facoltà dell'appetito sensitivo, ma anche l'irascibile in senso lato, che abbraccia l'appetito intellettuale. Infatti la superbia viene posta anche nei demoni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 162 a. 3, ad arg. 1

Ci sono due forme di conoscenza della verità:

- L'una è puramente speculativa. E questa viene ostacolata dalla superbia indirettamente, con la sottrazione della causa. Infatti il superbo si rifiuta di sottomettere l'intelletto a Dio, privandosi di questa fonte di conoscenza, come si legge nel Vangelo, **Matteo 11,25**: «Hai tenuto nascoste queste cose ai sapienti e agli intelligenti», cioè ai superbi, che sono sapienti e intelligenti ai loro occhi, «e le hai rivelate ai piccoli», cioè agli umili. E neppure si degna di imparare dagli uomini, accettando il consiglio del Savio, **Siracide 6,33**: «Se porgerai l'orecchio, ascoltando cioè con umiltà, acquisterai il sapere».

- L'altra forma di conoscenza è affettiva. E questa viene impedita dalla superbia direttamente. Poiché i superbi, compiacendosi della propria eccellenza, disprezzano il valore della verità: i superbi infatti, dice S. Gregorio, «anche se afferrano certe verità divine, non

sono in grado di gustarne la dolcezza; e anche se ne hanno la conoscenza, non ne gustano il sapore». Da cui le parole del Savio, **Proverbi 11,2**: «La saggezza è presso gli umili».

II^a II^a q. 162 a. 3, ad arg. 2

Come si è detto [q. 161, aa. 2, 6], l'umiltà si adegua alla regola della retta ragione, che offre all'uomo la stima vera che deve avere di se stesso. La superbia invece non rispetta tale regola, ma dà di se stessi una stima esagerata. E ciò avviene per la brama smodata della propria eccellenza: poiché si crede facilmente ciò che ardentemente si desidera. Dal che deriva poi che l'appetito aspiri a cose più alte del dovuto. Per cui tutte le cose che servono a far sì che uno si stimi più di ciò che è possono indurre l'uomo alla superbia. E una di queste è il considerare i difetti degli altri: mentre invece, come dice S. Gregorio, «i santi preferiscono gli altri a se medesimi, considerando le loro virtù». Da ciò non si può quindi concludere che l'orgoglio risiede nella ragione, ma solo che nella ragione si trova qualcuna delle sue cause.

II^a II^a q. 162 a. 3, ad arg. 3

La superbia non risiede solo nell'irascibile in quanto esso è una facoltà dell'appetito sensitivo, ma nell'irascibile inteso in senso lato, secondo le spiegazioni date [nel corpo].

II^a II^a q. 162 a. 3, ad arg. 4

Come dice S. Agostino, l'amore precede tutti gli altri affetti dell'anima, ed è la loro causa. Esso può quindi valere per ogni altra passione. E in base a ciò si dice che la superbia è l'amore della propria eccellenza, poiché dall'amore viene causata la presunzione peccaminosa di essere al disopra degli altri, il che è proprio della superbia.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non siano ben indicate le quattro specie della superbia proposte da S. Gregorio, là dove scrive : «Quattro sono le manifestazioni che rivelano l'orgoglio degli arroganti: credere che il bene posseduto derivi da se medesimi; oppure, se si crede di averlo ricevuto dall'alto, essere persuasi che sia dovuto ai propri meriti; o ancora, vantarsi di avere ciò che non si ha; o infine col disprezzo degli altri cercare di fare apparire del tutto singolari le doti che si hanno». Infatti:

II^a II^a q. 162 a. 4, arg. 1

La superbia è un peccato distinto dall'incredulità: come anche l'umiltà è una virtù distinta dalla fede. Ma la persuasione che il proprio bene non venga da Dio, o che la grazia possa derivare dai propri meriti, è un atto contro la fede. Quindi ciò non può costituire una specie della superbia.

II^a II^a q. 162 a. 4, arg. 2

L'identica cosa non può essere specie di più generi. Ora, la millanteria va posta tra le specie della menzogna, come sopra [q. 110, a. 2; q. 112] si è dimostrato. Perciò non va posta tra le specie della superbia.

II^a II^a q. 162 a. 4, arg. 3

Ci sono altre cose che rientrano nella superbia e non sono comprese in queste quattro specie. S. Girolamo infatti scrive che «nessuno è più superbo di chi è ingrato». E S. Agostino afferma che appartiene alla superbia lo scusarsi dei peccati commessi. E così pure appartiene alla superbia la presunzione con la quale si tende a ottenere cose superiori alle proprie capacità. Perciò la divisione suddetta non abbraccia tutte le specie della superbia.

II^a II^a q. 162 a. 4, arg. 4

Ci sono altre autorevoli divisioni della superbia. Infatti S. Anselmo trova che l'esaltazione dell'orgoglio può prodursi o «nella volontà», o «nelle parole», o «nelle opere», mentre per S. Bernardo i gradi della superbia sono dodici: «la curiosità», «la leggerezza d'animo», «la stolta letizia», «la millanteria », «la singolarità», «l'arroganza», «la presunzione», «la scusa dei peccati», «la confessione insincera», «la ribellione», «la libertà», «l'abitudine di peccare».

II^a II^a q. 162 a. 4. SED CONTRA:

Basta il testo di S. Gregorio.

II^a II^a q. 162 a. 4. RESPONDEO:

La superbia implica una brama disordinata, ossia non conforme alla retta ragione, della propria eccellenza, come si è visto [a. 1, ad 2; aa. 2, 3]. Ora, si deve notare che ogni tipo di eccellenza deriva da un bene posseduto. E questo può essere considerato da tre punti di vista:

- **Primo, in se stesso.** È evidente infatti che a un bene più grande corrisponde un'eccellenza maggiore. Con l'attribuirsi quindi un bene più grande di quello che ha, un uomo mostra che il suo desiderio aspira a un'eccellenza superiore a quella che gli spetta. E così abbiamo la **terza specie della superbia**, che consiste nel «vantarsi di avere ciò che non si ha».

- **Secondo**, [si può considerare il proprio bene] **nelle sue cause**: e sotto tale aspetto è più onorifico procurarsi un bene da se stessi che riceverlo da altri. Perciò quando uno considera il bene ricevuto come se lo dovesse a se stesso, mostra che la sua volontà brama eccessivamente la propria eccellenza. Ora, si può essere causa del proprio bene in due modi:

+ come **causa efficiente**, «credere che il bene posseduto derivi da se medesimi»

+ e come **causa meritoria**. Abbiamo così **le due prime specie della superbia**: ed «essere persuasi che sia stato concesso dall'alto ai propri meriti».

- **Terzo**, [il proprio bene può essere considerato] **quanto alla maniera in cui è posseduto**. E da questo lato è più onorifico possedere un bene in un grado superiore a quello degli altri. Da cui l'occasione di aspirare disordinatamente alla propria eccellenza. E da ciò viene desunta la

quarta specie della superbia, che consiste nel «cercare di apparire del tutto singolari, disprezzando gli altri».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 162 a. 4, ad arg. 1

Una convinzione giusta può essere distrutta in due modi. Primo, nella sua universalità. E in questo modo le vere convinzioni riguardanti la fede vengono distrutte dall'incredulità. - Secondo, nei casi particolari di scelte volontarie. E ciò non è dovuto all'incredulità. Chi p. es. commette fornicazione ritiene che in quel momento è bene per lui fornicare; e tuttavia non pecca contro la fede, come invece peccherebbe se affermasse in generale che la fornicazione è una cosa onesta. E lo stesso si dica nel nostro caso. Dire infatti in generale che esiste un bene che non viene da Dio, o che la grazia è data a motivo dei nostri meriti, rientra nel peccato di incredulità. Gloriarsi invece del proprio bene, per la brama disordinata della propria eccellenza, come se tale bene provenisse da noi stessi o fosse dovuto ai nostri meriti, propriamente parlando appartiene alla superbia e non all'incredulità.

IIª IIª q. 162 a. 4, ad arg. 2

La millanteria, per il suo atto esterno con cui uno si attribuisce delle doti che non ha, viene posta tra le specie della menzogna, ma quanto all'arroganza interiore è annoverata da S. Gregorio tra le specie della superbia.

IIª IIª q. 162 a. 4, ad arg. 3

Chi attribuisce a se stesso ciò che ha ricevuto da altri è un ingrato. E così le due prime specie dell'orgoglio appartengono all'ingratitude. - Scusarsi poi dei peccati rientra nella terza specie della superbia: poiché in questo modo uno si attribuisce l'innocenza che non possiede. - Il tendere infine a ciò che supera le proprie capacità appartiene soprattutto alla quarta specie della superbia, con la quale si cerca di essere preferiti agli altri.

IIª IIª q. 162 a. 4, ad arg. 4

Le tre suddivisioni di S. Anselmo sono desunte dallo sviluppo progressivo di qualsiasi peccato: dapprima è concepito nel cuore, poi è proferito con la bocca, finalmente è compiuto con le opere. Le dodici suddivisioni di S. Bernardo sono invece desunte per contrapposizione ai dodici gradi dell'umiltà, di cui abbiamo già parlato [q. 161, a. 6]. Infatti il primo grado di umiltà consiste nel «mostrare dovunque l'umiltà con l'anima e con il corpo, tenendo gli occhi fissi a terra». Ad essa si contrappone la «curiosità», con la quale si guarda disordinatamente dappertutto. - Il secondo grado dell'umiltà consiste nel «dire poche parole e giustificate, senza alzare la voce». Contro di essa sta la «leggerezza d'animo», per cui si parla orgogliosamente di tutto. Il terzo grado dell'umiltà consiste nel «non essere facile e pronto a ridere». Il suo contrario è la «stolta letizia». - Il quarto grado è la «taciturnità fino a che non si è interrogati». Ad esso si contrappone la «millanteria». - Il quinto grado consiste nel «seguire la regola comune del monastero». Il suo contrario è la «singolarità», con la quale uno cerca di apparire più santo. - Il grado sesto dell'umiltà sta nel «credere e nel protestare di essere il più vile di tutti». Ad esso si contrappone l'«arroganza», per cui uno si reputa superiore agli altri. - Il

settimo grado consiste nel «protestarsi e nel credersi inutile e incapace di tutto». Il suo contrario è la «presunzione», con la quale uno si stima capace delle più grandi cose. L'ottavo grado è la «confessione delle colpe». Ad esso si contrappone la «scusa dei peccati». - Il nono grado consiste nel «sopportare con pazienza cose dure e difficili». A ciò si contrappone la «confessione insincera», nella quale uno non vuole subire il castigo per i peccati, che confessa senza sincerità. - Il decimo grado dell'umiltà è l'«obbedienza», il cui contrario è la «ribellione». - L'undicesimo grado consiste nel «non fare volentieri la propria volontà». Ad esso si contrappone la «libertà», con la quale uno si compiace di poter fare ciò che vuole. - L'ultimo grado dell'umiltà è il «timor di Dio». Il suo contrario è l'«abitudine di peccare», che implica il disprezzo di Dio. Ora, in questi dodici gradi non sono incluse solo le specie della superbia, ma anche alcune delle sue cause e dei suoi effetti: come si è già notato [ib.] a proposito dell'umiltà.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **superbia** non sia un **peccato mortale**. Infatti:

II^a II^a q. 162 a. 5, arg. 1

Nel commentare quel passo dei **Salmi 7, 4**: «**Signore mio Dio, se ho fatto questo**», la **Glossa** spiega: «**ossia il peccato universale, che è la superbia**». Se quindi la superbia fosse un peccato mortale, tutti i peccati sarebbero mortali.

II^a II^a q. 162 a. 5, arg. 2

Tutti i peccati mortali sono contrari alla carità. Ma il peccato di superbia non è contro la carità, né rispetto all'amore di Dio, né rispetto all'amore del prossimo: poiché l'eccellenza che viene desiderata con la superbia non sempre è contro l'onore di Dio e l'utilità del prossimo. Quindi la superbia non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 162 a. 5, arg. 3

Tutti i peccati mortali sono incompatibili con le virtù. La superbia invece non è incompatibile; anzi, può nascere da esse: poiché secondo **S. Gregorio** «**talora l'uomo si inorgoglisce delle più eccelse e celesti virtù**». Perciò la superbia non è un peccato mortale.

II^a II^a q. 162 a. 5. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma che «**la superbia è il segno più evidente della riprovazione; l'umiltà invece della predestinazione**». Ma gli uomini non diventano reprobati con i peccati veniali. Quindi la superbia non è un peccato veniale, ma mortale.

II^a II^a q. 162 a. 5. RESPONDEO:

La superbia è il contrario dell'umiltà. Ora, l'umiltà consiste nella sottomissione dell'uomo a Dio, come si è detto [q. 161, a. 1, ad 5]. Per cui la superbia propriamente è la mancanza di questa subordinazione: poiché con essa uno si innalza al disopra dei limiti stabiliti per

lui dal piano divino, contro la norma e l'esempio dell'Apostolo, **2Corinti 10,13**: «Noi non ci vanteremo oltre misura, ma secondo la norma della misura che Dio ci ha assegnato». Da cui le parole, **Siracide 10,12**: «Principio della superbia umana è allontanarsi dal Signore»: la radice cioè della superbia si riscontra nel fatto che in qualche modo l'uomo non si sottomette a Dio e alle sue norme. Ora, è evidente che il non sottomettersi a Dio ha natura di peccato mortale: infatti significa allontanarsi da Dio. Da ciò quindi consegue che la superbia, secondo il suo genere, è un peccato mortale. **Tuttavia, come in altri vizi** che sono peccati mortali nel loro genere, p. es. nella fornicazione e nell'adulterio, **ci sono dei moti che sono peccati veniali per la loro incompletezza**, in quanto prevengono il giudizio della ragione e non hanno il suo consenso, così anche nella superbia ci sono dei moti che sono peccati veniali, finché la ragione non vi acconsente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 162 a. 5, ad arg. 1

La superbia, come si è detto sopra **[a. 2]**, è un peccato universale non nella sua essenza, ma per una certa ridondanza: poiché da essa possono nascere tutti i peccati. Da ciò quindi non segue che tutti i peccati siano mortali: ma che **lo sono soltanto quando nascono dalla superbia completa**, la quale come si è visto [nel corpo] è un peccato mortale.

II^a II^a q. 162 a. 5, ad arg. 2

La superbia è sempre contraria all'**amore di Dio**: poiché il superbo **non si sottomette come deve alla norma divina**. E talora è contraria anche all'**amore del prossimo**: quando cioè uno pretende sugli altri una **superiorità illegittima**, o rifiuta loro una sottomissione doverosa. E anche in questo caso agisce contro la norma divina, dalla quale dipende l'ordinamento degli uomini con la loro reciproca subordinazione.

II^a II^a q. 162 a. 5, ad arg. 3

Le virtù non sono la **causa essenziale** della superbia, ma **cause accidentali**: in quanto cioè uno ne prende occasione per insuperbirsi. Ora, nulla impedisce che un contrario sia causa accidentale del suo opposto, come nota Aristotele. Tanto che alcuni si insuperbiscono della stessa umiltà.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la superbia non sia **il più grave dei peccati**. Infatti:

II^a II^a q. 162 a. 6, arg. 1

Più un peccato è difficile da evitarsi, più è leggero. Ma evitare la superbia è difficilissimo: poiché, secondo **S. Agostino**, «mentre gli altri vizi spingono alle cattive azioni perché vengano fatte, la superbia tende insidie anche a quelle buone, perché siano distrutte». **Quindi la superbia non è il più grave dei peccati**.

II^a II^a q. 162 a. 6 arg. 2

Come insegna il Filosofo, «un male maggiore si contrappone a un bene maggiore». Ora l'umiltà, che è l'opposto della superbia, non è la più grande delle virtù, stando alle spiegazioni date sopra [q. 161, a. 5]. Quindi anche i vizi che si contrappongono alle virtù principali, come l'incredulità, la disperazione, l'odio di Dio, l'omicidio e gli altri del genere, sono peccati più gravi della superbia.

II^a II^a q. 162 a. 6 arg. 3

Un male più grave non può essere punito con un male minore. Ma la superbia viene talvolta punita con altri peccati, come dimostra S. Paolo, **Romani 1,28**, là dove dice che gli antichi filosofi per l'orgoglio del loro cuore «furono abbandonati in balia di un'intelligenza depravata, sicché commettono ciò che è indegno». Quindi la superbia non è il più grave dei peccati.

II^a II^a q. 162 a. 6. SED CONTRA:

Nel commentare le parole del **Salmo 118,51**: «I superbi agiscono iniquamente», la **Glossa** afferma: «Il più grave peccato nell'uomo è la superbia».

II^a II^a q. 162 a. 6. RESPONDEO:

Due sono gli aspetti del peccato: la conversione o adesione al bene creato, che è l'aspetto materiale della colpa, e l'abbandono del bene increato, che ne è l'aspetto formale e costitutivo. Ora, la superbia sotto l'aspetto dell'adesione non è il peccato più grave: poiché la grandezza, a cui essa aspira disordinatamente, non ha in se stessa la massima incompatibilità con la virtù. Invece sotto l'aspetto dell'allontanamento da Dio la superbia ha la massima gravità: poiché negli altri peccati l'uomo si allontana da Dio o per ignoranza, o per fragilità, o per il desiderio di altri beni, mentre nella superbia uno abbandona Dio proprio perché si rifiuta di sottomettersi alle sue disposizioni. Per cui **Boezio** può affermare che «mentre tutti i vizi rifuggono da Dio, solo la superbia si contrappone a Dio». Da cui le parole di **S. Giacomo 4, 6**: «Dio resiste ai superbi». Perciò l'allontanarsi da Dio e dai suoi comandamenti, che è come un corollario negli altri peccati, è essenziale invece nella superbia, il cui atto è il disprezzo di Dio. E poiché ciò che è essenziale ha sempre una priorità su ciò che è accidentale o indiretto, è chiaro che la superbia è per il suo genere il più grave dei peccati: poiché ha una priorità quanto all'allontanamento [da Dio], che è il costitutivo formale della colpa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 162 a. 6, ad arg. 1

Può essere difficile guardarsi dal peccato per due motivi:

- **Primo**, per la violenza dei suoi attacchi: come nel caso dell'ira. E «ancora più difficile è resistere alla concupiscenza», secondo **Aristotele**, per la sua connaturalità. Ora, questo tipo di difficoltà diminuisce la gravità della colpa: poiché, come dice S. Agostino, quanto minore è la tentazione per cui uno cade, tanto più grave è il peccato.

- **Secondo**, può essere difficile evitare un peccato per la sua **inavvertibilità**. E da questo lato è difficile evitare la superbia: poiché essa prende occasione anche dal bene, come si è visto [a. 5, ad 3]. Per questo **S. Agostino** afferma che «essa tende insidie anche alle opere buone»; e nei **Salmi 139, 6; 141, 4**, il giusto si lamenta: «Nel sentiero dove io cammino, i superbi mi hanno teso un laccio». **E così un moto di superbia che sorprende di nascosto non ha una gravità estrema, finché non è svelato dal giudizio della ragione**. Quando però è scoperto dalla ragione può essere evitato facilmente.

+ Sia in base alla **considerazione del proprio nulla**, secondo quelle parole, **Siracide 10, 9**: «Perché mai si insuperbisce chi è terra e cenere?».

+ Oppure in base alla **considerazione della grandezza di Dio**, secondo quelle altre parole, **Giojobbe 15,13**: «Perché si gonfia contro Dio il tuo spirito?».

+ O anche per **l'imperfezione dei beni** di cui l'uomo si insuperbisce, ricordando quel passo di **Isaia 40,6**: «Ogni uomo è come l'erba, e tutta la sua gloria è come un fiore del campo»; e ancora **Isaia 64, 5**: «Come panno immondo sono tutti i nostri atti di giustizia».

II^a II^a q. 162 a. 6, ad arg. 2

L'opposizione tra il vizio e la virtù è impostata sull'oggetto, in rapporto al quale si ha l'adesione peccaminosa, o conversione. Ma sotto tale aspetto la superbia non è il più grave dei peccati: come neppure l'umiltà è la più grande delle virtù. Invece la superbia è tale dal lato dell'allontanamento, poiché fa crescere la gravità degli altri peccati. Il peccato di incredulità infatti è più grave se deriva dal disprezzo della superbia che se proviene dall'ignoranza o dalla fragilità. E lo stesso si dica della disperazione e degli altri peccati.

II^a II^a q. 162 a. 6, ad arg. 3

Come nelle argomentazioni per assurdo la falsità delle premesse è tanto più chiara quanto più evidente è l'assurdità delle conclusioni, così per **confondere l'orgoglio umano Dio punisce alcuni permettendo che cadano nei peccati della carne; i quali, anche se meno gravi, tuttavia hanno una turpitudine più evidente**. Per cui **S. Isidoro** afferma che «la superbia è il peggiore di tutti i vizi: sia perché si trova nelle persone più eminenti, sia perché nasce dalle opere giuste e virtuose, cosicché la sua colpa è meno avvertita. Invece la lussuria è così evidente per tutti perché è immediatamente ed essenzialmente vergognosa. Tuttavia Dio ha voluto che, pur essendo essa meno grave della superbia, chi è vittima dell'orgoglio e non se ne avvede cada nella lussuria, affinché umiliato si desti dalla sua vergogna». E ciò dimostra la gravità della superbia. Come infatti un medico saggio, per curare una malattia peggiore, permette che il paziente cada in una malattia meno grave, così il fatto che Dio permetta, per guarire l'orgoglio, che l'uomo cada in altri peccati, dimostra la maggiore gravità della superbia.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la superbia non sia **il primo di tutti i peccati**. Infatti:

I^a II^a q. 162 a. 7, arg. 1

Ciò che è primo [in un genere di atti] si riscontra in tutti quelli successivi. Invece non tutti i peccati nascono o sono accompagnati dalla superbia: secondo S. Agostino infatti «molti atti vengono fatti malamente, ma non con superbia». Perciò la superbia non è il primo di tutti i peccati.

II^a II^a q. 162 a. 7, arg. 2

Nella Scrittura, Siracide 10,12, si legge che «il principio della superbia umana è allontanarsi dal Signore». Quindi l'apostasia viene prima della superbia.

II^a II^a q. 162 a. 7, arg. 3

L'ordine dei peccati deve seguire l'ordine delle virtù. Ma la prima delle virtù non è l'umiltà, bensì la fede. Quindi la superbia non è il primo dei peccati.

II^a II^a q. 162 a. 7, arg. 4

S. Paolo, 2Timoteo 3,13, scrive: «I malvagi e gli impostori andranno sempre di male in peggio»; pare quindi che l'inizio della perversione umana non sia dal peccato più grave. Ora, la superbia è il più grave dei peccati, come si è visto sopra [a. 6]. Quindi essa non è il primo dei peccati.

II^a II^a q. 162 a. 7, arg. 5

Le cose finte e apparenti sono posteriori alle vere corrispondenti. Ora, il Filosofo afferma che «il superbo finge forza e audacia». Perciò il vizio dell'audacia è prima del vizio della superbia.

II^a II^a q. 162 a. 7. SED CONTRA:

Sta scritto, Siracide 10,13: «L'inizio di ogni peccato è la superbia».

II^a II^a q. 162 a. 7. RESPONDEO:

In ogni cosa è primo ciò che è per se. Ora, sopra [a. 6] abbiamo visto che l'abbandono di Dio, che è il costitutivo formale del peccato, appartiene per se, cioè essenzialmente, alla superbia, e solo indirettamente agli altri peccati. Quindi la superbia ha un carattere di priorità; ed è anzi, come si è visto sopra [I-II, q. 84, a. 2] parlando delle cause del peccato, il principio di ogni peccato dal lato dell'allontanamento, che è l'aspetto principale della colpa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 162 a. 7, ad arg. 1

Si dice che la superbia è «l'inizio di ogni peccato» non perché ogni singola colpa nasca dalla superbia, ma perché ogni genere di peccato può nascere da essa.

II^a II^a q. 162 a. 7, ad arg. 2

Si dice che l'«**allontanarsi da Dio**» è l'inizio della superbia umana non nel senso che sia un peccato distinto dalla superbia, ma perché è **la sua prima specie**. Abbiamo visto infatti [a. 5] che la superbia ha per oggetto principale la **sottomissione a Dio**, che essa rifiuta; di conseguenza poi essa rifiuta di sottomettersi alle creature in ossequio a Dio.

IIª IIª q. 162 a. 7, ad arg. 3

Non è detto che l'ordine dei vizi segua l'ordine delle virtù. Poiché il vizio è la corruzione della virtù. Ora, ciò che è primo nella generazione è l'ultimo nella corruzione. Come quindi la fede è la prima delle virtù, così l'incredulità è l'ultimo dei peccati, e ad essa talvolta l'uomo è condotto dalle altre colpe. Per cui commentando quel testo dei **Salmi 136,7**: «**Distruggete, distruggete anche le sue fondamenta**», la **Glossa** afferma che «**nel cumulo dei vizi si insinua l'incredulità**». E l'Apostolo, **1Timoteo 1,19**, scrive che «**alcuni ripudiando la buona coscienza hanno fatto naufragio nella fede**».

IIª IIª q. 162 a. 7, ad arg. 4

Si dice che la superbia è il più grave peccato sotto l'aspetto che è essenziale nei peccati, e dal quale si misura la loro gravità. E per questo la superbia causa la gravità degli altri peccati. Quindi prima della superbia ci possono essere dei peccati non gravi, commessi per ignoranza o per fragilità. **Ma tra i peccati gravi il primo è la superbia: essendo esso la causa che rende gravi tutti gli altri.** E poiché ciò che è primo nel causare è l'ultima cosa a scomparire, nel commentare le parole del **Salmo 18,14**: «**Sarò puro dal grande peccato**», la Glossa aggiunge: «Cioè dal delitto della superbia, che è l'ultimo per chi ritorna a Dio, come è il primo per chi se ne allontana».

IIª IIª q. 162 a. 7, ad arg. 5

Il Filosofo dice che la superbia finge la fortezza non perché consista solo in questo, ma perché è soprattutto con l'audacia e con la fortezza che si crede di poter conseguire l'eccellenza presso gli uomini.

ARTICOLO 8

VIDETUR che la **superbia** debba essere posta **tra i vizi capitali**. [I-II, q.132, a.4] Infatti:

[(superbia) vanagloria, avarizia, ira, invidia, lussuria, gola e accidia]

IIª IIª q. 162 a. 8, arg. 1

S. Isidoro e Cassiano la enumerano tra i vizi capitali.

IIª IIª q. 162 a. 8, arg. 2

La superbia si identifica con la vanagloria: poiché entrambe desiderano la propria eccellenza. Ma la vanagloria è un vizio capitale. Quindi anche la superbia.

II^a II^a q. 162 a. 8, arg. 3

S. Agostino afferma che «la superbia partorisce l'invidia, e non è mai senza questa compagnia». Ora l'invidia, come si è visto sopra [q. 36, a. 4], è un vizio capitale. Quindi a maggior ragione lo è la superbia.

II^a II^a q. 162 a. 8. SED CONTRA:

S. Gregorio non enumera la superbia tra i vizi capitali.

II^a II^a q. 162 a. 8. RESPONDEO:

Secondo le spiegazioni date [a. 2; a. 5, ad 1], la superbia può essere considerata sotto due aspetti:

- **primo, in se stessa**, in quanto è un peccato specifico; secondo, nel suo influsso universale su tutti i peccati. Ora, i vizi capitali sono dei peccati specifici dai quali nascono vari generi di peccati. Per questo motivo dunque alcuni, considerando la superbia come un peccato specifico, l'hanno enumerata tra i vizi capitali.

- **S. Gregorio** invece, considerando il suo influsso universale su tutti i vizi, non la pose tra i vizi capitali, come si è detto, ma ne fece «la regina e la madre di tutti i vizi». Egli infatti scrive: «La superbia, regina dei vizi, appena ha conquistato il cuore subito lo consegna per la devastazione, come a suoi dipendenti, ai sette vizi capitali, da cui deriva tutta la moltitudine dei vizi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 162 a. 8, ad arg. 1

E così risolta anche la prima obiezioni.

II^a II^a q. 162 a. 8, ad arg. 2

La superbia non si identifica con la vanagloria, ma è la sua causa. Poiché la superbia desidera disordinatamente di eccellere, mentre la vanagloria desidera di far conoscere la propria eccellenza.

II^a II^a q. 162 a. 8, ad arg. 3

Il fatto che l'invidia nasca dalla superbia non dimostra che la superbia sia un vizio capitale, ma che è superiore ai vizi capitali.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> Il peccato del primo uomo

Questione 163

Passiamo così a esaminare **il peccato del primo uomo**, che fu di superbia.

- Primo, parleremo del suo **peccato**;
- secondo, del **castigo** di esso;
- terzo, della **tentazione** dalla quale egli fu indotto a peccare.

Sul primo argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se il primo peccato dell'uomo sia stato di superbia;
2. Che cosa l'uomo desiderasse nel suo peccato;
3. Se la sua colpa sia stata più grave di tutte le altre;
4. Se abbia peccato più gravemente l'uomo o la donna.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il **peccato del primo uomo** non sia stato di **superbia**. Infatti:

II^a II^a q. 163 a. 1, arg. 1

L'Apostolo, **Romani 5,19**, insegna che «per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori». Ma il peccato del primo uomo è quello originale, per cui tutti gli uomini sono divenuti peccatori. Quindi il peccato del primo uomo fu la **disobbedienza**, non la **superbia**.

II^a II^a q. 163 a. 1, arg. 2

S. Ambrogio fa notare che il demonio tentò Cristo seguendo lo stesso ordine con cui sconfisse il primo uomo. Ora, Cristo in primo luogo fu tentato nella gola, con quelle parole, **Matteo 4, 3**: «Se sei il Figlio di Dio, dì che queste pietre diventino pane». Perciò il peccato del primo uomo non fu di superbia, ma di **gola**.

II^a II^a q. 163 a. 1, arg. 3

L'uomo peccò dietro suggerimento del demonio. Ma nel tentare l'uomo il demonio promise il sapere, come si rileva dalla **Genesi 3, 5**. Quindi il primo disordine nell'uomo fu il desiderio di sapere: il che rientra nella curiosità. **Quindi il primo peccato fu la curiosità, non la superbia.**

II^a II^a q. 163 a. 1, arg. 4

Commentando quel testo di S. Paolo, **1Timoteo 2,14**: «Fu la donna che, sedotta, si rese colpevole di trasgressione», la **Glossa** afferma: «L'Apostolo parla di seduzione poiché la donna credette vero ciò che in realtà non era vero, che cioè Dio avesse proibito di toccare quell'albero perché sapeva che essi toccandolo sarebbero diventati dèi; come se creandoli uomini Dio fosse stato geloso della sua divinità». Ma credere queste cose è un atto contro la fede. **Quindi il peccato dei nostri progenitori fu l'incredulità, non la superbia.**

II^a II^a q. 163 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide 10,13**: «L'inizio di ogni peccato è la superbia». Ma il peccato del primo uomo è stato l'inizio di tutti i peccati, come insegna S. Paolo, **Romani 5,12**: «A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo». **Quindi il primo peccato dell'uomo fu di superbia.**

II^a II^a q. 163 a. 1. RESPONDEO:

Molti sono gli atti che possono concorrere a un peccato: e tra questi il primo spetta a quello nel quale per primo si riscontra un disordine. Ora, è evidente che il disordine si riscontra prima nei moti interiori dell'anima, che in quelli esterni del corpo: poiché, come dice S. Agostino, "non si perde la sanità del corpo, conservando quella dell'anima". E **tra i moti interiori prima si ha il desiderio del fine, che il desiderio dei mezzi ordinati al fine.** Perciò il primo peccato dei nostri progenitori si ebbe là dove poteva determinarsi il primo desiderio di un fine peccaminoso. Ora, l'uomo nello **stato d'innocenza** era così costituito da non poter subire nessuna ribellione della carne contro lo spirito. Quindi il primo disordine degli appetiti umani non poteva consistere nel desiderio di un bene sensibile, bramato dalla carne contro l'ordine della ragione. Dunque **il primo disordine della volontà umana fu nel desiderare in modo disordinato un bene spirituale.** Ma tale desiderio non avrebbe potuto essere disordinato, se l'uomo si fosse **adattato alla misura stabilita dal piano divino.** Rimane quindi stabilito che il primo suo peccato fu nel desiderare **un bene spirituale oltre la propria misura.** Ora, questo è proprio della **superbia.** Perciò è evidente che il primo peccato dell'uomo fu di superbia.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 163 a. 1, ad arg. 1

La **disobbedienza** al comando di Dio **non fu voluta dall'uomo per se stessa**, poiché ciò non sarebbe potuto avvenire senza un disordine della sua volontà. Rimane quindi che egli la volle per un fine più recondito. Ora, **la prima cosa che l'uomo volle disordinatamente fu la propria eccellenza.** Perciò in lui la disobbedienza fu causata dalla **superbia.** Ed è quanto scrive

II^a II^a q. 163 a. 1, ad arg. 2

Nel peccato dei nostri progenitori entrò anche la **gola**; si legge infatti nella **Genesi 3,6**: «La donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò». Però la prima spinta al peccato non fu la bontà e la bellezza del frutto, ma piuttosto il suggerimento del serpente, **Genesi 3,5**: «Si apriranno i vostri occhi e diventerete come Dio»; e con tale desiderio la donna cadde nella superbia. Perciò il peccato di gola nacque dal peccato di superbia.

II^a II^a q. 163 a. 1, ad arg. 3

La brama del sapere fu prodotta nei nostri progenitori dal **desiderio peccaminoso della propria eccellenza**. E ciò risulta dalle parole stesse del serpente, **Genesi 3,5**, nelle quali prima si dice: «Diventerete come Dio» e poi si aggiunge: «conoscendo il bene e il male».

II^a II^a q. 163 a. 1, ad arg. 4

Come dice **S. Agostino**, «la donna non avrebbe creduto alle parole del serpente, che cioè le fossero state proibite da Dio cose buone e utili, se già nella sua mente non fosse subentrato l'amore della propria grandezza, e una certa presunzione superba di sé». Il che non significa che la superbia abbia preceduto la suggestione del serpente, ma che immediatamente dopo di essa la mente della donna fu presa dall'orgoglio, **il quale la indusse a ritenere vero quanto il demonio diceva**.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **superbia del primo uomo** non sia consistita nel **desiderare la somiglianza con Dio**. Infatti:

II^a II^a q. 163 a. 2, arg. 1

Nessuno pecca desiderando ciò che gli compete per natura. Ma la somiglianza con Dio compete all'uomo per la sua natura, poiché si legge nella **Genesi 1,26**: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza». Quindi egli non peccò desiderando la somiglianza con Dio.

II^a II^a q. 163 a. 2, arg. 2

Il primo uomo desiderò la somiglianza con Dio per avere **la scienza del bene e del male**, secondo quelle parole, **Genesi 3,5**: «Diventerete come Dio, conoscendo il bene e il male». Ma il desiderio del sapere è naturale nell'uomo, come dichiara il **Filosofo**: «Tutti gli uomini per natura desiderano di conoscere». Perciò il peccato dei progenitori non fu il desiderio della somiglianza con Dio.

II^a II^a q. 163 a. 2, arg. 3

Nessun uomo saggio delibera e sceglie cose impossibili. Ma i nostri progenitori erano dotati di saggezza, come sta scritto, **Siracide 17,6**: «Li riempi di dottrina e di intelligenza». Poiché dunque tutti i peccati consistono in un desiderio deliberato, che è la scelta, è chiaro che il primo uomo non poté peccare desiderando una cosa impossibile. Ma è impossibile che l'uomo sia simile a Dio, come si legge nell'**Esodo 15,11**: «Chi è come te fra gli dèi, Signore?». Perciò il primo uomo non poté peccare desiderando la somiglianza con Dio.

II^a II^a q. 163 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino, commentando il **Salmo 68,5**: «Ciò che non ho rubato, lo dovrei restituire?», scrive: «Adamo ed Eva tentarono di rapire la divinità, e perdettero la felicità».

II^a II^a q. 163 a. 2. RESPONDEO:

Ci sono due tipi di somiglianza:

- Una di **uguaglianza assoluta**. E questa somiglianza non poté essere desiderata dai nostri progenitori: poiché tale somiglianza non è concepibile, specialmente in chi è dotato di sapienza.

- Il secondo tipo di **somiglianza** è invece **per imitazione**, secondo le possibilità della creatura rispetto a Dio: in quanto cioè essa partecipa qualcosa della sua somiglianza secondo la propria misura. Da cui le parole di **Dionigi**: «Una stessa cosa è simile e non è simile a Dio: gli è simile in quanto lo imita in modo contingente; gli è dissimile invece in quanto gli esseri causati sono inferiori alla loro causa». Ora, qualsiasi bene esistente nelle creature è una somiglianza partecipata del sommo bene. Di conseguenza per il fatto stesso che l'uomo desiderò, come si è detto [a.1], un bene spirituale superiore alla propria misura, desiderò la somiglianza con Dio in maniera peccaminosa. Si deve però notare che l'oggetto del desiderio è propriamente ciò che non si possiede. Ora, il bene spirituale per cui l'uomo partecipa la somiglianza divina può essere di tre specie:

- **Primo, quello dello stesso essere naturale**. E questa somiglianza fu impressa nell'uomo all'inizio della creazione, secondo le parole, **Genesi 1,26 s.**: «Dio fece l'uomo a sua immagine e somiglianza»; e a proposito dell'angelo si legge in Ezechiele 28, 12: «Tu sei un contrassegno di somiglianza».

- **Secondo, nell'ordine della conoscenza**. E anche questa somiglianza l'angelo la ricevette fin dalla sua creazione: da cui il seguito delle parole riferite di **Ezechiele 28,12**: «Tu sei un contrassegno di somiglianza, pieno di sapienza». L'uomo invece al momento della creazione questa somiglianza non l'ebbe in atto, ma solo in potenza.

- **Terzo, nella capacità di agire**. E questa somiglianza all'inizio della loro creazione non l'ebbero né l'angelo né l'uomo: poiché all'uno e all'altro rimaneva da compiere qualcosa per raggiungere la **beatitudine**.

Poiché dunque il **demonio** e l'**uomo** peccarono **desiderando disordinatamente una somiglianza con Dio**, è certo che nessuno dei due peccò desiderando una somiglianza di **natura**, ma il primo uomo peccò principalmente desiderando **una somiglianza nella conoscenza** del bene e del male», come gli suggerì il serpente: in modo cioè da poter

determinare in forza della propria natura ciò che nel suo agire doveva essere il bene e il male; oppure in modo da poter conoscere da se stesso in precedenza il bene o il male che gli doveva accadere. **Secondariamente poi l'uomo peccò desiderando la somiglianza con Dio nel potere di agire**, cioè in modo da poter conseguire la beatitudine in virtù della propria natura: «L'animo della donna», scrive infatti S. Agostino, «fu attratto dall'amore del proprio potere». - **Il demonio invece peccò desiderando la somiglianza con Dio nel potere**: infatti **S. Agostino** insegna che **il demonio «preferì il godimento del suo potere a quello del potere di Dio»**. - Entrambi comunque desiderarono una certa somiglianza con Dio: in quanto cioè **entrambi vollero appoggiarsi sulle proprie forze disprezzando l'ordine della norma divina**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 163 a. 2, ad arg. 1

La difficoltà argomenta in base alla **somiglianza di natura**; la quale, come si è visto **[nel corpo]**, non diede all'uomo occasione di peccare.

II^a II^a q. 163 a. 2, ad arg. 2

Di per sé il desiderare la somiglianza con Dio nella scienza non è un peccato. È invece un peccato il **desiderarla in modo disordinato**, cioè oltre la propria misura. Per cui spiegando quel detto dei **Salmi 70,19**: **«Chi è come te, o Dio?»**, **S. Agostino** afferma: **«Chi da se stesso vuole essere Dio, in modo perverso vuole essere simile a Dio: come il diavolo, che non volle essere sotto di lui; e come l'uomo, che non volle quale suddito osservare i suoi comandi»**.

II^a II^a q. 163 a. 2, ad arg. 3

La difficoltà si fonda sulla somiglianza di uguaglianza assoluta.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che il peccato dei nostri progenitori sia stato **più grave di tutti gli altri**. Infatti:

II^a II^a q. 163 a. 3, arg. 1

Scriva **S. Agostino**: **«Grande fu l'iniquità nel peccare là dove era tanto facile non peccare»**. Ora, per i nostri progenitori era estremamente facile non peccare: poiché nulla li spingeva interiormente alla colpa. Quindi il loro peccato fu più grave di tutti gli altri.

II^a II^a q. 163 a. 3, arg. 2

Il castigo è proporzionato alla colpa. Ma il peccato dei nostri progenitori fu punito nella maniera più grave, poiché con esso **«entrò nel mondo la morte»**, come afferma S. Paolo, **Romani 5,12**. Perciò il loro peccato fu più grave degli altri peccati.

II^a II^a q. 163 a. 3, arg. 3

Secondo **Aristotele**, in ogni genere di cose la prima è anche la principale. Ora, il peccato dei nostri progenitori fu il primo di tutti i peccati degli uomini. Quindi esso fu anche il più grave.

II^a II^a q. 163 a. 3. SED CONTRA:

Origene ha scritto: «Penso che nessuno di quelli che sono al culmine della perfezione possa in un momento abbandonarla e cadere, ma deve cadere un po' alla volta e gradualmente». Ora, i nostri progenitori erano al sommo della perfezione. Quindi il loro primo peccato non fu il più grave di tutti i peccati.

II^a II^a q. 163 a. 3. RESPONDEO:

La gravità di un peccato può essere misurata da due punti di vista. Primo, in base alla sua specie, o natura: e in questo senso diciamo ad es. che l'adulterio è più grave della semplice fornicazione. Secondo, in base alle circostanze di luogo, di persona o di tempo. Ora, il primo tipo di gravità è più essenziale e principale nel peccato. Perciò esso decide maggiormente della gravità di un peccato. Dobbiamo quindi concludere che il peccato del primo uomo nella sua specie non fu più grave di tutti gli altri peccati umani. Sebbene infatti la superbia abbia nel suo genere una certa superiorità sugli altri vizi, tuttavia la superbia di chi nega Dio e lo bestemmia è più grave di quella di chi brama disordinatamente la somiglianza con Dio, quale fu appunto la superbia dei nostri progenitori, come si è detto [a. prec.]. Invece secondo le circostanze di persona quel peccato ebbe la massima gravità, data la perfezione dello stato di innocenza. Per cui dobbiamo affermare che quel peccato fu il più grave sotto un certo aspetto, ma non puramente e semplicemente.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 163 a. 3, ad arg. 1

L'argomento è impostato sulla gravità dovuta alla condizione del peccatore.

II^a II^a q. 163 a. 3, ad arg. 2

La gravità della pena che seguì al primo peccato non corrisponde alla gravità specifica di esso, ma al fatto che era il primo: poiché in quel modo fu distrutta l'innocenza dello stato primitivo, e tale distruzione gettò nel disordine tutta la natura umana.

II^a II^a q. 163 a. 3, ad arg. 3

In un genere di cose tra loro essenzialmente ordinate la prima deve essere anche la principale. Ma tra i peccati non c'è un ordine essenziale, poiché l'uno segue l'altro accidentalmente. Per cui non segue che il primo peccato sia il più grave.

ARTICOLO 4:

[Lo strumento della trasmissione del peccato rimane anche per S. Tommaso, come già per Agostino, la generazione. Ora poiché, secondo la genetica del suo tempo, che era quella di

Aristotele, principio attivo della generazione è l'uomo, mentre la donna funge da principio passivo, l'Aquinate assegna esclusivamente al seme maschile la trasmissione del peccato originale. Per lui questa è una verità talmente ovvia che, nell'eventualità che avesse peccato solo Eva, non ci sarebbe stata nessuna trasmissione del suo peccato. Infatti "secondo la dottrina dei naturalisti, nella generazione il principio attivo deriva dal padre, mentre la madre somministra la materia. Perciò il peccato originale non si contrae dalla madre ma dal padre. E quindi, se Eva soltanto avesse peccato, e non Adamo, i figli non avrebbero contratto il peccato originale. Se invece avesse peccato Adamo, e non Eva, l'avrebbero contratto" (I-II, q. 81, a. 5). C'è un solo neo nella formulazione tomistica: l'assegnazione esclusiva della trasmissione del peccato originale al maschio, in quanto principio attivo della generazione. Purtroppo questo è il tributo che S. Tommaso ha pagato alle cognizioni scientifiche del suo tempo.]

VIDETUR che il peccato di **Adamo** sia stato più grave di quello di **Eva**. Infatti:

II^a II^a q. 163 a. 4, arg. 1

S. Paolo, **1Timoteo 2,14**, afferma che «non fu Adamo a essere ingannato, ma fu la donna a lasciarsi ingannare»: quindi il peccato della donna fu un **peccato di ignoranza**, mentre l'uomo peccò a ragion veduta. Ma questo è un **peccato più grave**, come si rileva dal Vangelo, **Luca 12,47 s.**: «Il servo che, conoscendo la volontà del padrone, non avrà disposto o agito secondo la sua volontà, riceverà molte percosse; quello invece che, non conoscendola, avrà fatto cose meritevoli di percosse, ne riceverà poche». Quindi Adamo peccò più gravemente di Eva.

II^a II^a q. 163 a. 4, arg. 2

Scrivi S. **Agostino**: «Se l'uomo è il capo, deve anche vivere meglio, e in ogni opera buona dare l'esempio alla propria moglie, in modo che questa possa imitarlo». Ma chi è tenuto a fare meglio, se pecca, pecca più gravemente. Perciò Adamo peccò più gravemente di Eva.

II^a II^a q. 163 a. 4, arg. 3

I peccati contro lo Spirito Santo sono i più gravi. Ora, Adamo peccò contro lo Spirito Santo: poiché peccò contando sul perdono di Dio il che costituisce un peccato di presunzione. Quindi Adamo peccò più gravemente di Eva. [?]

II^a II^a q. 163 a. 4. SED CONTRA:

La pena corrisponde alla colpa. Ora, la donna fu punita più gravemente dell'uomo. Quindi peccò più gravemente di lui.

II^a II^a q. 163 a. 4. RESPONDEO:

Come si è visto sopra [a. 3], la gravità di un peccato viene desunta più dalla sua **specie** che dalla **circostanza** di persona.

- Considerando dunque la **condizione della persona**, cioè dell'uomo e della donna, risulta più grave il peccato dell'uomo, essendo egli **più perfetto**. [?]

- Rispetto invece al **genere di peccato la colpa fu uguale**: poiché il peccato dell'uno e dell'altra fu un **peccato di superbia**. Per cui S. Agostino afferma che la donna scusò il suo peccato «compiuto da un sesso più debole, ma con pari orgoglio»

- Quanto però alla **specie della superbia** il peccato della donna fu più grave, per tre motivi:

+ **Primo**, perché fu maggiore il suo orgoglio. Essa infatti credette che fosse vero ciò che le suggerì il serpente, cioè che Dio avesse proibito di mangiare di quell'albero perché non arrivassero a una somiglianza con lui: quindi, mentre cibandosi del frutto vietato volle conseguire la somiglianza con Dio, la sua superbia si innalzò al punto di volere qualcosa contro la volontà di Dio. Invece l'uomo non credette che ciò fosse vero. Per cui non pretese di conseguire la somiglianza con Dio contro la volontà divina: peccò tuttavia di superbia volendola conseguire da se stesso. [?]

+ **Secondo**, perché la donna non si accontentò di peccare essa stessa, ma suggerì il peccato anche all'uomo: peccando così contro Dio e contro il prossimo.

+ **Terzo**, perché il peccato dell'uomo ebbe un'attenuante nel fatto che egli vi acconsentì «per un certo quale legame di amicizia», come dice S. Agostino, «a causa del quale il più delle volte accade che si offenda Dio solo perché un amico non ci diventi nemico: cosa che egli però non doveva fare, come risulta dalla sentenza divina di condanna». - Perciò è evidente che il peccato della donna fu più grave di quello dell'uomo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 163 a. 4, ad arg. 1

L'inganno della donna fu posteriore al suo atto di superbia. Perciò tale ignoranza non scusa, ma aggrava il suo peccato, producendo una superbia maggiore. [?]

II^a II^a q. 163 a. 4, ad arg. 2

L'argomento considera le circostanze di persona, secondo le quali fu più grave il peccato dell'uomo.

II^a II^a q. 163 a. 4, ad arg. 3

L'uomo non contò sulla misericordia di Dio fino a disprezzare la sua giustizia, come fa il peccato contro lo Spirito Santo, perché «essendo inesperto della severità di Dio, pensò che quel peccato fosse veniale», cioè facile a essere perdonato, come dice S. Agostino. [?]

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> Il castigo del primo peccato

Questione 164

Passiamo a esaminare il **castigo del primo peccato**.

Sull'argomento sono da considerarsi due cose:

1. La morte, che è il castigo comune a tutti;

2. Le altre pene ricordate dalla Genesi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **morte** non sia il **castigo** del peccato dei nostri progenitori. Infatti:

II^a II^a q. 164 a. 1. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Romani 5,12**, insegna: «A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, e con il peccato la morte».

II^a II^a q. 164 a. 1. RESPONDEO:

Se uno a causa di una sua colpa viene **privato di un beneficio**, la carenza di esso è un **castigo** del suo peccato. Ora, come si è spiegato nella Prima Parte [*q. 95, a. 1; q. 97, a. 1*], l'uomo nella sua creazione ricevette da Dio questo beneficio: **che fino a quando la sua mente fosse rimasta soggetta al Signore, le potenze inferiori dell'anima sarebbero restate sottomesse alla ragione, e il corpo all'anima**. Ma poiché la mente dell'uomo rifiutò di sottomettersi a Dio, ne seguì che anche le potenze inferiori non furono più totalmente soggette alla ragione, per cui è così grande la ribellione degli appetiti della carne contro la ragione; e anche il corpo non fu più totalmente soggetto all'anima, **cosicché ne seguì la morte, e tutte le altre miserie corporali**. Infatti la vita e l'incolumità del corpo consistono nel suo essere sottomesso all'anima, come il soggetto perfettibile alla sua perfezione: per cui, al contrario, **la morte, le malattie e tutte le altre miserie corporali derivano dalla mancata soggezione del corpo all'anima**. Risulta

quindi evidente che, come la ribellione della carne allo spirito, così anche la morte e tutte le miserie corporali sono un **castigo del peccato dei nostri progenitori**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 164 a. 1, arg. 1

Ciò che per l'uomo è naturale non può dirsi castigo di un peccato: poiché il peccato non perfeziona, ma degrada la natura. Ora, la morte è naturale per l'uomo: come appare evidente dal fatto che il suo corpo è composto di elementi contrari, e anche dal fatto che il termine mortale è incluso nella definizione dell'uomo. Quindi la morte non è il castigo di un peccato dei nostri progenitori.

II^a II^a q. 164 a. 1, ad arg. 1

Si dice naturale ciò che viene prodotto da cause naturali. Ora, le cause intrinseche della natura sono la **materia** e la **forma**. Ma la forma dell'uomo è l'**anima razionale**, che per sua natura è **immortale**. Quindi la morte non è naturale per l'uomo dal lato della sua forma. La materia dell'uomo invece è un **corpo** composto di elementi contrari: dal che segue necessariamente la **corruttibilità**. Perciò da questo lato la morte è naturale per l'uomo. Ma questa corruttibilità del corpo umano deriva da una necessità della materia: poiché bisognava che il corpo umano fosse l'organo del tatto, e quindi in una condizione di equilibrio tra i corpi da percepire; il che non poteva verificarsi se esso non fosse stato composto di elementi contrari, come spiega Aristotele. Ora, questa non è una condizione imposta dalla forma: poiché se fosse stato possibile, essendo la forma incorruttibile, bisognava piuttosto provvederla di una materia incorruttibile. Come il fatto che la sega sia di ferro si accorda con la sua forma e la sua operazione, in modo che essa possa segare con la sua durezza, ma che essa sia soggetta alla ruggine dipende dalle esigenze di tale materia, e non dalla scelta di chi l'ha fatta: se infatti l'artigiano potesse, la farebbe con un ferro non soggetto alla ruggine. Ora **Dio**, che ha creato l'uomo, è **onnipotente**. E così per un **beneficio gratuito** egli tolse all'uomo nella sua prima creazione la necessità di morire che derivava da tale materia. Ma questo beneficio **fu ritirato per la colpa dei nostri progenitori**. Quindi la morte è naturale per la condizione della materia, ma è anche un castigo per la perdita del dono divino che preservava dalla morte.

II^a II^a q. 164 a. 1, arg. 2

La morte e le altre miserie corporali si trovano nell'uomo come anche negli altri animali, secondo quelle parole **Ecclesiaste 3,19**: «**La sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa: come muoiono queste muoiono quelli**». Ma per gli animali bruti la morte non è la pena di un peccato. Quindi neppure per gli uomini.

II^a II^a q. 164 a. 1, ad arg. 2

La suddetta somiglianza dell'uomo con gli animali si riscontra quanto alla condizione della materia, cioè del corpo composto di elementi contrari, ma non quanto alla forma. Infatti l'anima dell'uomo è immortale, mentre le anime delle bestie sono mortali.

II^a II^a q. 164 a. 1, arg. 3

Il peccato dei nostri progenitori fu una colpa di **persone determinate**. Invece la morte colpisce **tutto il genere umano**. Perciò questa non può essere il castigo del peccato dei nostri progenitori.

II^a II^a q. 164 a. 1, ad arg. 3

I nostri progenitori non furono creati da Dio solo come **persone determinate**, ma quali **principi di tutta la specie umana**, che doveva essere trasmessa ai posteri assieme al dono **gratuito dell'immortalità**. E così il loro peccato privò tutta la specie umana di tale beneficio, abbandonandola alla morte.

II^a II^a q. 164 a. 1, arg. 4

Tutti deriviamo ugualmente dai nostri progenitori. Se quindi la morte fosse un castigo del loro peccato ne seguirebbe che tutti gli uomini dovrebbero subirla allo stesso modo. Il che è falso: poiché alcuni ne sono colpiti prima, o più gravemente. Quindi la morte non è un castigo del primo peccato.

II^a II^a q. 164 a. 1, ad arg. 4

Una menomazione può derivare da una colpa in due modi. Primo, come un castigo inflitto dal giudice. E tale menomazione deve essere uguale in tutti quelli che sono ugualmente partecipi della colpa. - Secondo, la menomazione può derivare dal suddetto castigo indirettamente: come uno che ha subito per sua colpa l'accecamento, può cadere lungo la strada. Ora, tale menomazione non è proporzionata alla colpa; e neppure viene considerata dal giudice, il quale non può prevedere tutti i casi fortuiti. Così dunque **il castigo inflitto per il primo peccato, e ad esso adeguato, è la privazione del dono divino della rettitudine e dell'integrità della natura umana**. Le menomazioni invece che seguono la sottrazione di questo dono sono la morte e le altre miserie della vita presente. Quindi non è necessario che tali castighi siano uguali in tutti quelli a cui ugualmente appartiene il primo peccato. Tuttavia, siccome Dio prevede tutti gli eventi futuri, queste penalità si trovano nelle varie persone in grado diverso per disposizione della divina provvidenza: non già per i meriti acquistati in una vita antecedente, come pensava **Origene** (ciò infatti è contro le parole di S. Paolo, **Romani 9,11**: «Quando ancora nulla avevano fatto di bene o di male»; e anche contro ciò che abbiamo già dimostrato nella Prima Parte [q. 90, a. 4; q. 118, a. 3], che cioè l'anima non è creata prima del corpo), ma o come **castigo delle colpe dei genitori**, e ciò capita spesso, essendo il figlio come qualcosa del padre, per cui spesso i genitori sono puniti nella prole, oppure anche a **beneficio spirituale di chi è sottoposto a queste sofferenze**, per distoglierlo dal peccato, immunizzarlo dall'orgoglio e coronarne la pazienza.

II^a II^a q. 164 a. 1, arg. 5

Il male della pena, come si è detto sopra [q. 19, a. 1, ad 3; I, q. 48, a. 6; q. 49, a. 2], viene da Dio. Ma la morte non viene da Dio, poiché sta scritto, **Sapienza 1,13**: «Dio non ha creato la morte». Perciò la morte non è la pena del primo peccato.

II^a II^a q. 164 a. 1, ad arg. 5

La morte può essere considerata sotto due aspetti:

- **Primo**, in quanto è un male della natura umana. E da questo lato essa non viene da Dio, ma è una **menomazione dovuta a una colpa dell'uomo**.

- **Secondo**, sotto l'aspetto di bene, come **giusto castigo**. E sotto questo aspetto essa viene da Dio. Scrive infatti **S. Agostino** che Dio non è causa della morte se non in quanto essa è un castigo.

II^a II^a q. 164 a. 1, arg. 6

I castighi non sono meritori: infatti il merito è nella categoria del bene, mentre il castigo rientra in quella del male. Ma **la morte talora è meritoria**: come nel caso dei martiri. Quindi la morte non è un castigo.

II^a II^a q. 164 a. 1, ad arg. 6

«Come gli iniqui», spiega **S. Agostino**, «fanno cattivo uso non solo delle cose cattive, ma anche di quelle buone, così i giusti non fanno buon uso solo delle cose buone, ma anche di quelle cattive. Ed è così che i malvagi abusano della legge, sebbene essa sia buona; e i buoni muoiono bene, sebbene la morte sia un male». Perciò la morte diviene meritoria per i santi perché ne fanno buon uso.

II^a II^a q. 164 a. 1, arg. 7

Un castigo deve essere afflittivo. Invece la morte non può essere afflittiva: poiché quando arriva non la si sente più, e quando non c'è ancora non la si può sentire. Quindi la morte non può essere un castigo del peccato.

II^a II^a q. 164 a. 1, ad arg. 7

Il termine «morte» può indicare due cose:

- **Primo, la privazione della vita**. E così la morte non può essere sentita: essendo essa la privazione del sentire e del vivere. In questo senso dunque non è una privazione afflittiva, ma privativa.

- **Secondo, può indicare la corruzione che porta alla suddetta privazione**. Ora, per corruzione noi possiamo intendere due cose: Primo, il termine del moto d'alterazione. E in questo senso si dice che c'è la morte nell'istante in cui si ha la privazione della vita. E anche in questo caso la morte non è una pena afflittiva. Secondo, nel termine corruzione possiamo includere **l'alterazione che la precede**: come diciamo ad es. che uno muore quando sta per morire; o che una cosa è generata mentre sta per nascere. **E in questa accezione la morte può essere considerata una pena afflittiva**.

II^a II^a q. 164 a. 1, arg. 8

Se la morte fosse un castigo del peccato **sarebbe seguita immediatamente al peccato**. Ma ciò non è vero: infatti i progenitori vissero a lungo dopo il peccato, come risulta dalla **Genesi 4, 25**. Quindi la morte non è un castigo del peccato.

II^a II^a q. 164 a. 1, ad arg. 8

Come nota **S. Agostino**, «sebbene i nostri progenitori siano poi vissuti molti anni, tuttavia essi cominciarono a morire dal giorno in cui cominciarono a subire la legge della morte col proprio invecchiamento».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nella Scrittura, **Genesi 3, 16 ss.**, non siano ben determinati i castighi particolari dei nostri progenitori. Infatti:

II^a II^a q. 164 a. 2. SED CONTRA:

I castighi suddetti furono inflitti da Dio, il quale «tutto dispone con misura, numero e peso», come dice la Scrittura, **Sapienza 11,20**.

II^a II^a q. 164 a. 2. RESPONDEO:

I nostri progenitori, come si è visto **[a.1]**, furono privati per il loro peccato dell'integrità della natura umana concessa da Dio, e in seguito a questa sottrazione tale natura subì diverse dolorose menomazioni. **Essi quindi ebbero due punizioni:-**

- **Primo**, la sottrazione del luogo che si addiceva allo stato di integrità, cioè il Paradiso terrestre; per cui si legge, **Genesi 3,23**: «Dio lo scacciò dal giardino di Eden». E poiché l'uomo non poteva da se stesso tornare allo stato d'innocenza, furono posti degli ostacoli perché egli non tornasse a godere di quanto si addiceva a quello stato, cioè del cibo: «perché non cogliesse dall'albero della vita», e del luogo: «Dio pose a guardia del Paradiso un cherubino con la spada fiammeggiante».

- **Secondo**, essi furono puniti in quanto incorsero in quei difetti che si addicono a una natura destituita del dono dell'integrità. E ciò sia nel corpo che nell'anima.

+ **Rispetto al corpo**, nel quale abbiamo la differenza dei sessi, la pena attribuita alla donna fu diversa da quella dell'uomo.

* **La donna** fu punita nei **due legami** che ha con l'uomo: cioè nella generazione della prole e nelle mansioni che le spettano nella vita domestica. **Nella generazione** poi la donna fu punita in due modi. Primo, con le tribolazioni che deve sopportare per la gestazione della prole, e ciò è incluso in quel testo: «Moltiplicherò i tuoi travagli e i tuoi concepimenti». Secondo, col dolore del parto: «Partorirai nel dolore». - **Rispetto invece alla vita domestica** la donna fu punita con l'assoggettamento al dominio dell'uomo: «Sarai sotto il potere del marito».

*- Ma come la donna deve sottostare al marito nella vita domestica, così **l'uomo** deve procurare il necessario alla vita. E qui egli viene punito in **tre modi**. Primo, con la **sterilità della terra**: «Maledetta la terra per causa tua!». Secondo, con la **fatica del lavoro**, senza della quale non può percepire i frutti della terra: «Tra le fatiche ne ricaverai il nutrimento in tutti i giorni della tua vita». Terzo, con gli **ostacoli che incontrano i coltivatori della terra**: «Ti germoglierà triboli e spine».

+ E anche rispetto all' **anima** vengono indicate tre punizioni. Primo, **la vergogna** che i progenitori subiscono con la ribellione della carne allo spirito: «Si aprirono gli occhi ad ambedue, e si accorsero di essere nudi». - Secondo, il **rimprovero** della loro colpa: «Ecco Adamo è diventato quasi uno di noi». - Terzo, il **pensiero della morte futura**: «Sei polvere e in polvere ritornerai». E ciò viene indicato anche dal fatto che «Dio fece loro delle tuniche di pelle», simbolo della loro mortalità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 164 a. 2, arg. 1

Non deve essere assegnato come castigo del peccato ciò che esisterebbe anche senza di esso. Ora, «il dolore del parto» ci sarebbe, come pare, anche senza il peccato: poiché la conformazione della donna esige che non si possa nascere senza il dolore della partoriente. E anche «la soggezione della donna all'uomo» deriva dalla superiorità del sesso maschile su quello femminile. «La nascita» poi «delle spine e dei triboli» è dovuta alla natura del terreno, che sarebbe stata la stessa anche senza il peccato.

II^a II^a q. 164 a. 2, ad arg. 1

Nello stato di innocenza il parto sarebbe stato senza dolore. «Il seno delle madri sarebbe stato sollecitato al parto non dai gemiti del dolore», scrive **S. Agostino**, «ma dalla maturazione del feto, come non ci sarebbe stato nel concepire l'impulso della libidine, ma l'uso volontario dell'accoppiamento». Inoltre la soggezione della donna al marito è un castigo non rispetto al governo della famiglia, poiché anche prima del peccato l'uomo sarebbe stato «capo della donna», **1 Corinti 11,3; Efesini 5,23**, e sua guida, ma in quanto la donna è costretta per necessità a sottostare al volere del marito, **contro la propria volontà**. Se poi l'uomo non avesse peccato, la terra avrebbe germinato triboli e spine come cibo degli animali, non già come castigo dell'uomo: poiché la loro presenza, secondo **S. Agostino**, non avrebbe procurato all'uomo che lavorava la terra alcuna fatica o puntura. **Alcuino** invece afferma che prima del peccato la terra non avrebbe prodotto per nulla triboli e spine. Ma la prima spiegazione è migliore.

I^a II^a q. 164 a. 2, arg. 2

Ciò che contribuisce alla dignità di una persona non può essere un castigo per essa. Ma «la moltiplicazione dei concepimenti» contribuisce alla **dignità di una donna**. Quindi non doveva essere posta fra i castighi della donna.

II^a II^a q. 164 a. 2, ad arg. 2

La molteplicità dei concepimenti è riferita tra i castighi dalla donna non per la stessa procreazione della prole, che ci sarebbe stata anche prima del peccato, ma per i molteplici travagli che la donna soffre nella gestazione. È detto infatti di proposito: «Moltiplicherò i tuoi travagli e i tuoi concepimenti».

II^a II^a q. 164 a. 2, arg. 3

La pena del peccato dei nostri progenitori si trasmette a tutti i discendenti, come si è visto [*a. 1, ad 3*] per la morte. Ma non tutte le donne hanno «**molteplici concepimenti**», e non tutti gli uomini «**mangiano il pane col sudore della fronte**». Perciò queste non sono delle pene convenienti per il primo peccato.

II^a II^a q. 164 a. 2, ad arg. 3

I castighi ricordati colpiscono in qualche modo tutti. Poiché tutte le donne che concepiscono sono soggette ai travagli e ai dolori del parto: eccetto la Beata Vergine, la quale «concepì senza corruzione e partorì senza dolore», poiché il suo concepimento non avvenne secondo la legge naturale derivata dai nostri progenitori. Se poi alcune non concepiscono e non partoriscono, allora soffrono la **sterilità**, che è più grave delle sofferenze suddette. Parimenti è necessario che chiunque coltiva la terra mangi il pane con il sudore della fronte. E quegli stessi che non la coltivano direttamente sono occupati in altri lavori, poiché «**l'uomo**», come dice la Scrittura, **Giobbe 5,7**, «**nasce alla fatica**»: quindi uno mangia il pane prodotto da altri con il suo sudore.

II^a II^a q. 164 a. 2, arg. 4

Il paradiso terrestre fu creato per l'uomo, **Genesi 2,8**. Ma nell'universo non ci può essere **nulla di inutile**. Quindi non era un castigo ragionevole escludere l'uomo dal Paradiso terrestre.

II^a II^a q. 164 a. 2, ad arg. 4

Sebbene il luogo del Paradiso terrestre non serva all'uomo per abitazione, tuttavia gli serve di **insegnamento**: egli infatti viene a conoscere che è stato escluso da quel luogo per il peccato; e inoltre le realtà materiali esistenti in esso, **Genesi 2,8 ss.**, gli parlano di quelle esistenti nel Paradiso celeste, di cui Cristo gli ha aperto la via.

II^a II^a q. 164 a. 2, arg. 5

Si dice, Glossa, che il Paradiso terrestre sia di per sé un luogo inaccessibile. Quindi erano inutili gli altri impedimenti perché l'uomo non vi tornasse, cioè «i Cherubini e la fiamma della spada roteante».

II^a II^a q. 164 a. 2, ad arg. 5

Senza pregiudizio per i misteri racchiusi nel senso spirituale del testo, **pare** che detto luogo sia inaccessibile per la violenza del calore ai tropici dovuta alla vicinanza del sole. E ciò viene indicato dalla «spada fiammeggiante»: la quale è detta «roteante» per il moto circolare che provoca questo calore. E poiché il moto delle creature materiali dipende dal ministero degli angeli, come insegna S. Agostino, è giusto che con la spada roteante vengano pure ricordati «i Cherubini che impediscono l'accesso all'albero della vita». «Dobbiamo credere», dice infatti S. Agostino, «che gli angeli stabilirono quasi uno sbarramento di fuoco attorno al Paradiso terrestre».

II^a II^a q. 164 a. 2, arg. 6

L'uomo subito dopo il peccato fu sottoposto alla necessità di morire: quindi non poteva più tornare immortale mediante l'albero della vita. Perciò era inutile proibirgli l'uso di

quell'albero, come invece si legge, **Genesi 3,22**: «Egli non stenda più la mano e non prenda anche dall'albero della vita, così che ne mangi e viva per sempre».

II^a II^a q. 164 a. 2, ad arg. 6

Se dopo il peccato l'uomo avesse mangiato i frutti dell'albero della vita, non avrebbe per questo recuperato l'immortalità, ma avrebbe potuto **prolungare la vita**. Perciò nell'espressione: «per vivere in eterno», eterno sta per molto a lungo. Ora, non conveniva all'uomo vivere a lungo nella miseria di questa vita.

II^a II^a q. 164 a. 2, arg. 7

Schernire un miserabile ripugna alla misericordia e alla clemenza, che sono massimamente attribuite a Dio dalla Scrittura, come si legge nei **Salmi 144, 9**: «La sua tenerezza si espande su tutte le creature». Quindi suona male dire che Dio schernì i nostri progenitori già ridotti in miseria dal peccato: «Ecco, Adamo è divenuto come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male».

II^a II^a q. 164 a. 2, ad arg. 7

Come spiega **S. Agostino**, «le parole di Dio non sono tanto uno scherno contro i nostri progenitori, quanto un deterrente contro la superbia dei loro discendenti, per i quali furono scritte: poiché non solo Adamo non divenne tale quale voleva diventare, ma non rimase neppure quale era prima».

II^a II^a q. 164 a. 2, arg. 8

Le vesti sono necessarie all'uomo come anche il cibo, secondo l'affermazione di S. Paolo, **1Timoteo 6, 8**: «Quando abbiamo di che mangiare e di che coprirci, contentiamoci di questo». Come quindi ai nostri progenitori il cibo fu assegnato prima del peccato, così fin da allora dovette essere provvisto anche il vestito. Perciò non è giusto dire che dopo il peccato Dio «fece loro delle tuniche di pelle».

II^a II^a q. 164 a. 2, ad arg. 8

L'uomo nello stato della miseria presente ha bisogno del vestito per **due motivi**: primo, per difendersi dagli agenti esterni, quali gli eccessi del caldo e del freddo; secondo, per coprire le vergogne, cioè **per nascondere la turpitudine delle membra in cui soprattutto si manifesta la ribellione della carne allo spirito**. Ora, queste due cose non ci potevano essere nello stato primitivo. Poiché allora il corpo dell'uomo non poteva essere danneggiato da alcun agente esterno, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 97, a. 2]. E inoltre in quello stato del corpo umano non c'era nulla che potesse provocare vergogna; infatti nella Scrittura, **Genesi 2,25**, si legge: «Tutti e due erano nudi, Adamo e sua moglie, ma non ne provavano vergogna». - Diverso invece è il caso del cibo, che è sempre necessario per l'alimentazione del calore naturale e lo sviluppo del corpo.

II^a II^a q. 164 a. 2, arg. 9

Il castigo inflitto per un peccato deve superare in male i vantaggi che un peccatore ricava dalla sua colpa: altrimenti il castigo non distoglierebbe dal peccato. Ma i nostri progenitori ottennero col peccato «che si aprissero i loro occhi». Ora, questo è un bene superiore a tutti i castighi indicati come conseguenze del peccato. Quindi le pene seguite al peccato dei nostri progenitori non sono ben descritte.

II^a II^a q. 164 a. 2, ad arg. 9

Come dice **S. Agostino**, non è da credere che i nostri progenitori siano stati creati «con gli occhi chiusi»; soprattutto quando a proposito della donna si dice: «Vide che l'albero era buono da mangiare e gradito agli occhi». «Perciò i loro occhi si aprirono allora per vedere e comprendere cose che prima non avevano mai avvertito»: cioè la **concupiscenza reciproca**, che prima non c'era.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >>

La tentazione dei nostri progenitori

Questione 165

Prendiamo ora a esaminare **la tentazione** dei nostri progenitori.

Su questo tema tratteremo due argomenti:

1. Se era conveniente che l'uomo fosse tentato dal demonio;

2. La maniera e l'ordine di questa tentazione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR sconveniente che l'uomo fosse tentato dal demonio. Infatti:

II^a II^a q. 165 a. 1, arg. 1

Al peccato dell'angelo e a quello dell'uomo è dovuto **lo stesso castigo finale**, poiché nel Vangelo, **Matteo 25, 41**, si legge: «Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli». Ma il primo peccato dell'angelo non fu provocato da alcuna tentazione esterna. Quindi neppure il primo peccato dell'uomo doveva dipendere da una simile tentazione.

II^a II^a q. 165 a. 1, arg. 2

Dio, conoscendo il futuro, sapeva che l'uomo sarebbe stato vinto dalla tentazione del demonio: e così sapeva bene che essa non gli avrebbe giovato. Non era quindi ragionevole permettere che l'uomo fosse tentato.

II^a II^a q. 165 a. 1, arg. 3

Essere aggrediti è piuttosto un castigo, come al contrario è un premio la cessazione di ogni ostilità, secondo le parole dei **Proverbi 16,17**: «Quando il Signore si compiace della condotta di un uomo, riconcilia con lui anche i suoi nemici». Ora, il castigo non può precedere la colpa. Perciò non era giusto che l'uomo ancora innocente fosse tentato.

II^a II^a q. 165 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Siracide 34,10**: «Chi non è stato tentato, che cosa sa?».

II^a II^a q. 165 a. 1. RESPONDEO:

La sapienza divina, come dice la Scrittura, **Sapienza 8,1**, «dispone tutte le cose con soavità»: in quanto cioè con la sua provvidenza dà a ciascuna di esse ciò che le spetta secondo la sua natura, poiché secondo **Dionigi** «la provvidenza non mira a distruggere la natura, ma a conservarla». Ora, la natura umana è tale che può essere aiutata od ostacolata da altre creature. Quindi era ragionevole che da una parte Dio permettesse che nello stato di innocenza l'uomo fosse tentato dagli angeli cattivi, e dall'altra parte lo facesse aiutare dagli angeli buoni. Tuttavia per un particolare dono di grazia era stato concesso all'uomo che non ci fosse alcuna creatura a lui esterna che potesse **nuocergli contro la sua volontà**, con la quale egli poteva resistere anche alla tentazione del demonio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 165 a. 1, ad arg. 1

Sopra la natura dell'uomo esiste una natura in cui è possibile la presenza della colpa; non invece sopra la natura dell'angelo. Ora, tentare per indurre al male è solo di chi è già stato **depravato dalla colpa**. Perciò era ragionevole che l'uomo fosse tentato al male da un angelo cattivo, come anche secondo l'ordine naturale è aiutato nel bene da un angelo buono. Invece l'angelo può essere aiutato nel bene da chi gli è superiore, cioè da Dio, ma non può da lui essere indotto a peccare, poiché sta scritto, **Giacomo 1,13**: «Dio non tenta nessuno al male».

II^a II^a q. 165 a. 1, ad arg. 2

Come Dio sapeva che l'uomo con la tentazione sarebbe caduto nel peccato, così anche sapeva che **con il libero arbitrio avrebbe potuto resistere al tentatore**. Ma la condizione della sua natura esigeva che l'uomo fosse lasciato alla propria volontà, secondo le parole della Scrittura, **Siracide 15,14**: «Dio ha lasciato l'uomo in balia del suo proprio volere». Per cui S. **Agostino** scrive: «Mi pare che non sarebbe stato di grande lode per l'uomo se fosse potuto vivere bene solo perché nessuno lo esortava al male, avendo dalla natura la facoltà e in questa facoltà la volontà di non acconsentire alla tentazione».

II^a II^a q. 165 a. 1, ad arg. 3

È un castigo l'assalto a cui si resiste con difficoltà. Ma l'uomo nello stato d'innocenza poteva resistere alla tentazione senza difficoltà. Perciò l'assalto del tentatore non era per lui un castigo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il **modo** e l'**ordine** della prima tentazione, **Genesi 3**, non siano stati ragionevoli. Infatti:

[Lo strumento della trasmissione del peccato rimane anche per S. Tommaso, come già per Agostino, la generazione. Ora poiché, secondo la genetica del suo tempo, che era quella di Aristotele, principio attivo della generazione è l'uomo, mentre la donna funge da principio passivo, l'Aquinate assegna esclusivamente al seme maschile la trasmissione del peccato originale. Per lui questa è una verità talmente ovvia che, nell'eventualità che avesse peccato solo Eva, non ci sarebbe stata nessuna trasmissione del suo peccato. Infatti "secondo la dottrina del naturalisti, nella generazione il principio attivo deriva dal padre, mentre la madre somministra la materia. Perciò il peccato originale non si contrae dalla madre ma dal padre. E quindi, se Eva soltanto avesse peccato, e non Adamo, i figli non avrebbero contratto il peccato originale. Se invece avesse peccato Adamo, e non Eva, l'avrebbero contratto" (I-II, q. 81, a. 5). C'è un solo neo nella formulazione tomistica: l'assegnazione esclusiva della trasmissione del peccato originale al maschio, in quanto principio attivo della generazione. Purtroppo questo è il tributo che S. Tommaso ha pagato alle cognizioni scientifiche del suo tempo.]

II^a II^a q. 165 a. 2, arg. 1

Come in ordine di natura l'**angelo** era superiore all'**uomo**, così l'uomo era più perfetto della **donna**. Ora, il peccato doveva discendere dall'angelo all'uomo. Quindi doveva anche raggiungere la **donna** attraverso l'uomo, per cui la donna doveva essere tentata dall'uomo, e non viceversa

II^a II^a q. 165 a. 2, arg. 2

La tentazione dei nostri progenitori avvenne per suggerimento. Ma il demonio può suggerire all'uomo anche senza alcuna creatura sensibile esterna. Siccome dunque i progenitori erano dotati di un'intelligenza spirituale, e aderivano meno alle realtà sensibili che a quelle intelligibili, sarebbe stato più logico che la loro tentazione fosse soltanto spirituale, e non esterna.

II^a II^a q. 165 a. 2, arg. 3

Non si può suggerire il male se non per mezzo di una cosa apparentemente buona. Ora, molti altri animali hanno più del serpente un'**apparenza buona**. Quindi non era conveniente che l'uomo fosse tentato dal demonio per mezzo del serpente.

II^a II^a q. 165 a. 2, arg. 4

Il **serpente** è un animale **irrazionale**. Ma a un animale privo di ragione non si addice né la sapienza, né la loquela, né il castigo. Perciò non ha senso affermare che il serpente «**era il più astuto fra tutti gli animali**»; oppure, secondo un'altra versione, «**la più prudente di tutte le bestie**». E così pure non ha senso affermare che esso **parlò alla donna**, e che fu punito da Dio.

II^a II^a q. 165 a. 2. SED CONTRA:

Ciò che è primo in un dato genere di cose deve essere proporzionato a ciò che segue in tale genere. Ora in ogni peccato, come spiega S. Agostino, si riscontra l'ordine della prima tentazione: poiché nella sensualità, rappresentata dal serpente, si produce in primo luogo la concupiscenza del peccato; nella ragione inferiore, rappresentata dalla donna, se ne ha poi la

compiacenza; nella ragione superiore infine, rappresentata dall'uomo, si ha il consenso al peccato. Quindi l'ordine della prima tentazione è pienamente giustificato.

II^a II^a q. 165 a. 2. RESPONDEO:

L'uomo è composto di una duplice natura, cioè **intellettiva e sensitiva**. E così il demonio nella tentazione dell'uomo ricorre a **due incitamenti**.

- **Primo**, dal lato dell'**intelletto** promise la **somiglianza con Dio** mediante l'**acquisto del sapere**, che l'uomo per natura desidera.

- **Secondo**, dal lato dei **sensi** il demonio ricorre alle realtà sensibili che hanno maggiore affinità con l'uomo: sia nella **medesima specie**, tentando l'uomo mediante la **donna**; sia nel **medesimo genere**, tentando la donna attraverso il **serpente**; sia nel **genere subalterno**, suggerendo di mangiare il **frutto proibito**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 165 a. 2, ad arg. 1

Nella tentazione il demonio fu come la **causa agente principale**, mentre la donna servì come **strumento** per vincere l'uomo. Sia perché la donna era più debole, e quindi poteva più facilmente essere sedotta. Sia anche perché, data la sua intimità con l'uomo, la donna costituiva per il diavolo il mezzo più efficace per **sedurre l'uomo**. Ora, lo strumento non implica le condizioni dell'agente principale. Poiché quest'ultimo deve essere superiore [al paziente], il che non è richiesto per la causa strumentale.

II^a II^a q. 165 a. 2, ad arg. 2

La suggestione con la quale il demonio suggerisce qualcosa all'uomo interiormente implica nell'uomo un potere superiore a quello richiesto per il suggerimento esterno: **poiché con il suggerimento interiore viene alterata dal demonio almeno la fantasia dell'uomo**, mentre con il suggerimento esterno viene alterata solo una creatura esteriore. Ora il demonio, prima del peccato, aveva sull'uomo un potere minimo. Quindi non era in grado di tentarlo dall'interno, ma solo dall'esterno.

II^a II^a q. 165 a. 2, ad arg. 3

Come insegna **S. Agostino**, «non dobbiamo pensare che il demonio abbia scelto lui stesso il serpente per compiere la tentazione. Ma avendo egli la brama di ingannare, non gli fu permesso di farlo che mediante questo animale».

II^a II^a q. 165 a. 2, ad arg. 4

Come spiega **S. Agostino**:

- «il serpente è detto astuto, o prudente, per l'astuzia del demonio, il quale voleva ingannare attraverso di esso: come si dice prudente o astuto la lingua che il prudente, o l'astuto, muove per suggerire qualcosa con prudenza o con astuzia. **Né il serpente capiva le parole che**

da lui venivano indirizzate alla donna; e neppure si deve pensare che la sua anima sia diventata razionale: poiché gli stessi uomini, la cui natura è razionale, quando parlano come indemoniati non comprendono ciò che dicono. Così dunque il serpente parlò all'uomo come l'asina di Balaam parlò al suo padrone: con la differenza che il primo fatto avvenne per opera del demonio, il secondo invece per opera di un angelo. Per cui al serpente non fu chiesto perché avesse fatto questo, avendolo fatto non lui in forza della sua natura, ma il demonio in lui: quel demonio che per il suo peccato era già stato condannato al fuoco eterno. Le parole dette al serpente vanno dunque riferite a colui che in esso aveva agito». E altrove il Santo aggiunge che «la punizione del demonio di cui ora si parla è quella da cui noi dobbiamo guardarci, non quella che sarà pronunciata nell'ultimo giudizio».

- Con quelle parole infatti: «Sarai maledetto fra tutti gli animali e le bestie della terra», «egli è posto al disotto delle bestie non per il potere, ma per la conservazione della loro natura»: poiché gli animali non hanno perduto alcuna beatitudine celeste, che non ebbero mai, ma continuano la loro vita nella natura che hanno ricevuto».

- Contro di lui sono anche le parole che riscontriamo in un'altra versione: «Striscerai sul petto e sul ventre», dove «col petto viene indicata la superbia», poiché qui sono racchiusi gli impulsi dell'anima, e col ventre vengono indicati i desideri carnali, essendo questa la parte più molle del corpo. E con queste cose il demonio si insinua in colui che egli vuole ingannare».

- Le parole poi: «Terra mangerai tutti i giorni della tua vita» possono essere intese in due modi. O nel senso che gli apparterranno quelli che egli ingannerà con le **cupidigie terrene**, cioè i peccatori, indicati col termine terra. Oppure con queste parole viene adombrato il terzo genere della tentazione, che è la curiosità: infatti chi mangia la terra penetra cose profonde e tenebrose».

- Con l'inimicizia infine tra lui e la donna «si vuole dimostrare che noi possiamo essere tentati dal demonio solo per la parte animale, che nell'uomo è quasi un'immagine della donna. Il seme del diavolo sono quindi le cattive suggestioni, mentre il seme della donna sono i frutti delle opere buone, che resistono alle suggestioni perverse. Per questo il serpente insidia il piede della donna, in modo da ghermirla con la compiacenza quando inciampa in cose illecite; ed essa insidia la sua testa per eliminare al primo apparire ogni cattiva suggestione».

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> La studiosità

Questione 166

Passiamo ora a trattare della **studiosità e del suo contrario che è la curiosità**. A proposito della studiosità si pongono due quesiti:

1. Quale sia la materia della studiosità;
2. Se essa sia tra le parti della temperanza.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **materia della studiosità** non sia propriamente la **conoscenza**. Infatti:

II^a II^a q. 166 a. 1, arg. 1

Si dice che uno è studioso per il fatto che mette dello **studio** [=impegno] **nel fare certe cose**. Ma un uomo deve mettere dello studio in tutti i campi, per fare bene ciò che deve fare. **Quindi non pare che la conoscenza sia la materia speciale della studiosità.**

II^a II^a q. 166 a. 1, arg. 2

La studiosità è il contrario della curiosità. Ma la curiosità, che deriva da cura, può riferirsi anche al vestito e ad altre cose riguardanti il corpo, come appare da quel testo di S. Paolo, **Romani 13,14**: «Non abbiate cura della carne così da subirne i desideri». Perciò la studiosità non riguarda solo la conoscenza.

II^a II^a q. 166 a. 1, arg. 3

In **Geremia 6,13**, si legge: «Tutti, dal piccolo al grande, si applicano studiosamente all'avarizia». Ora, l'**avarizia** non riguarda la conoscenza, ma il possesso delle ricchezze, come si è visto sopra [q. 118, a. 2]. Quindi la studiosità non riguarda propriamente la conoscenza.

II^a II^a q. 166 a. 1. SED CONTRA:

Sta scritto, **Proverbi 27,11**: «Applicati, figlio, allo studio della sapienza, e allietami il cuore, affinché tu possa rispondere». Ora, la studiosità che viene lodata come virtù è identica a

quella raccomandata dalla legge di Dio. Quindi la studiosità riguarda propriamente la conoscenza.

II^a II^a q. 166 a. 1. RESPONDEO:

Lo studio implica soprattutto **una forte applicazione della mente a qualcosa**. Ora, l'anima non si applica a una cosa se non la conosce. E così **prima di tutto l'anima si applica alla conoscenza; secondariamente** poi si applica a quegli atti a cui l'uomo viene indirizzato da tale conoscenza. Quindi **lo studio riguarda innanzi tutto la conoscenza, e in secondo luogo tutte le altre attività nelle quali abbiamo bisogno di essere diretti dalla conoscenza**. Ora, le virtù hanno come materia propria ciò che forma il loro oggetto primario e principale: come la fortezza i pericoli di morte e la temperanza i piaceri del tatto. **Quindi la studiosità riguarda propriamente la conoscenza.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 166 a. 1, ad arg. 1

Negli altri campi **non è possibile compiere cosa alcuna con accuratezza se non in quanto l'opera viene guidata dalla conoscenza**. Perciò **la studiosità riguarda innanzi tutto la conoscenza**, qualunque sia la materia a cui ci si voglia applicare.

II^a II^a q. 166 a. 1, ad arg. 2

L'affetto porta la mente dell'uomo a considerare con attenzione le cose che premono, secondo le parole evangeliche, **Matteo 6, 28**: «**Dov'è il tuo tesoro, là è anche il tuo cuore**». E poiché l'uomo è attaccatissimo alle cose che giovano alla carne, ne segue che il pensiero dell'uomo si occupa principalmente di esse: egli cioè si industria a provvedere nel miglior modo alla propria carne. E in base a ciò si parla di curiosità rispetto alle cose della carne, in quanto vi è interessata la conoscenza.

II^a II^a q. 166 a. 1, ad arg. 3

L'avarizia aspira al guadagno, per il quale è sommamente necessaria una **certa esperienza, o conoscenza, delle cose terrene**. E in questo senso si parla di studio nelle cose riguardanti l'avarizia.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la studiosità non sia una **parte [potenziale] della temperanza**. Infatti:

II^a II^a q. 166 a. 2, arg. 1

Per la studiosità si è chiamati **studiosi**. Ma qualsiasi persona virtuosa può essere così denominata: come appare dal **Filosofo**, il quale usa spesso il termine **studioso** per **virtuoso**. Quindi la **studiosità è la virtù in genere**, e non una parte della temperanza.

II^a II^a q. 166 a. 2, arg. 2

La studiosità si riferisce alla conoscenza, come si è detto [a.1]. Ma la **conoscenza** non appartiene alle virtù morali, che risiedono nella parte appetitiva dell'anima, bensì alle **virtù intellettuali**, che risiedono nella parte conoscitiva: infatti anche la sollecitudine è un atto della prudenza, come sopra [q. 47, a. 9] si è visto. Perciò la studiosità non è una parte [potenziale] della temperanza.

II^a II^a q. 166 a. 2, arg. 3

Una virtù che è tra le parti di qualche virtù principale deve assomigliare a quella quanto al **modo**. Ora, la **studiosità** non assomiglia in ciò alla **temperanza**. Infatti la **temperanza** dice **freno**: per cui **si contrappone** piuttosto al vizio che si trova nell'**eccesso**. Invece il termine «**studiosità**» deriva dall'applicazione dell'anima a qualcosa: per cui pare **opporsi più al vizio che si trova nel difetto**, cioè alla **negligenza** nello studio, che alla **curiosità**, che è il vizio che si trova nell'eccesso. Anzi, la sua somiglianza con quest'ultima fa dire a **S. Isidoro** che «**studioso**» deriva da «**studiis curiosus**» [**curioso negli studi**]. Quindi la studiosità non è una parte della temperanza.

II^a II^a q. 166 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: «**Ci è proibito di essere curiosi: e ciò si ottiene con una grande temperanza**». Ma la curiosità è esclusa da una studiosità moderata. Quindi la studiosità è tra le parti della temperanza.

II^a II^a q. 166 a. 2. RESPONDEO:

Come si è già notato [q. 141, aa. 3, 4, 5], la temperanza ha il compito di moderare i moti dell'appetito, perché non ecceda nel tendere verso ciò che naturalmente si desidera. Ora l'uomo, come brama istintivamente con la sua natura corporea i piaceri della gola e quelli venerei, così con la sua anima desidera naturalmente di conoscere, secondo l'affermazione del **Filosofo**: «Tutti gli uomini per natura desiderano conoscere». Ma la **moderazione di questo desiderio** appartiene alla virtù della **studiosità**. Quindi la studiosità è una parte potenziale della temperanza, quale virtù secondaria annessa alla principale. E rientra nella **modestia**, come si è già spiegato [q. 160, a. 2].

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 166 a. 2, ad arg. 1

La prudenza è il coronamento di tutte le virtù morali, secondo Aristotele. Ora, come il **discernimento della prudenza** rientra in tutte le virtù, così può applicarsi a tutte il termine «**studiosità**», il quale riguarda appunto la conoscenza.

II^a II^a q. 166 a. 2, ad arg. 2

Gli atti delle potenze conoscitive possono essere imperati dalla facoltà appetitiva la quale, come si è visto [I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1], può muovere tutte le nostre facoltà. Perciò **nella conoscenza si possono distinguere due tipi di bontà**:

- **La prima riguarda l'atto stesso della conoscenza.** E tale bontà è propria delle virtù intellettuali: che cioè su ogni cosa si sappia la verità.

- **L'altro tipo di bontà riguarda invece l'atto delle potenze appetitive: che cioè si abbia la volontà retta di applicare le facoltà conoscitive** in un modo o in un altro, a una cosa o a un'altra. E ciò spetta alla virtù della studiosità. Perciò quest'ultima viene enumerata fra le virtù morali.

II^a II^a q. 166 a. 2, ad arg. 3

Come dice il Filosofo, perché un uomo sia virtuoso è necessario che si guardi da ciò a cui maggiormente tende per natura. Siccome dunque la natura inclina specialmente a temere i pericoli di morte e a seguire i piaceri della carne, ne segue che il valore della fortezza consiste in una certa fermezza di fronte a questi pericoli, e quello della temperanza nel tenere a freno le attrattive della carne. Rispetto alla conoscenza invece ci sono nell'uomo due tendenze contrastanti. Poiché **dalla parte dell'anima l'uomo è inclinato a desiderare la conoscenza delle cose: e da questo lato deve tenere a freno tale desiderio, per non cercare sregolatamente la conoscenza.** Invece dalla parte della natura corporea l'uomo è inclinato a **evitare la fatica necessaria per l'acquisto della scienza.** Perciò rispetto alla prima di queste tendenze **la studiosità è un freno:** e per questo è tra le parti della temperanza. Invece rispetto alla seconda il valore di questa virtù sta in una certa **forza di applicazione** nell'acquisto della scienza: e da questa prende il nome. La prima di tali tendenze tuttavia è più essenziale della seconda in questa virtù. Infatti il desiderio di conoscere è essenziale alla conoscenza, a cui la studiosità è **ordinata.** Invece la fatica dello studio è un certo impedimento alla conoscenza, per cui è qualcosa di accidentale in questa virtù, come un ostacolo da superare.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >> La curiosità

Questione 167

E veniamo a parlare della curiosità.
Sull'argomento si pongono due quesiti:

1. Se il vizio della curiosità possa insinuarsi nella conoscenza intellettuale;
2. Se possa insinuarsi nella conoscenza sensitiva.

VIDETUR che la curiosità non possa insinuarsi nella conoscenza intellettuale. Infatti:

II^a II^a q. 167 a. 1, arg. 1

Come insegna il Filosofo, nelle cose che sono per loro natura buone o cattive non c'è posto per [la scelta virtuosa tra] il giusto mezzo e i due estremi. Ora, la conoscenza intellettuale è per sua natura buona: poiché la perfezione di un uomo consiste nell'attuazione della sua intelligenza, il che avviene con la conoscenza della verità. E **Dionigi** afferma che «il bene per l'anima umana sta nell'essere conforme alla ragione», la quale si perfeziona con la conoscenza della verità. Quindi nella conoscenza intellettuale non può insinuarsi il vizio della curiosità.

II^a II^a q. 167 a. 1, arg. 2

Ciò che ci rende simili a Dio e che ci viene da Dio non può essere mai cattivo. Ora, ogni grado di conoscenza viene da Dio, poiché sta scritto, **Siracide 1,1**: «Ogni sapienza viene dal Signore». E ancora, **Sapienza 7,17**: «Egli mi ha concesso la conoscenza infallibile delle cose, per comprendere la struttura del mondo e la forza degli elementi», ecc. Inoltre è con la conoscenza della verità che l'uomo è reso simile a Dio: poiché, come dice S. Paolo, **Ebrei 4,13**, «tutto è nudo e scoperto agli occhi suoi». E per questo sta scritto, **1Samuele 2,3**, che «il Signore è il Dio che sa tutto». Perciò la conoscenza della verità, per quanto sia grande, non è mai cattiva, ma buona. E così nella conoscenza intellettuale non può mai riscontrarsi il vizio della curiosità.

II^a II^a q. 167 a. 1, arg. 3

Se il vizio della curiosità potesse insinuarsi in una conoscenza di ordine intellettuale, ciò dovrebbe accadere specialmente nelle discipline filosofiche. Ma attendere ad esse non è peccaminoso. Scrive infatti S. Girolamo: «Coloro che non vollero cibarsi con le vivande e col vino del re, mai avrebbero acconsentito a imparare la sapienza e la dottrina dei Babilonesi, se lo avessero considerato un peccato». E **S. Agostino** afferma che «se i filosofi hanno detto

delle cose vere, noi dobbiamo rivendicarle a nostro uso, quasi strappandole a possessori abusivi». Perciò nella conoscenza intellettuale non può insinuarsi il vizio della curiosità.

II^a II^a q. 167 a. 1. SED CONTRA:

S. Girolamo si domanda: «Non vi pare che abbiano dei sentimenti di vanità e una mente poco illuminata il dialettico che si arrovela giorno e notte, e il naturalista che vuole mettere gli occhi al di là del cielo?». Ma la vanità e l'oscurità della mente sono peccaminose. Quindi il vizio della curiosità può insinuarsi nella conoscenza intellettuale.

II^a II^a q. 167 a. 1. RESPONDEO:

La studiosità, come si è visto sopra [q. 166, a. 2, ad 2], non riguarda direttamente la conoscenza, ma il desiderio di essa e lo studio per acquistarla. Ora, non è identico il giudizio da darsi sulla conoscenza della verità e sul desiderio e l'impegno per acquistarla. Infatti la

- conoscenza della verità è per se stessa buona, e può essere cattiva solo per accidens, cioè per qualche sua conseguenza: o perché qualcuno, come nota S. Paolo, **1Corinti 8,1**, se ne insuperbisce: «La scienza gonfia»; oppure perché l'uomo se ne serve per peccare.

- Invece il desiderio o l'impegno che conducono alla conoscenza della verità possono essere retti o perversi.

+ **Primo**, se uno tende a conoscere la verità includendo indirettamente nel proprio studio un motivo vizioso: come fanno ad es. coloro che si applicano alla conoscenza della verità

* per insuperbirsene. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Ci sono delle persone che, disprezzando la virtù e ignorando chi sia Dio e quale sia la maestà della realtà immutabile, credono di fare una gran cosa investigando con sommo ardore e curiosità questa massa corporea che chiamiamo mondo. E montano in tanta superbia da parere che abitino in quei cieli di cui spesso discutono».

* Parimenti è peccaminoso lo studio di coloro che, come dice **Geremia 9,5**, cercano di conoscere per fare il male: «Hanno abituato la lingua a dire menzogne, si impegnano a fare il male».

+ **Secondo**, lo studio può essere cattivo per il disordine della stessa ricerca conoscitiva. E ciò può avvenire in quattro modi:

* **Primo**, perché uno studio meno utile può distogliere da uno studio doveroso. Da cui le parole di **S. Girolamo**: «Noi vediamo dei sacerdoti che, lasciando da parte i Vangeli e i Profeti, leggono commedie e cantano i versi d'amore delle bucoliche».

* **Secondo**, perché si cerca di conoscere da chi non si deve: come nel caso di quanti cercano di conoscere il futuro dai demoni, il che è curiosità superstiziosa. E a proposito di ciò scrive **S. Agostino**: «Non escludo che i filosofi siano stati impediti dall'abbracciare la fede per il vizio della curiosità nel consultare i demoni».

* **Terzo**, quando uno desidera di conoscere le creature senza indirizzarle al debito fine, cioè alla conoscenza di Dio. Per cui **S. Agostino** ammonisce che «nello studio delle creature non si deve esercitare una vana ed effimera curiosità, ma cercare in esse un gradino per salire alle realtà immortali e immutabili».

* **Quarto**, quando si cerca di conoscere cose superiori alla capacità del proprio ingegno: perché allora si cade facilmente nell'errore. Da cui l'ammonimento della Scrittura, **Siracide 3,21**: «Non cercare le cose troppo difficili per te, non indagare le cose per te troppo grandi». E poco dopo, **Siracide 3,24**: «Molti ha fatto smarrire la loro presunzione, una misera illusione ha fuorviato i loro pensieri».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 167 a. 1, ad arg. 1

L'uomo trova il suo bene nella conoscenza della verità; però il sommo bene dell'uomo non consiste nella conoscenza di una verità qualsiasi, ma nella perfetta conoscenza della somma verità, come spiega il Filosofo. Perciò nella conoscenza di certe verità ci può essere un vizio, per il fatto che tale ricerca non è debitamente ordinata alla conoscenza della verità somma, in cui consiste la felicità perfetta.

II^a II^a q. 167 a. 1, ad arg. 2

L'argomento dimostra che la conoscenza della verità è in se stessa buona; però ciò non esclude che uno possa **abusarne per un fine cattivo**, o possa **desiderarla in modo disordinato**: poiché anche il desiderio del bene va debitamente regolato.

II^a II^a q. 167 a. 1, ad arg. 3

Lo studio della filosofia di per sé è lecito e lodevole per le verità che i filosofi illuminati da Dio riuscirono a conoscere, come dice S. Paolo, **Romani 1,19**. Siccome però alcuni filosofi abusano della loro scienza per combattere la fede, l'Apostolo, **Colossesi 2,8**, ammonisce: «Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, e non secondo Cristo». E **Dionigi**, a proposito di certi filosofi, afferma che «essi si servono con perfidia delle cose divine contro Dio, tentando di distruggere con la scienza di Dio il culto di Dio».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il vizio della curiosità non possa insinuarsi nella conoscenza sensitiva. Infatti:

II^a II^a q. 167 a. 2, arg. 1

Non si conosce solo con il senso della vista, ma anche con quelli del tatto e del gusto. Ora, rispetto alle cose tangibili e gustabili non c'è il vizio della curiosità, ma piuttosto quelli della

lussuria e della gola. Perciò **il vizio della curiosità** non si ha neppure per le cose che si conoscono con la vista.

II^a II^a q. 167 a. 2, arg. 2

La curiosità pare riscontrarsi nell'assistenza agli spettacoli: per cui **S. Agostino** racconta che «Alipio in una fase del combattimento, al grido imponente di tutti gli spettatori, vinto dalla curiosità aprì gli occhi». Ma assistere ai giochi non è peccaminoso: poiché lo spettacolo è piacevole per la rappresentazione, di cui l'uomo per natura si diletta, come dice il Filosofo. Perciò il vizio della curiosità non riguarda la conoscenza delle realtà sensibili.

II^a II^a q. 167 a. 2, arg. 3

Alla curiosità, come dice S. Beda, pare appartenere l'interessamento ai **fatti del prossimo**. Ma interessarsi dei fatti altrui non è peccaminoso: poiché, come dice la Scrittura, **Siracide 17,12**, «Dio diede a ciascuno precetti verso il prossimo». Quindi il vizio della curiosità non può insinuarsi nella conoscenza di questi fatti particolari e sensibili.

II^a II^a q. 167 a. 2. SED CONTRA:

S. Agostino afferma che «la concupiscenza degli occhi rende gli uomini curiosi». Ora, secondo **S. Beda**, «la concupiscenza degli occhi non consiste solo nello studio della magia», ma anche «nel vedere spettacoli e nell'esaminare e rilevare i difetti del prossimo»: tutte cose che sono di ordine sensibile. Poiché dunque «la concupiscenza degli occhi» è un vizio, come anche «la superbia della vita» e «la concupiscenza della carne», alle quali essa viene accomunata da S. Giovanni, **1Giovanni 2,16**, è chiaro che nella conoscenza sensitiva può riscontrarsi il **vizio della curiosità**.

II^a II^a q. 167 a. 2. RESPONDEO:

La **conoscenza sensitiva** è ordinata a due cose:

- Da una parte alla **conservazione del corpo**, sia negli animali che nell'uomo: poiché con essa si evitano le cose nocive e si cercano quelle necessarie al sostentamento.

- Da un'altra parte nell'uomo essa è ordinata alla **conoscenza intellettuale**, sia **speculativa che pratica**. Applicarsi quindi a conoscere le realtà sensibili **può essere peccaminoso per due motivi**:

+ **Primo**, perché la conoscenza sensitiva **non è ordinata a qualcosa di utile**, ma piuttosto a distogliere da qualche utile considerazione. Per cui **S. Agostino** scrive: «Ormai io non vado più al circo per vedere un cane che rincorre una lepre. Se però ciò accade mentre passo per i campi, allora quella scena di caccia mi attrae e mi distrae da qualche importante considerazione; e se tu non mi riprendi subito mostrandomi la mia debolezza, rimango inebetito nella mia vanità».

+ **Secondo**, perché la conoscenza sensitiva viene ordinata al male: come il guardare una donna può essere ordinato alla **concupiscenza**; e l'interessamento ai fatti altrui può essere ordinato alla **mormorazione**.

- Se invece uno si applica con ordine alla conoscenza sensitiva o per sovvenire ai bisogni materiali, oppure per conoscere la verità, allora la sua è una studiosità virtuosa nel campo della conoscenza sensitiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 167 a. 2, ad arg. 1

La lussuria e la gola hanno per oggetto i piaceri che nascono dall'uso delle **realità tangibili**. Invece la curiosità ha per oggetto il piacere della **conoscenza di tutti i sensi**. E questo piacere «viene denominato concupiscenza degli occhi», spiega **S. Agostino**, «perché gli occhi sono gli organi principali della conoscenza, per cui il termine —vedere— viene applicato a tutte le sensazioni». E il **Santo** continua: «Si può discernere facilmente se i sensi agiscono per voluttà o per curiosità per il fatto che la voluttà cerca le cose belle, dolci, melodiose, gustose e morbide, mentre la curiosità vuole provare anche quelle ad esse contrarie, non per sentirne il disgusto, ma per il desiderio di provare e di conoscere».

II^a II^a q. 167 a. 2, ad arg. 2

La visione degli spettacoli è resa peccaminosa perché in essi uno viene spinto alla **lussuria** o alla **crudeltà** da ciò che vi è rappresentato. Per cui il **Crisostomo** afferma che «questi spettacoli rendono adulteri e licenziosi».

II^a II^a q. 167 a. 2, ad arg. 3

Considerare i fatti degli altri con animo buono o a proprio vantaggio, cioè per essere spronati al bene dalla bontà altrui, oppure a vantaggio del prossimo stesso, cioè per correggerne i difetti secondo le regole della carità e il dovere d'ufficio, è una **cosa lodevole**; secondo l'esortazione di S. Paolo, **Ebrei 10,24**: «Usiamoci vigilanza a vicenda, per stimolarci nella carità e nelle opere buone». È invece peccaminoso attendere a considerare i difetti del prossimo per **disprezzarlo** o per **screditarlo**, oppure semplicemente per **molestarlo**. Si legge infatti nei **Proverbi 24,15**: «Non insidiare la dimora del giusto, non distruggere la sua abitazione».

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >>

La modestia negli atteggiamenti esterni del corpo

Questione 168

Veniamo ora a considerare **la modestia negli atteggiamenti esterni del corpo**.

A questo proposito esamineremo quattro cose:

1. Se gli atteggiamenti seri esterni del corpo possano essere oggetto di virtù o di vizi;
2. Se possa esserci una virtù nelle azioni giucose;
3. Il peccato che per eccesso si compie nel gioco;
4. Il peccato che si compie nel gioco per difetto.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che **gli atteggiamenti esterni del corpo** non siano oggetto di alcuna **virtù**. Infatti:

II^a II^a q. 169 a. 1, arg. 1

Tutte le virtù rientrano nella bellezza spirituale dell'anima, a proposito della quale si legge, **Salmo 44,14**: «**Tutta la gloria della figlia del re è nell'interno**», «**ossia nella coscienza**», spiega la **Glossa**. Ora, gli atteggiamenti del corpo non sono interni, ma esterni. Quindi tali atteggiamenti non possono essere oggetto di virtù.

II^a II^a q. 169 a. 1, arg. 2

Come insegna **Aristotele**, «le virtù non sono in noi per natura». Invece i moti esterni del corpo sono dovuti alla natura: **cosicché alcuni sono più veloci, altri più lenti**; e lo stesso si dica delle altre proprietà di questi moti. Perciò tali moti non sono oggetto di virtù.

II^a II^a q. 169 a. 1, arg. 3

Tutte le virtù morali riguardano o gli atti esterni che si riferiscono al prossimo, come la giustizia, oppure le passioni, come la temperanza e la fortezza. Ora, **i moti esterni del corpo non servono agli altri e non riguardano le passioni**. Quindi non sono oggetto di alcuna virtù.

II^a II^a q. 169 a. 1, arg. 4

Ogni atto virtuoso esige una certa cura, come si è visto sopra [q. 166, a. 1, ob. 1; a. 2, ad 1]. Invece aver cura degli atteggiamenti esterni è riprovevole; scrive infatti S. Ambrogio: «C'è un incedere degno di approvazione e che denota autorità, gravità, tranquillità, però senza cura ricercata o affettazione, ma con un atteggiamento puro e semplice». Non c'è quindi alcuna virtù riguardo all'atteggiamento esterno.

II^a II^a q. 169 a. 1. SED CONTRA:

La bellezza dell'onestà è propria della virtù. Ora, la compostezza degli atteggiamenti esterni rientra in tale bellezza; scrive infatti S. Ambrogio: «Come non approvo nella voce e nel gesto alcunché di svenevole e di languido, così non approvo alcunché di rozzo e di villano. Imitiamo la natura, che è esempio di disciplina e modello di onestà». Quindi la compostezza degli atteggiamenti esterni è oggetto di virtù.

II^a II^a q. 169 a. 1. RESPONDEO:

La virtù morale consiste nel regolare con la ragione gli atti umani. Ora, è evidente che gli atteggiamenti esterni dell'uomo sono ordinabili dalla ragione: poiché le membra esterne sono mosse dal suo comando. Per cui è evidente che questi moti sono oggetto di una virtù morale. Ora, l'ordine di questi moti deve badare a due cose:

- primo, al decoro personale; Da cui le parole di S. Ambrogio: «Vivere in bellezza è rispettare la convenienza di ogni sesso e di ogni persona». E ciò riguarda il primo punto.

- Secondo, all'attenzione dovuta ad altre persone, cose o luoghi. Quanto al secondo poi aggiunge: «Ecco il miglior modo di comportarsi; ecco l'ornamento più indicato per ogni nostra azione». In base a ciò Andronico nomina due disposizioni a proposito di questi moti esterni. «Il decoro», che riguarda la persona interessata, e che a suo dire è «la scienza delle buone creanze nel moto e nell'atteggiamento», e «il buon ordine», che riguarda le attenzioni dovute agli affari che si trattano e alle loro circostanze, e che a suo dire è «l'esperienza del discernimento», cioè della distinzione, «delle azioni».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 169 a. 1, ad arg. 1

Gli atteggiamenti esterni sono l'indice delle disposizioni interne, poiché sta scritto: Siracide 19, 27: «Il vestito di un uomo, la bocca sorridente e la sua andatura rivelano chi egli è». E S. Ambrogio afferma che «le disposizioni della mente si scorgono nell'atteggiamento del corpo»; e che «i moti del corpo sono come l'espressione dell'animo».

II^a II^a q. 169 a. 1, ad arg. 2

Sebbene l'uomo sia predisposto per natura a questo o a quell'altro atteggiamento esterno, tuttavia si può supplire con la ragione a ciò che manca alla natura. Da cui le parole di S. Ambrogio: «La natura dà forma al movimento; ma se nella natura c'è un vizio, l'educazione lo corregga».

II^a II^a q. 169 a. 1, ad arg. 3

I moti esterni, come si è detto [ad 1], sono l'indice delle disposizioni interiori, che sono determinate soprattutto dalle passioni. Perciò la disciplina dei moti esterni richiede la disciplina delle passioni interne. Per cui **S. Ambrogio** afferma che «da questo», cioè dai moti esteriori, «si conosce se il nostro uomo interiore è leggero, superbo o agitato; oppure se è grave, costante, illibato e maturo». Inoltre in base ai movimenti esterni siamo giudicati dagli altri uomini, secondo quelle parole, **Siracide 19, 26**: «Dall'aspetto si conosce l'uomo, e dal volto si conosce l'uomo di senno». Perciò la disciplina dei moti esterni in qualche modo è ordinata agli altri, come accenna **S. Agostino**: «In tutto il vostro comportamento non fate nulla che offenda lo sguardo altrui, ma tutto sia conforme alla vostra santità». E così la disciplina dei moti esteriori si può ridurre alle due virtù di cui parla il **Filosofo** nell'Etica. Tali moti infatti, in quanto ordinano i nostri rapporti con gli altri sono moderati dall'«amicizia o affabilità», la quale ha il compito di partecipare con le parole e con i fatti alle gioie e ai dolori delle persone con le quali conviviamo. In quanto invece sono i segni delle disposizioni interiori sono moderati dalla «veracità, o sincerità», con cui uno si mostra a parole e a fatti quale è interiormente.

II^a II^a q. 169 a. 1, ad arg. 4

Nella compostezza dei moti esterni viene biasimata quella cura con la quale uno arriva deliberatamente a travisare con essi le disposizioni interiori. Bisogna invece impiegare quella cura che è necessaria per correggere gli eventuali difetti di tali moti. Da cui l'ammonizione di S. Ambrogio [De off. 1, 18]: «Si elimini l'artificio, ma non manchi la correzione».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il gioco non possa essere oggetto di virtù. Infatti:

II^a II^a q. 169 a. 2, arg. 1

S. Ambrogio scrive: «Il Signore ha detto: — Guai a voi che ora ridete, perché piangerete». Perciò io penso che si debbano evitare non solo i giochi smodati, ma tutti i giochi». Ora, ciò che può essere compiuto in modo virtuoso non è da evitarsi totalmente. Quindi il gioco non può essere oggetto di virtù.

II^a II^a q. 169 a. 2, arg. 2

La virtù, come sopra [I-II, q. 55, a. 4] si è detto, «viene prodotta da Dio in noi senza di noi». Ora, **il Crisostomo** afferma: «Non Dio, ma il diavolo ispira il gioco. Senti che cosa capitò ai giocatori: — Il popolo sedette per mangiare e per bere, e poi si alzò per darsi al gioco», **Esodo 32, 6**. Quindi non ci può essere una virtù riguardante il gioco.

II^a II^a q. 169 a. 2, arg. 3

Il **Filosofo** insegna che «i giochi non sono ordinati a un altro fine». Invece per la virtù si richiede «che si agisca per un fine», come egli dice. Quindi il gioco non può essere oggetto di alcuna virtù.

II^a II^a q. 169 a. 2. SED CONTRA:

Scrivi **S. Agostino**: «Voglio inoltre che tu abbia compassione di te stesso: poiché è bene che il savio allenti la tensione dell'animo». Ora, il rilassamento dell'animo dal lavoro si compie con parole e con atti scherzosi. Quindi alla persona sapiente e virtuosa spetta ogni tanto ricorrere a queste cose. - E anche il **Filosofo** a proposito del gioco parla dell'**eutrapelia**, che noi potremmo chiamare **gioivialità**.

II^a II^a q. 169 a. 2. RESPONDEO:

Come l'uomo ha bisogno del **riposo fisico** per ritemprare il **corpo**, il quale non può lavorare di continuo per la limitazione delle sue energie, così ne ha bisogno anche dalla parte dell'**anima**, le cui forze sono adeguate solo per determinate attività. Perciò quando l'anima si occupa oltre misura in qualche lavoro, sente lo sforzo e la fatica: specialmente perché nelle attività dell'anima collabora anche il corpo, dato che anche l'anima intellettuale si serve di facoltà che agiscono mediante organi corporei. Ora, i beni connaturali all'uomo sono quelli sensibili. E così quando l'anima, occupata in attività di ordine razionale, sia in campo pratico che speculativo, si eleva al di sopra delle realtà sensibili, sente una certa fatica. Soprattutto però se attende all'attività contemplativa, perché allora si eleva maggiormente sui sensi; sebbene forse la fatica del corpo in certe attività della ragione pratica sia maggiore. Tuttavia, sia nel primo che nel secondo caso, tanto più uno si affatica nell'anima quanto più grande è l'impegno col quale attende alla sua attività razionale. Ora, come la fatica fisica si smaltisce con il riposo del corpo, così la fatica dell'anima deve smaltirsi con il riposo dell'anima. Ma **il riposo dell'anima è il piacere**, come si è detto sopra [I-II, q. 25, a. 2; q. 31, a. 1, ad 2] nel trattato sulle passioni. Quindi per lenire la fatica dell'anima bisogna ricorrere a un piacere, interrompendo la fatica delle occupazioni di ordine razionale. Come in Cassiano si legge che S. Giovanni Evangelista, essendosi alcuni scandalizzati per averlo trovato mentre giocava con i suoi discepoli, comandò a uno di loro, che aveva un arco, di lanciare una freccia. E avendo costui fatto questo più volte, gli domandò se poteva ripetere di continuo quel gesto. L'arciere rispose che in tal caso l'arco si sarebbe spezzato. E allora S. Giovanni replicò che anche l'animo si spezzerebbe se non gli fosse mai concesso un po' di riposo. Ora, le parole e gli esercizi in cui si cerca soltanto la distensione dell'animo vengono detti scherzosi, o giocosi. È quindi necessario ricorrere ad essi a ristoro dell'anima. Per questo il Filosofo afferma che «nel corso della vita si ha un riposo nel gioco»: quindi talora bisogna ricorrervi. **Però in proposito occorre badare specialmente a tre cose**:

- Prima di tutto a che questo piacere non venga mai cercato in **atti o parole turpi o dannose**. Per cui **Cicerone** scrive in proposito che «c'è un tipo di gioco scortese, insolente, delittuoso e osceno».

- La seconda cosa a cui badare è che l'anima **non abbandoni del tutto la sua gravità**. Da cui le parole di **S. Ambrogio**: «Nel rilassare l'animo badiamo a non dissolvere ogni armonia, che è come l'accordo delle opere buone». E **Cicerone** scrive che «come ai fanciulli non diamo ogni libertà nel gioco, ma solo quella che non si scosta dall'onestà, così anche nel nostro gioco deve brillare la luce dell'animo retto».

- In terzo luogo si deve badare, qui come anche in tutte le altre azioni umane, a che il divertimento sia **adatto alle persone, al tempo, al luogo e a tutte le altre debite circostanze**:

cioè, come scrive **Cicerone**, a che «sia degno del tempo e dell'uomo». **Ora, tutte queste norme sono ordinate dalla ragione. Ma un abito che agisce in conformità con la ragione è una virtù.** Quindi il gioco può essere oggetto di una virtù, che il Filosofo chiama «**eutrapelia**». E si dice che uno è eutrapelos da buona versione: poiché sa volgere bene in ischerzo i fatti e le parole. **E siccome questa virtù fa evitare gli eccessi nel gioco, essa rientra nella modestia.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 169 a. 2, ad arg. 1

Lo scherzo deve essere adatto alle cose e alle persone, come si è spiegato [nel corpo]. Per cui anche **Cicerone** scrive che quando gli uditori sono stanchi «può essere utile all'oratore rifarsi a qualcosa di nuovo e di allegro; a meno che la gravità dell'argomento non escluda la possibilità di scherzare». Ora, l'insegnamento sacro verte sulle cose più importanti, secondo le parole della Sapienza, **Proverbi 8,6**: «**Ascoltate, perché dirò cose elevate**». Perciò S. **Ambrogio** non esclude totalmente il gioco dal vivere umano, ma solo dall'insegnamento sacro. Aveva infatti già detto in precedenza: «**Sebbene talora lo scherzo sia onesto e gradito, tuttavia esso non è compatibile con la disciplina ecclesiastica: e come oseremo noi introdurre ciò che non si riscontra nella Sacra Scrittura?**»

IIª IIª q. 169 a. 2, ad arg. 2

Le parole del **Crisostomo** si riferiscono a quelli che **abusano del gioco**, e specialmente a coloro che mettono nel piacere del gioco il loro **fine ultimo**; come quelli di cui parla la Scrittura, **Sapienza 15,12**: «**Pensano che la nostra vita sia un gioco**». Contro di essi **Cicerone** afferma: «Non siamo stati generati dalla natura per il gioco e il divertimento, ma piuttosto per le cose serie, e per degli impegni più gravi e più importanti».

IIª IIª q. 169 a. 2, ad arg. 3

I giochi secondo la loro natura non sono ordinati a un fine, ma il piacere che procurano è ordinato alla **ricreazione e al riposo dell'anima**. E per questo è lecito servirsi di essi, se vengono praticati con moderazione. Scrive infatti **Cicerone**: «È lecito fare uso anche del gioco e del divertimento, come è lecito il sonno e ogni altro riposo, ma solo dopo aver soddisfatto agli impegni gravi e seri».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nel gioco **non si possa peccare per eccesso**. Infatti:

IIª IIª q. 169 a. 3, arg. 1

Ciò che può scusare da un peccato non può essere un peccato. Ora, il gioco talora scusa dal peccato: poiché ci sono molte cose che se fossero compiute seriamente sarebbero gravi peccati, mentre invece se sono fatte per gioco sono peccati leggeri, o non lo sono affatto. Quindi nel gioco non si può peccare per eccesso.

II^a II^a q. 169 a. 3, arg. 2

Tutti gli altri vizi si riducono ai sette capitali, come insegna S. Gregorio. Ma **eccedere nel gioco non si riduce a nessuno dei vizi capitali. Quindi non è un peccato.**

II^a II^a q. 169 a. 3, arg. 3

Chi più eccede nel gioco sono i giocolieri, i quali ordinano al gioco tutta la loro vita. Ora, **se l'eccesso nel gioco fosse un peccato, tutti i giocolieri sarebbero in peccato. E peccherebbero anche, come fautori del vizio, tutti quelli che si servono della loro attività, o che fanno loro qualche elargizione. Il che evidentemente è falso.** Si legge infatti nelle Vitae Patrum che al [monaco] S. Pafnuzio fu rivelato che un giocoliere sarebbe stato alla pari con lui nella vita futura.

II^a II^a q. 169 a. 3. SED CONTRA:

A proposito di quel testo dei **Proverbi 14,13**: «**Anche fra il riso il cuore prova dolore, e la gioia può finire in lutto**», la Glossa aggiunge: «nel lutto perpetuo». Ora, **l'eccesso del gioco implica un riso smodato e una gioia scomposta.** Quindi tale eccesso è un peccato mortale, a cui è riservato il lutto perpetuo.

II^a II^a q. 169 a. 3. RESPONDEO:

In tutto ciò che può essere regolato dalla ragione si ha un eccesso quando si supera la norma della ragione, e si ha un difetto quando non si raggiunge tale norma. Ora, sopra **[a. 2]** abbiamo visto che le parole e gli atti scherzosi possono essere regolati dalla ragione. Perciò **l'eccesso del gioco sta nel non rispettare la regola della ragione. E ciò può avvenire in due modi:**

- **Primo**, a motivo della natura stessa delle azioni nelle quali si cerca il divertimento; ed è appunto questo tipo di divertimento che Cicerone chiama «scortese, insolente, delittuoso e osceno»: **quando cioè per gioco si ricorre a parole o ad atti turpi, oppure a cose che fanno male al prossimo, e che sono peccati mortali.** E allora è evidente che l'eccesso nel gioco è un peccato mortale.

- **Secondo**, l'eccesso nel gioco può avvenire perché **non si rispettano le debite circostanze:** quando p. es. si insiste nel gioco in **tempi o luoghi non adatti**, oppure non si rispettano le convenienze delle cose e delle persone. **E anche questo eccesso talora può essere un peccato mortale, per la veemenza dell'affetto al gioco, per cui uno si spinge al punto di preferire il piacere di un divertimento all'amore di Dio, o di agire contro la legge di Dio e della Chiesa per non rinunciare a un gioco.** Talora invece è un peccato veniale: quando cioè non si è attaccati al gioco fino al punto di voler commettere a motivo di esso qualcosa contro la legge di Dio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 169 a. 3, ad arg. 1

Certe cose sono peccato solo per l'intenzione cattiva, cioè perché sono fatte in spregio di qualcuno; ma il gioco esclude questa intenzione, poiché mira al divertimento e non all'ingiuria altrui. In questi casi dunque il gioco scusa dal peccato, o lo diminuisce. - Ci sono invece delle

cose che per loro natura sono peccati: come l'omicidio, la fornicazione e simili. E queste non sono scusate dal gioco: anzi, a motivo di esse il gioco diviene «delittuoso e osceno».

II^a II^a q. 169 a. 3, ad arg. 2

L'eccesso nel gioco rientra nella **sciocca allegria**, che **S. Gregorio** mette tra le **figlie della gola**. Infatti nell'Esodo [32, 6] si legge: «Il popolo sedette per mangiare e per bere, poi si alzò per darsi al gioco».

II^a II^a q. 169 a. 3, ad arg. 3

Il gioco, come si è detto [a. 2], è un'esigenza della vita umana. Ora, per ciascuna di queste esigenze può essere deputato un mestiere corrispondente. Perciò anche l'**arte dei giocolieri**, che è ordinata a far divertire gli uomini, di per sé **non è illecita**, ed essi non sono in stato di peccato: purché non abusino del gioco, ricorrendo a **parole o ad atti illeciti**, o non badando alle circostanze e al tempo che non lo permettono. E sebbene costoro nella società non abbiano altre mansioni, tuttavia rispetto a Dio e a se stessi esercitano anche altre funzioni serie e virtuose: p. es. pregano, regolano le loro passioni e i loro atti, e talora fanno anche l'elemosina ai poveri. Perciò quelli che moderatamente li sovvenzionano non fanno un peccato, ma un **atto di giustizia**, dando ad essi la mercede che si meritano. Pecca invece chi sperpera i suoi beni in tali cose, oppure sostiene quelli che fanno dei giochi illeciti, perché così li incoraggia a peccare. Per cui S. Agostino afferma che «regalare i propri beni agli istrioni è un vizio gravissimo». A meno che forse un simile giocoliere non sia in estrema necessità: perché allora bisogna sempre soccorrerlo. Dice infatti S. Ambrogio: «Nutri chi muore di fame. Perché se tu, chiunque tu sia, puoi salvare un uomo sfamandolo, se non lo sfami lo uccidi».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che nel **gioco** non si possa **peccare per difetto**. Infatti:

II^a II^a q. 169 a. 4, arg. 1

Ai penitenti non può essere raccomandato alcun peccato. Ora, **S. Agostino** scrive: «**Si astenga dai divertimenti e dagli spettacoli del secolo chi vuole conseguire perfettamente la grazia del perdono**». Quindi nel divertimento non si può mai peccare per difetto.

II^a II^a q. 169 a. 4, arg. 2

Nessun peccato può essere inserito tra le lodi dei Santi. Ora, a lode di certi Santi si legge che si astennero dal gioco. Dice infatti **Geremia 15,17**, di se stesso: «**Non mi sono seduto per divertirmi nelle brigate dei buontemponi**»; e in **Tobia 3,17**, si leggono queste parole [di Sara]: «**Non mi sono mai mescolata con quelli che scherzano, né ho preso parte alla compagnia di quelli che operano alla leggera**». Perciò nel fuggire il divertimento non ci può mai essere peccato.

II^a II^a q. 169 a. 4, arg. 3

Andronico, enumerando tra le virtù «l'austerità», dice che essa è «l'abito per il quale alcuni non offrono e non ricevono da altri il piacere della conversazione». Ma così si ha un rifiuto del gioco. Quindi nel gioco non si può mai peccare per difetto.

IIª IIª q. 169 a. 4. SED CONTRA:

Il **Filosofo** insegna che nel gioco si può peccare per difetto.

IIª IIª q. 169 a. 4. RESPONDEO:

Nelle cose umane tutto ciò che va contro la ragione è peccaminoso. Ora, è contro la ragione **essere di peso agli altri**: p. es. non mostrandosi mai piacevoli, o impedendo il divertimento altrui. Da cui l'ammonimento di **Seneca**: «Comportati in modo che nessuno ti giudichi intrattabile, o ti disprezzi come volgare». Ora, quelli che rispetto al gioco peccano per difetto «non dicono mai nulla di ridicolo; e neppure ammettono che altri lo dicano»: poiché non accettano gli scherzi degli altri. Essi quindi sono in colpa, e dal **Filosofo** sono denominati «duri e maleducati». Siccome però il gioco è ordinato al divertimento e al riposo, e queste due cose non vanno cercate nella vita umana per se stesse, ma «per la [normale] attività», come dice Aristotele, **peccare per difetto nel gioco è meno grave che peccare per eccesso**. Per questo il Filosofo afferma che «pochi devono essere gli amici nel divertimento»: poiché basta poco divertimento per dar sapore alla vita, come nel cibo basta poco sale.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 169 a. 4, ad arg. 1

Ai penitenti è imposto di piangere per i peccati commessi, e quindi è loro proibito il divertimento. Ma ciò non è peccaminoso: poiché nel loro caso **ridurre il divertimento è secondo ragione**.

IIª IIª q. 169 a. 4, ad arg. 2

Geremia nel passo citato si riferisce a un particolare momento, che richiedeva piuttosto le lacrime. Egli infatti così prosegue: «Spinto dalla tua mano sedevo solitario, poiché mi avevi riempito di amarezza». - Il testo di **Tobia** invece vuole escludere il **divertimento esagerato**, come si rileva dalle ultime parole: «Né ho preso parte alla compagnia di quelli che operano alla leggera».

IIª IIª q. 169 a. 4, ad arg. 3

La virtù dell'austerità non esclude tutti i divertimenti, ma solo quelli esagerati e disordinati. Essa quindi rientra nell'affabilità, che il Filosofo [Ethic. 4, 6] denomina amicizia; oppure rientra nell'eutrapelia, o gioivialità. Andronico però la denomina e la definisce come una virtù affine alla temperanza, che ha il compito di moderare il piacere.

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >>

La modestia nell'abbigliamento

Questione 169

Passiamo ora a parlare della **modestia nell'abbigliamento esterno**.

In proposito si pongono due quesiti:

1. Se l'abbigliamento possa essere oggetto di virtù, o di vizio;
2. Se le donne pecchino mortalmente eccedendo nell'abbigliamento.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che l'abbigliamento non possa essere **oggetto di virtù o di vizio**. Infatti:

II^a II^a q. 169 a. 1, arg. 1

L'abbigliamento esterno non è in noi dalla natura: per cui cambia secondo la diversità dei tempi e dei luoghi. Così S. **Agostino** scrive che «presso gli antichi romani era un delitto portare tuniche lunghe e provviste di maniche, mentre adesso per le persone rispettabili è un delitto non portarle». Invece, secondo il **Filosofo**, «è per natura che abbiamo l'inclinazione alle virtù». Quindi l'abbigliamento non è oggetto di virtù, o di vizio.

II^a II^a q. 169 a. 1, arg. 2

Se l'abbigliamento esterno potesse essere oggetto di virtù o di vizio, dovrebbe essere peccaminoso nell'abbigliarsi sia l'eccesso che il difetto. Ma **eccedere non pare peccaminoso**: poiché anche i sacerdoti e i ministri dell'altare nel sacro ministero usano vesti preziosissime. Parimenti non è peccaminoso il difetto, poiché dalla Scrittura, **Ebrei 11,37**, si dice a lode di alcuni santi che «andarono in giro in pelli di capra». Perciò queste cose non possono essere oggetto di virtù o di vizio.

II^a II^a q. 169 a. 1, arg. 3

Una virtù è o teologale, o morale, o intellettuale. Ora, l'abbigliamento non è oggetto di una **virtù intellettuale**, poiché questa consiste nella conoscenza della verità. Così pure non è oggetto di una **virtù teologale**, che ha per oggetto Dio. E neppure è oggetto di qualcuna delle **virtù morali** ricordate dal Filosofo. Perciò l'abbigliamento non può essere oggetto di virtù o di vizio.

II^a II^a q. 169 a. 1. SED CONTRA:

L'onestà è propria della virtù. Ora, nell'abbigliamento esterno si può riscontrare una certa onestà, come si rileva dalle parole di **S. Ambrogio**: «L'abbigliamento del corpo non sia affettato, ma naturale; semplice, e più trascurato che ricercato; non corredato di vesti preziose e sgargianti, ma ordinarie: sicché non manchi nulla all'onestà e alla necessità, e nulla venga aggiunto alla bellezza». Quindi l'abbigliamento esterno può essere oggetto di virtù o di vizio.

II^a II^a q. 169 a. 1. RESPONDEO:

Nelle cose esterne concesse all'uso dell'uomo non ci può essere alcun peccato: ci può essere invece **nell'uomo che ne abusa**. E questo abuso può verificarsi in due modi;

- **Primo**, in rapporto alle usanze delle persone con cui si vive. Per cui **S. Agostino** scrive: «Le mancanze che sono contrarie al costume degli uomini vanno schivate, avendo riguardo alla diversità dei costumi, in modo che il patto, firmato per consuetudine o per legge fra i membri di una città e di un popolo, non sia violato dal **capriccio** di alcun cittadino o forestiero. È turpe infatti ogni parte che non si accorda col suo tutto».

- **Secondo**, l'abuso può dipendere dagli affetti disordinati di chi si serve delle cose; e da ciò talora dipende che si faccia uso dell'abbigliamento in modo troppo passionale, sia rispetto alle usanze del proprio ambiente, sia prescindendo da queste. Da cui l'ammonimento di S. Agostino: «Nell'uso delle cose deve essere bandita **la passione disordinata**, che non solo abusa delle usanze vigenti nell'ambiente in cui si vive, ma spesso, varcando quei limiti, mostra la sua bruttura, che era nascosta dietro il recinto delle usanze venerabili, con le più disoneste sortite». Ora, questo disordine affettivo può verificarsi per eccesso in tre modi:

+ **Primo**, perché **si cerca la gloria** mediante la cura eccessiva delle proprie vesti: in quanto il vestito e l'abbigliamento fanno parte del decoro personale. Da cui le parole di **S. Gregorio**: «Ci sono alcuni i quali pensano che non sia un peccato la ricerca di vesti fini e preziose. Ma se non fosse un peccato la parola di Dio non avrebbe precisato con tanta cura che il ricco condannato alle pene dell'inferno prima si vestiva di bisso e di porpora. No, non si usano vesti preziose, superiori alla propria condizione, se non per **vanagloria**».

+ **Secondo**, perché mediante la cura eccessiva delle vesti **si cerca un piacere raffinato**, in quanto le vesti blandiscono *[adulare/lusingare]* il corpo.

+ **Terzo**, perché **si ha troppa sollecitudine per il vestito**, anche se uno non si propone un fine cattivo.

A questi tre disordini **Andronico** contrappone **tre virtù rispetto all'abbigliamento**.

+ «**L'umiltà**», che esclude la **vanagloria**, essendo essa a suo dire «un abito che non esagera nelle spese e nell'abbigliamento».

+ «**L'accontentarsi di poco**», che esclude la ricerca dei **piaceri raffinati**, e che a suo dire «è l'abito che si accontenta del necessario, tendendo a stabilire i mezzi convenienti».

alla vita» (e ciò secondo l'ammonimento dell'Apostolo, **1Timoteo 6,8**: «Quando abbiamo di che mangiare e di che coprirci, accontentiamoci di questo»).

+ «**La semplicità**», che **esclude l'eccessiva sollecitudine per l'abbigliamento**, e che a suo dire «è l'abito di accontentarsi di ciò che capita».

Parimenti un disordine affettivo in questo campo può prodursi per difetto in due modi.

+ **Primo**, **per negligenza**, quando uno trascura l'attenzione e la fatica di acconciarsi come è richiesto. Per cui il Filosofo attribuisce all'indolenza «il trascinare a terra la veste per non faticare a tenerla sollevata ».

+ **Secondo**, per il fatto che con la stessa negligenza nell'abbigliamento si cerca la **vanagloria**. **S. Agostino** infatti fa notare che «ci può essere ostentazione non soltanto nella bellezza e nel lusso, ma anche nelle vesti cenciose e di lutto: e questa è tanto più pericolosa quanto più mira a ingannare col pretesto della religione». E il **Filosofo** afferma che sia l'eccesso che il difetto rientrano nell'ostentazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 169 a. 1, ad arg. 1

Sebbene l'abbigliamento esterno non sia dalla natura, tuttavia spetta alla ragione naturale curarlo con moderazione. E così «per natura siamo predisposti a questa virtù», che regola l'abbigliamento esterno.

II^a II^a q. 169 a. 1, ad arg. 2

Le persone costituite in dignità e i ministri dell'altare vestono indumenti più preziosi degli altri non per vanagloria, ma per indicare **l'eccellenza del loro ufficio, o del culto divino**. «Chiunque usa le cose esterne», dice infatti S. Agostino, «passando i limiti consueti accettati dalle persone virtuose tra le quali convive, o vuole indicare qualcosa o commette un peccato»: servendosi cioè di tali cose o per piacere o per vanità. **E così pure si può peccare per difetto**: però non è detto che chi usa vesti più vili degli altri commetta sempre un peccato. Poiché se lo fa per ostentazione o per superbia, per essere stimato superiore agli altri, si ha un peccato di superstizione, ma se lo fa per macerare il corpo e umiliare lo spirito, allora si ha un atto della virtù della temperanza. «Chiunque fa uso delle realtà esteriori », **scrive dunque S. Agostino**, «con una parsimonia più rigida di quella in uso tra le persone in mezzo alle quali egli vive, o è temperante o è superstizioso». - L'uso però delle vesti più vili conviene soprattutto a coloro che predicano agli altri la penitenza con l'esempio e con la parola, come i profeti di cui parla l'Apostolo nel testo citato. «Chi predica la penitenza», dice infatti una Glossa, «deve presentarsi con l'abito della penitenza».

II^a II^a q. 169 a. 1, ad arg. 3

L'abbigliamento esterno è un indizio della condizione personale. Quindi l'eccesso, il difetto e il giusto mezzo in questa materia si possono ridurre alla virtù della **veracità**, che secondo il Filosofo ha per oggetto i fatti e le parole che esprimono lo stato di un individuo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che le acconciature delle donne non siano esenti dal peccato mortale. Infatti:

II^a II^a q. 169 a. 2, arg. 1

Tutto ciò che è contro un comando della legge divina è peccato mortale. Ma l'acconciatura delle donne è contro un comando della legge divina, poiché sta scritto, **1Pietro 3,3**: «L'ornamento delle donne non sia quello esteriore: capelli intrecciati, collane d'oro, sfoggio di vestiti». E S. Cipriano spiega: «Quelle che si vestono di seta e di porpora non possono sinceramente rivestirsi di Cristo; quelle che si ornano d'oro, di gemme e di gioielli hanno perduto l'abbigliamento dell'anima e del corpo». Ma ciò non avviene se non per un peccato mortale. Quindi l'acconciatura delle donne non è esente dal peccato mortale.

II^a II^a q. 169 a. 2, arg. 2

Scriva ancora S. Cipriano: «Non soltanto le vergini e le vedove, ma anche le maritate e tutte le donne devono essere sconsigliate dall'adulterare l'opera e la creazione di Dio, usando tinture bionde o polveri nere o rosse, o cambiando con qualsiasi ritrovato i lineamenti originali». E continua: «Quelle mani fanno violenza a Dio quando cercano di riformare ciò che egli ha formato. Questo è un andare contro l'opera di Dio, è un tradire la verità. Tu non potrai vedere Dio quando non hai più gli occhi che Dio ha fatto, ma quelli che il diavolo ha contraffatto: agghindata dal tuo nemico, brucerai insieme con lui». Ora, ciò non è dovuto che al peccato mortale. Quindi le acconciature delle donne non sono esenti dal peccato mortale.

II^a II^a q. 169 a. 2, arg. 3

Come per una donna è indecente vestirsi da uomo, così è indecente fare uso di un abbigliamento esagerato. Ma la prima di queste cose è peccaminosa, poiché sta scritto nel **Deuteronomio, 22,5**: «La donna non si vestirà da uomo, né l'uomo da donna». Perciò l'abbigliamento esagerato delle donne è un peccato mortale.

II^a II^a q. 169 a. 2. SED CONTRA:

Se così fosse, gli artigiani che preparano questi abbigliamenti commetterebbero un peccato mortale.

II^a II^a q. 169 a. 2. RESPONDEO:

A proposito delle acconciature delle donne vanno applicate le considerazioni fatte in generale sull'abbigliamento [a.1], aggiungendo questa particolarità: che **l'abbigliamento della donna può provocare gli uomini all'impudicizia**, come si legge nella Scrittura, **Proverbi 7,10**: «Ecco farglisi incontro una donna in vesti di prostituta e preparata a ingannare le anime». Tuttavia la donna può lecitamente industriarsi di piacere al proprio marito, per timore che questi la disprezzi e cada in adulterio. Da cui le parole di S. Paolo, **1Corinti 7, 34**: «La donna sposata si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere al marito». Se

quindi una donna sposata si abbellisce per piacere al marito, lo può fare senza peccato. **Invece le donne che non hanno marito, e non aspirano ad averlo, o sono in stato di non poterlo avere, non possono desiderare senza peccato di piacere sensualmente agli uomini: poiché questo è dare ad essi un incentivo a peccare. Se quindi si acconciano con l'intenzione di provocare qualcuno alla concupiscenza, peccano mortalmente.** Se invece lo fanno per leggerezza, o anche per vanità e ostentazione, non sempre è peccato mortale, ma talvolta è veniale. **E la stessa considerazione vale per gli uomini.** Scriveva perciò S. Agostino a Possidio: «Io non vorrei che tu fossi precipitoso nel proibire i gioielli e le vesti preziose; a meno che non si tratti di coloro che non sono coniugati, e che non desiderando di esserlo devono pensare solo a come piacere al Signore. Gli altri invece pensano alle cose del mondo, e come piacere alle mogli, se sono mariti, o ai mariti, se sono mogli; che però le donne stiano a capo scoperto non è ammesso neppure per le maritate, secondo il comando dell'Apostolo, che ordina loro di velare il capo». Tuttavia anche qui può darsi che alcune siano scusate dal peccato se non lo fanno per vanità, ma a causa di un'usanza contraria: sebbene una simile usanza non sia lodevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 169 a. 2, ad arg. 1

Come spiega la **Glossa**, **«le mogli di coloro che erano nella tribolazione disprezzavano i loro mariti, e si abbellivano per piacere ad altri: ed è questo che l'Apostolo proibisce»**. E anche **S. Cipriano** parla di questa situazione; tuttavia egli non proibisce alle donne sposate di abbigliarsi per piacere ai mariti onde togliere ad essi e ad altre donne l'occasione di peccare. L'Apostolo **1Timoteo 2,9**, infatti scrive: **«Alla stessa maniera facciano le donne, con abiti decenti, adornandosi di pudore e di riservatezza, non di trecce, ornamenti d'oro, di perle o di vesti sontuose»**; dal che si ricava che alle donne non è proibito l'abbigliamento sobrio e moderato, ma quello **eccessivo, inverecondo e impudico**.

II^a II^a q. 169 a. 2, ad arg. 2

Il trucco delle donne di cui parla **S. Cipriano** è una specie di **falsificazione**, che non può essere senza peccato. Da cui le parole di **S. Agostino**: **«Truccarsi per apparire di carnagione più rosea o più bianca è una falsificazione e un inganno, col quale penso non vogliano essere ingannati neppure i mariti, in vista dei quali soltanto si può permettere, come concessione e non come comando, l'acconciatura delle donne»**. Tuttavia non sempre questo truccarsi è un peccato mortale, ma solo quando lo si fa per uno **scopo lascivo**, come accenna S. Cipriano, o per disprezzo di Dio. Si deve poi notare che altra cosa è **fingere una bellezza** che non si possiede, altra è **nascondere una bruttura** provocata da una malattia o da altre cause. Ciò infatti è lecito, poiché secondo l'Apostolo, **1Corinti 12,23**: **«le membra del corpo che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di un maggiore rispetto»**.

II^a II^a q. 169 a. 2, ad arg. 3

L'abbigliamento esterno deve essere adatto alla condizione di ogni persona secondo le comuni usanze, come si è detto **[a.2]**. Quindi di per sé è peccaminoso che una donna si vesta da uomo, e viceversa: specialmente perché ciò può essere causa di impudicizia. Ed è espressamente proibito dalla legge antica perché i pagani ricorrevano a tali mutamenti di abiti nelle pratiche

dell'idolatria. - Tuttavia qualche volta ciò può essere fatto senza peccato per qualche necessità: o per sfuggire ai nemici, o per mancanza di altre vesti, o per altre circostanze del genere.

II^a II^a q. 169 a. 2, ad S.c.

Se c'è un mestiere che serve a fabbricare degli oggetti che non possono essere usati senza peccato, gli artigiani che vi lavorano commettono un peccato, poiché offrono ad altri direttamente l'occasione di peccare: tale è ad es. il caso di chi fabbrica gli idoli, o altri oggetti attinenti al culto idolatrico. Se invece ci sono dei mestieri i cui prodotti possono essere usati bene o male, come le spade, le frecce e altre cose consimili, l'esercizio di questi mestieri non è un peccato: e soltanto questi a tutto rigore meritano il nome di **mestieri**, o di **arti**. Da cui le parole del **Crisostomo**: «Si devono chiamare arti solo quelle che costruiscono e producono cose necessarie alla vita». - Se tuttavia un mestiere ha per oggetto cose di cui per lo più si abusa allora, sebbene esso di per sé non sia illecito, tuttavia, come insegna Platone, va proscritto dall'autorità civile. Ora, siccome le donne possono abbigliarsi lecitamente, o per conservare il decoro del proprio stato, o per piacere ai loro mariti, è chiaro che gli artigiani che ne producono gli ornamenti non peccano nell'esercizio della loro arte; **a meno che non esagerino nell'inventare acconciature inutili e ricercate**. **Il Crisostomo** infatti afferma: «C'è molto da togliere anche nell'arte dei calzalai e dei tessitori. Poiché essi hanno orientato verso il lusso, distruggendone la necessità, dei mestieri sani che hanno mescolato ad arti malvage».

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

Le azioni umane in particolare >> La temperanza >>

Se nella legge divina siano ben determinati i precetti della temperanza

Questione 170

Passiamo ora a esaminare **i precetti della temperanza**:

1. I precetti della temperanza medesima;

2. I precetti riguardanti le sue parti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che nella legge divina non siano ben determinati **i precetti della temperanza**.

II^a II^a q. 170 a. 1, arg. 1

La fortezza, come si è visto [*q. 123, a. 12; q. 141, a. 8; I-II, q. 66, a. 4*], è una virtù superiore alla temperanza. Eppure tra i precetti del decalogo, che sono i più importanti della legge, non ce n'è alcuno riguardante la **fortezza**. Perciò non è giusto che fra i precetti venga posta la proibizione dell'**adulterio**, che è un peccato contro la **temperanza**; come si è visto sopra [*q. 154, aa. 1, 8*].

II^a II^a q. 170 a. 1, arg. 2

La temperanza ha per oggetto non solo i piaceri venerei, ma anche i piaceri del mangiare e del bere. Ora, nessuno dei precetti del decalogo proibisce qualche vizio riguardante **i piaceri della mensa**, e neppure **qualche altra specie della lussuria**. Quindi non si doveva dare neppure un precetto riguardante l'**adulterio**, il quale riguarda i piaceri venerei.

II^a II^a q. 170 a. 1, arg. 3

Nell'intenzione del legislatore è più importante indurre alla virtù che proibire il vizio: infatti i vizi sono proibiti per togliere gli ostacoli delle virtù. Ora, nella legge divina i precetti del decalogo sono quelli più importanti. Quindi tra i precetti del decalogo ci doveva essere un precetto affermativo che inducesse direttamente alla virtù della temperanza, piuttosto che un precetto negativo che proibisse il suo contrario, cioè l'**adulterio**.

II^a II^a q. 170 a. 1. SED CONTRA:

Basta il testo della Scrittura, (**Esodo 20, 1-17; Deuteronomio 5, 6 ss.**).

II^a II^a q. 170 a. 1. RESPONDEO:

Come dice l'Apostolo, **1Timoteo 1,5**, «il fine del precetto è la carità», alla quale siamo indotti mediante i due precetti dell'amore di Dio e del prossimo. Perciò nel decalogo sono posti quei precetti che più direttamente sono ordinati all'**amore di Dio e del prossimo**. Ora, **tra i peccati contrari alla temperanza**, quello che più contrasta con l'amore del prossimo è l'**adulterio**, nel quale si usurpa una cosa altrui, abusando cioè della moglie di un altro. E così tra i precetti del decalogo ci sono soltanto quelli che proibiscono l'adulterio, sia come atto che come desiderio.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 170 a. 1, ad arg. 1

Tra i vizi che si contrappongono alla fortezza non ce n'è uno che sia incompatibile con la carità come l'adulterio, che è un peccato di lussuria, contrario alla temperanza. - Il vizio dell'**audacia** però, che si contrappone alla fortezza, talora è causa dell'**omicidio**, che è ricordato e proibito dai precetti del decalogo; da cui le parole, **Siracide 8,15**: «Con un avventuriero non metterti in viaggio, per paura che ti diventi insopportabile».

II^a II^a q. 170 a. 1, ad arg. 2

La **gola** non è così direttamente in contrasto con l'amore del prossimo come l'**adulterio**; e lo stesso si dica delle altre specie della lussuria. Infatti lo **stupro di una vergine** non arreca al padre un'ingiuria così grave come quella subita da un marito con l'adulterio, per il potere che egli ha sul corpo della moglie, **1Corinti 7,4**.

II^a II^a q. 170 a. 1, ad arg. 3

Come si è già notato [*q. 122, aa. 1, 4*], i precetti del decalogo sono come i principi universali della legge divina: per cui devono essere comuni a tutti. Ma non era possibile dare dei precetti **comuni affermativi** sulla temperanza: poiché l'uso della temperanza, come fa osservare S. **Agostino**, varia secondo i tempi, le leggi e le usanze.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nella legge divina non siano ben determinati **i precetti riguardanti le virtù annesse alla temperanza**. Infatti:

II^a II^a q. 170 a. 2, arg. 1

I precetti del decalogo, stando a quanto si è detto [*a. prec., ad 3*], sono come i principi universali di tutta la legge divina. Ma «la superbia», dice la Scrittura, **Siracide 10,13**, «è l'inizio di tutti i peccati». Quindi tra i precetti del decalogo ce ne doveva essere uno che proibisse la superbia.

II^a II^a q. 170 a. 2, arg. 2

Nel decalogo si devono mettere soprattutto quei precetti che più spingono gli uomini a osservare la legge: poiché sono questi i principali. Ora, **l'uomo viene spinto all'osservanza della legge soprattutto dall'umiltà**: infatti l'obbedienza è ricordata tra i gradi dell'umiltà, come sopra [q. 161, a. 6] si è visto. **E lo stesso si dica della mansuetudine**, la quale fa sì che l'uomo **«non contraddica la Sacra Scrittura»**, come dice **S. Agostino**. Perciò nel decalogo non dovevano mancare dei precetti sull'umiltà e sulla mansuetudine.

II^a II^a q. 170 a. 2, arg. 3

Come si è visto [a.2], **l'adulterio viene proibito dal decalogo in quanto è in contrasto con l'amore del prossimo**. Ma anche il disordine dell'atteggiamento esterno che è contrario alla modestia è in contrasto con l'amore del prossimo; infatti nella Regola di S. Agostino si legge: «In tutti i vostri atteggiamenti non ci sia nulla che offenda l'altrui sguardo». Quindi anche questo disordine doveva essere proibito da un precetto del decalogo.

II^a II^a q. 170 a. 2. SED CONTRA:

Basta il testo della Scrittura (**Esodo 20, 1-17; Deuteronomio 5, 6 ss.**).

II^a II^a q. 170 a. 2. RESPONDEO:

Le virtù annesse alla temperanza possono essere considerate sotto due aspetti: primo, in se stesse; secondo, nei loro effetti. **Considerate in se stesse non hanno un rapporto diretto con l'amore di Dio o del prossimo**, ma riguardano piuttosto il buon ordine di cose attinenti al soggetto. Invece **in rapporto ai loro effetti** possono riguardare anche l'amore di Dio e del prossimo. Per questo nel decalogo si trovano dei precetti che mirano a proibire gli effetti di quei vizi che si contrappongono alle **parti potenziali della temperanza**: dall'ira infatti, che è il contrario della mansuetudine, può derivare che si commetta l'**omicidio**, il quale viene proibito dal decalogo, oppure che si manchi di **rispetto ai genitori**. Ma ciò può derivare anche dalla **superbia**, la quale fa sì che molti trasgrediscano anche **i precetti della prima tavola**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 170 a. 2, ad arg. 1

La superbia è l'inizio di ogni peccato, ma **rimane nascosta nel cuore: per cui non tutti ne conoscono la malizia allo stesso modo**. Per questo la sua proibizione non andava posta tra i precetti del decalogo, che sono come dei **primi principi evidenti per se stessi**.

II^a II^a q. 170 a. 2, ad arg. 2

I precetti che inducono all'osservanza della legge la presuppongono. Quindi non possono essere posti nel decalogo quali primi precetti della legge.

II^a II^a q. 170 a. 2, ad arg. 3

Il disordine dell'atteggiamento esterno può costituire un'offesa del prossimo non per se stesso, come l'**omicidio**, l'**adulterio** e il **furto**, che sono proibiti dal decalogo, ma solo in quanto **segno del disordine interiore**, come sopra [q. 168, a. 1, ad 1, 3] si è spiegato.

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

Le azioni umane in particolare >> Determinati stati > La profezia

Questione 171

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

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

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

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

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

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

Sul primo argomento si pongono sei problemi:

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

ARTICOLO 1:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«Tutto quello che si manifesta è luce», dice l'Apostolo, **Efesini 5,13**: poiché come la manifestazione di una visione materiale avviene mediante la luce corporea, così la

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 3:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 171 a. 3, ad arg. 1

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

IIª IIª q. 171 a. 3, ad arg. 2

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

IIª IIª q. 171 a. 3, ad arg. 3

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

ARTICOLO 4:

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

IIª IIª q. 171 a. 4, arg. 1

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

La profezia, tra le rivelazioni di Dio, è come qualcosa di imperfetto: S. Paolo, **1Corinti 13,8** s., infatti afferma che «le profezie scompariranno», e che «profetiamo parzialmente», cioè imperfettamente. Invece la perfetta rivelazione la avremo nella patria celeste: «Quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà». Non è quindi necessario che alla rivelazione profetica non manchi nulla, ma che **non manchi nulla di ciò a cui è ordinata la profezia.**

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

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

ARTICOLO 5:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- **secondo**, «mediante un istinto, o impulso, che talora le anime subiscono anche senza saperlo», come scrive **S. Agostino**. Rispetto invece alle cose che conosce per istinto soprannaturale, talora il profeta non è in condizione di discernere se quanto egli pensa sia dovuto alla mozione divina o allo spirito proprio. E non è detto d'altra parte che quanto conosciamo per istinto soprannaturale lo conosciamo con certezza profetica: poiché tale istinto è qualcosa di imperfetto in materia di profezia. E in questo senso vanno spiegate le parole di **S. Gregorio**. Tuttavia, come egli aggiunge, perché non ne derivi un errore i profeti, «subito corretti dallo Spirito Santo, odono da lui la verità e riprendono se stessi per aver detto il falso».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

ARTICOLO 6:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

E allora le predizioni si avverano come sono profetate, cioè come quella di **Isaia 7,14**: «**Ecco, la vergine concepirà**».

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

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

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

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

Le azioni umane >> Determinati stati > Le cause della profezia

Questione 172

Veniamo ora a esaminare **le cause della profezia**.

Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se la profezia possa derivare dalla natura;
2. Se venga da Dio mediante gli angeli;
3. Se per la profezia si richiedano disposizioni naturali;
4. Se si richieda bontà di costumi;
5. Se qualche profezia possa derivare dai demoni;
6. Se i profeti dei demoni possano dire qualche volta delle verità.

ARTICOLO 1:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

+ **Secondo** questa opinione dunque si potrebbe dire che gli uomini aventi le anime non troppo ottenebrate a motivo dell'unione con il corpo possono conoscere il futuro mediante la loro scienza. Ma contro questa spiegazione S. Agostino obietta: «Perché l'anima non può avere sempre questa facoltà, ogni volta che la desidera?». Siccome però pare essere più vero, come si è visto nella Prima Parte [q. 84, a. 6], che l'anima acquisti la conoscenza dalle realtà sensibili, secondo la tesi di Aristotele, si deve concludere che gli uomini non hanno la

previsione del futuro, ma possono acquistarla mediante l'esperienza, nella quale alcuni possono avvantaggiarsi di una naturale predisposizione dovuta alla perfezione dell'immaginativa e alla chiarezza dell'intelletto. Però questa previsione del futuro differisce dalla prima, che si ha per rivelazione divina, per due motivi. Primo, perché quella può abbracciare qualsiasi evento, e prevederlo in maniera infallibile, mentre la previsione naturale riguarda solo determinati effetti, ai quali può estendersi l'esperienza umana. - Secondo, perché quella segue la «verità immutabile» [q. 171, a. 3, ob. 1], a differenza dell'altra, che è soggetta all'errore. **Ora, alla profezia appartiene propriamente la prima preconoscenza, non già la seconda:** poiché la conoscenza profetica, come si è detto, ha per oggetto delle realtà che superano universalmente la conoscenza umana. Perciò si deve concludere che la vera profezia non può derivare dalla natura, ma solo da una rivelazione divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 172 a. 1, ad arg. 1

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

IIª IIª q. 172 a. 1, ad arg. 2

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

IIª IIª q. 172 a. 1, ad arg. 3

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

IIª IIª q. 172 a. 1, ad arg. 4

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

La carità, mediante la quale l'uomo è reso amico di Dio, è una **perfezione della volontà**, nella quale Dio soltanto può agire. **Invece la profezia** è una perfezione dell'**intelletto**, nel

quale può agire **anche l'angelo**, come si è visto nella Prima Parte [q. III, a. I]. Perciò il paragone non regge.

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

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

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

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

ARTICOLO 3:

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

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

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

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

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

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

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

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

S. Gregorio ha scritto: «**Lo Spirito Santo riempie di sé un fanciullo che suona la cetra e ne fa un salmista; un pastore che punge i sicomori e ne fa un profeta**». Quindi non si

richiede alcuna predisposizione alla profezia, la quale dipende dalla sola volontà dello Spirito Santo, di cui S. Paolo, **1Corinti 12,11**, afferma: «Tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole».

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 4:

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

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

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

II^a II^a q. 172 a. 4, arg. 2

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

II^a II^a q. 172 a. 4, arg. 3

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

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

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

II^a II^a q. 172 a. 4. SED CONTRA:

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

II^a II^a q. 172 a. 4. RESPONDEO:

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

II^a II^a q. 172 a. 4, ad arg. 2

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

II^a II^a q. 172 a. 4, ad arg. 3

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

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

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

ARTICOLO 5:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La profezia, come sopra [q. 171, a. 1] si è visto, implica una conoscenza remota dalla cognizione umana. Ora, è evidente che un intelletto di ordine superiore può conoscere cose che sono estranee alla conoscenza di un intelletto inferiore. Ma al di sopra dell'intelletto umano non c'è soltanto l'intelletto divino bensì, almeno nell'ordine naturale, anche l'intelletto degli angeli buoni e cattivi. Perciò i demoni con la semplice conoscenza naturale conoscono delle cose che sono lontane dalla conoscenza umana, e che possono rivelare agli uomini. Ora, le più lontane ed estranee in senso assoluto sono quelle che Dio solo conosce. Quindi la

profezia propriamente detta avviene solo per rivelazione divina. Tuttavia **anche le rivelazioni fatte dai demoni in un certo senso possono dirsi profezie**. Perciò quelli che hanno delle rivelazioni diaboliche non sono chiamati dalla Scrittura profeti puramente e semplicemente, ma con una qualifica particolare, e cioè «falsi profeti», o «profeti degli idoli». Da cui le parole di **S. Agostino**: «Quando uno spirito maligno si impossessa di un uomo mediante qualche visione ne fa o un indemoniato, o un ossesso, o un falso profeta».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 6:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

Le azioni umane >> Determinati stati > Il modo della conoscenza profetica

Questione 173

Veniamo ora a esaminare **il modo della conoscenza profetica**.
Sull'argomento si pongono quattro quesiti:

1. Se i profeti vedano l'essenza di Dio;
2. Se la rivelazione profetica si compia mediante l'infusione di specie, o solo mediante l'infusione di nuova luce;
3. Se la rivelazione profetica implichi sempre l'alienazione dai sensi;
4. Se la profezia implichi sempre la conoscenza di quanto viene profetizzato.

ARTICOLO 1:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La profezia implica una conoscenza divina, ma a distanza: dei profeti infatti si legge, **Ebrei 11,13**, che «vedevano lontano». Invece i beati che hanno raggiunto la patria non vedono come di lontano, ma da vicino, secondo l'espressione del **Salmo 139,14**: «I retti abiteranno alla tua presenza». Perciò è evidente che la conoscenza profetica è diversa dalla perfetta conoscenza che si avrà nella patria beata. E si distingue da essa come l'imperfetto dal perfetto, cessando al sopravvenire di questo, secondo l'affermazione dell'Apostolo **1Corinti 13, 8 ss.**.. Ci furono però alcuni i quali, volendo distinguere la conoscenza profetica dalla conoscenza dei beati, insegnarono che i profeti avrebbero visto l'essenza divina, che essi chiamano «specchio eterno», senza però vederla in quanto è oggetto di beatitudine, ma solo in quanto contiene le ragioni degli eventi futuri. - Ora, ciò è assolutamente impossibile. Poiché Dio è oggetto della beatitudine secondo la sua stessa essenza. «Beato chi conosce te», scrive infatti S. Agostino, «anche se non conosce altro», cioè le creature. Ora, non è possibile che uno veda le ragioni delle creature nell'essenza divina senza vedere quest'ultima. Sia perché l'essenza divina è l'intima ragione di quanto viene creato, mentre l'idea come tale non aggiunge all'essenza divina se non un rapporto alle creature, sia perché una cosa viene conosciuta prima in se stessa che in rapporto ad altro, per cui Dio viene conosciuto prima in se stesso, quale oggetto della beatitudine, che in rapporto ad altro, cioè per le ragioni delle cose che esistono in lui. È quindi impossibile che i profeti vedano Dio secondo le ragioni delle creature e non quale oggetto della beatitudine. **Bisogna concludere dunque che la visione profetica non è la visione della stessa essenza divina, e i profeti non contemplan le cose che vedono nell'essenza divina, ma solo in determinate immagini, secondo l'illuminazione della luce di Dio.** Per cui Dionigi scrive che «il saggio teologo chiama divina la visione prodotta dalle immagini rappresentative delle cose prive di figura corporea, perché i veggenti si riconducono alle realtà divine». E queste immagini rappresentative illustrate dalla luce di Dio hanno natura di specchio più dell'essenza divina. Infatti le immagini speculari dipendono dalle cose: il che non può dirsi di Dio. Può invece chiamarsi specchio questa illuminazione della mente profetica, in quanto riflette una somiglianza o immagine della prescienza divina. E merita così il nome di «specchio eterno», in quanto rappresenta la prescienza di Dio il quale, come sopra **[q. 173, a. 1]** si è detto, nella sua eternità vede tutte le cose come presenti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

II^a II^a q. 173 a. 2. SED CONTRA:

In **Osea 12,11**, si legge: «Ho moltiplicato per loro le visioni, e per mezzo dei profeti ho comunicato la mia somiglianza». Ora, la molteplicità delle visioni non si ha quanto alla luce intellettuale, che è identica in tutte le visioni profetiche, ma solo quanto alla diversità delle

specie, secondo le quali si ha anche la somiglianza. Perciò nella rivelazione profetica vengono infuse delle **nuove specie**, e non soltanto una **nuova luce intellettuale**.

II^a II^a q. 173 a. 2. RESPONDEO:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 3:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II^a II^a q. 173 a. 3. RESPONDEO:

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

II^a II^a q. 173 a. 3, S.c.

Si dice che le ispirazioni dei profeti sono sottomesse ai profeti quanto all'enunciazione delle profezie, della quale appunto sta parlando l'Apostolo: nel senso cioè che essi esprimono consapevolmente ciò che hanno visto, e non con la mente turbata alla maniera degli invasati, come dicevano Priscilla e Montano. Ma nell'atto della rivelazione profetica sono piuttosto essi stessi soggetti all'ispirazione, cioè al dono profetico.

ARTICOLO 4:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Così pure quando lo Spirito Santo muove la mente di qualcuno a fare qualcosa, qualche volta l'interessato comprende ciò che la sua opera vuole significare, come nel caso di **Geremia [13, 5. 9 ss.]** quando nascose la sua cintura nell'Eufrate; [*Poi la parola del Signore mi fu rivolta una seconda volta: 4 «Prendi la cintura che hai comprato e che porti ai fianchi*

e va' subito verso l'Eufrate e nascondila nella fessura di una pietra». 5 Io andai e la nascosi presso l'Eufrate, come mi aveva comandato il Signore. 6 Ora, dopo molto tempo, il Signore mi disse: «Alzati, va' all'Eufrate e prendi di là la cintura che ti avevo comandato di nascondervi». 7 Io andai verso l'Eufrate, cercai e presi la cintura dal luogo in cui l'avevo nascosta; ed ecco, la cintura era marcita, non era più buona a nulla. 8 Allora mi fu rivolta questa parola del Signore: 9 «Dice il Signore: In questo modo ridurrò in marciume la grande gloria di Giuda e di Gerusalemme. 10 Questo popolo malvagio, che rifiuta di ascoltare le mie parole, che si comporta secondo la caparbia del suo cuore e segue altri dèi per servirli e per adorarli, diventerà come questa cintura, che non è più buona a nulla.]

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

Determinati stati > Divisioni della profezia

Questione 174

Trattiamo finalmente delle divisioni della profezia.

Sull'argomento svilupperemo sei articoli:

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

ARTICOLO 1:

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

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

Ciò che è comune a tutte le profezie non deve essere considerato come un membro nella divisione della profezia. Ora, tutte le profezie si basano sulla prescienza divina: poiché come dice una Glossa, «i profeti leggono nel libro della prescienza». Perciò la profezia di prescienza non va considerata come una delle specie della profezia.

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

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

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

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

- Il primo è l'estasi, che è l'**astrazione della mente**: e fu così che S. Pietro vide quel recitante calato dal cielo pieno di animali diversi.

- Il secondo è la **visione**, ed è il caso di Isaia: — Vidi il Signore seduto||, ecc.

- Il terzo è il **sogno**: e fu così che Giacobbe vide la scala mentre dormiva.

- Il quarto è quello della **nube**: ed era così che Dio parlava a Mosè.

- Il quinto consiste nella **voce dal cielo**, che ad Abramo gridò: — Non stendere la tua mano contro il ragazzino||.

- Il sesto è la **parabola**: come nel caso di Balaam.

- Il settimo è l'**effusione dello Spirito Santo**: come avvenne per quasi tutti i profeti».

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

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

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

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

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

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

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

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

+ Oppure come **cose da farsi da parte del libero arbitrio dell'uomo**: e in proposito si ha **la profezia di prescienza**. E quest'ultima riguarda sia i buoni che i cattivi: non così invece la profezia di predestinazione, che riguarda solo i buoni. Ma poiché la predestinazione rientra nella prescienza, nella Glossa sull'inizio del Salterio vengono ricordate due sole specie di profezia, cioè quella «di prescienza» e quella «di minaccia».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

S. Girolamo distingue i «Profeti» dagli «Agiografi». Ora, quelli che egli denomina profeti, come Isaia, Geremia e altri consimili, assieme alla visione intellettuale ebbero anche quella immaginaria; non così invece gli agiografi che scrissero sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, come Giobbe, Davide e Salomone. Perciò Pare che quanti ebbero la visione immaginaria con quella intellettuale siano denominati profeti in senso più rigoroso di quelli che ebbero solo quest'ultima.

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

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

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

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

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

La Glossa sull'inizio del Salterio afferma che «il grado più alto della profezia si ha quando essa si attua con la sola ispirazione dello Spirito Santo, senza l'aiuto di azioni esterne, di parole, di visioni o di sogni». Dimostrazione: **La nobiltà dei mezzi viene desunta soprattutto dal fine. Ora, il fine della profezia è la manifestazione di qualche verità superiore alle capacità umane**. Perciò quanto più tale manifestazione è efficace, tanto più la profezia è

eccellente. Ora, è chiaro che la manifestazione della verità divina mediante la **nuda contemplazione di essa** è superiore a quella ottenuta mediante le immagini delle realtà materiali: essa infatti **si avvicina maggiormente alla visione della patria celeste**, in cui si contempla la verità nell'essenza di Dio. Quindi la profezia in cui si contempla una verità soprannaturale nella sua nuda verità intellettuale è superiore a quella in cui la verità soprannaturale viene manifestata mediante le immagini di esseri corporei nella visione immaginaria. Essa inoltre dimostra la maggiore elevatezza della mente del profeta: poiché anche nell'insegnamento umano il discepolo che è in grado di capire la verità intelligibile presentata puramente e semplicemente dal maestro **si dimostra più intelligente del discepolo che ha bisogno di esservi introdotto mediante esempi sensibili**. Per questo in lode della sua profezia Davide, **2Samuele 23, 3 s.**, diceva: «A me ha parlato il Forte d'Israele (...). È come la luce del mattino al sorgere del sole, in un mattino senza nubi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

Nulla impedisce che una cosa, pur avendo in maniera meno propria una data denominazione, assolutamente parlando sia migliore di un'altra: come la conoscenza che avremo in cielo è più nobile della nostra conoscenza attuale, che però viene detta fede in senso più rigoroso, per il fatto che il termine fede implica l'idea di conoscenza imperfetta. Parimenti anche la profezia implica una certa oscurità e una certa lontananza dalla verità di ordine intellettuale. Perciò con maggiore proprietà vengono detti profeti coloro che vedono con una visione immaginaria, sebbene sia più nobile la profezia che si ha con la visione intellettuale: purché la verità rivelata sia la stessa in tutti e due i casi. Se invece qualcuno riceve da Dio la luce intellettuale non per conoscere delle verità soprannaturali, ma per giudicare secondo la certezza della verità divina delle realtà conoscibili con la ragione umana, allora questa

profezia di carattere intellettuale è inferiore a quella accompagnata da una visione immaginaria che conduce alla verità soprannaturale, profezia di cui furono dotati tutti quelli che sono elencati nel numero dei Profeti. I quali sono così chiamati anche perché avevano un particolare compito profetico, al punto che essi parlavano in nome di Dio dicendo al popolo: «Questo dice il Signore». Non così invece parlavano gli agiografi, molti dei quali il più delle volte esprimevano delle verità che possono essere conosciute con la ragione umana, e non in nome di Dio, ma in nome proprio, sempre però con l'aiuto della luce divina.

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

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

ARTICOLO 3:

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

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

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

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

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

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

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

II^a II^a q. 174 a. 3. SED CONTRA:

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

conoscenza profetica è come un **mezzo conoscitivo**. Perciò i gradi della profezia vanno distinti secondo la visione immaginaria.

II^a II^a q. 174 a. 3. RESPONDEO:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 4:

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

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

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

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

Furono compiuti miracoli più grandi da **Giosuè**, il quale fece fermare il sole e la luna, **Giosuè 10,12 s.**, e da **Isaia**, il quale fece retrocedere il sole, **Isaia 38,8**, che da Mosè, il quale divise il Mar Rosso, **Esodo 14,21**. E lo stesso si dica di **Elia**, del quale si legge, **Siracide 48, 4 s.**:

«E chi può vantarsi di esserti uguale, tu che risvegliasti un defunto dalla morte e dagli inferi?». Quindi non fu Mosè il più grande dei profeti.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 5:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IIª IIª q. 174 a. 5. RESPONDEO:

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 174 a. 5, ad arg. 1

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

IIª IIª q. 174 a. 5, ad arg. 2

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

IIª IIª q. 174 a. 5, ad arg. 3

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

IIª IIª q. 174 a. 5, ad arg. 4

Samuele in quel tempo non aveva ancora raggiunto lo stato dei beati. Se quindi per volontà di Dio la sua anima, grazie a una rivelazione divina, predisse a Saul l'esito della battaglia, **1 Samuele 28, 8 ss.**, il fatto ha ancora carattere di profezia. Non si può dire invece altrettanto dei Santi che sono già nella patria beata. - Né fa obiezioni dire che ciò avvenne per arte diabolica. Poiché sebbene i demoni non possano evocare l'anima di un santo, né obbligarla a compiere qualcosa, tuttavia può avvenire per virtù divina che, mentre si consulta il demonio, Dio stesso servendosi del suo messaggero enunci la verità: come servendosi di Elia egli rispose la verità ai messaggeri inviati dal re per consultare il dio di Accaron, **2Re 1,2 ss.** Sebbene si possa anche rispondere che in quel caso non fu l'anima di Samuele ad apparire,

ma un demonio che parlava a suo nome; e il Savio lo chiama Samuele, e dà al suo responso il nome di profezia, secondo l'opinione di Saul e dei presenti, che pensavano in tal modo.

ARTICOLO 6:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

+ **Sotto la legge**, poi, la rivelazione profetica su quanto riguarda la fede nella divinità fu fatta in maniera più eccellente che in precedenza: poiché ormai bisognava istruire su questo punto non solo delle persone e famiglie particolari, ma tutto un popolo. Da cui le parole dette dal Signore a Mosè, **Esodo 6,2 s.**: «**Io sono il Signore! Sono apparso ad Abramo, a Isacco, a Giacobbe come Dio onnipotente, ma con il mio nome di Adonai non mi sono manifestato a loro**»: in quanto cioè i suddetti Patriarchi furono istruiti in generale sull'onnipotenza dell'unico Dio, ma in seguito Mosè fu istruito più pienamente sulla semplicità dell'essenza divina, quando gli fu detto, **Esodo 3, 14**: «**Io sono colui che sono**»; il quale nome viene sostituito dai Giudei con quello di Adonai, per rispetto di quel nome ineffabile.

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

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

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

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

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

- Per quanto riguarda infine **la guida** degli atti umani, la rivelazione profetica varia non secondo la successione dei tempi, ma **secondo la gravità delle circostanze**: poiché sta scritto,

Proverbi 29,18, che «senza la rivelazione profetica il popolo diventa sfrenato». Perciò in tutti i tempi gli uomini furono istruiti da Dio sulla loro condotta, come era richiesto dalla salvezza degli eletti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

Determinati stati > Il rapimento

Questione 175

Veniamo ora a parlare del **rapimento**.
Su questo tema si pongono sei quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 3:

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

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

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

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

La visione di Dio rende l'uomo beato. Ora, S. Paolo nel suo rapimento non fu reso beato: altrimenti non sarebbe mai tornato alla miseria di questa vita, ma il suo corpo sarebbe stato glorificato per ridondanza dalla sua anima, come avverrà per le anime sante dopo la risurrezione; il che invece non avvenne. Quindi S. Paolo nel suo rapimento non vide l'essenza di Dio.

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

L'essenza divina non può essere vista da un intelletto creato se non mediante la luce della gloria, di cui sta scritto Salmo 35, 10: «nella tua luce vedremo luce». Questa però può essere partecipata in due modi. Primo, quale forma immanente: e in questo modo essa rende beati i santi che sono in cielo. Secondo, quale influsso transitorio, cioè come avviene con il lume profetico di cui abbiamo parlato sopra [q. 171, a. 2]. Ora, fu in questo modo che la luce della

gloria fu concessa a S. Paolo nel suo rapimento. Perciò egli con tale visione non divenne beato in senso assoluto, in modo che avvenisse la ridondanza nel corpo, ma lo divenne solo in senso relativo. Ed è per questo che il suo rapimento appartiene in qualche modo alla profezia.

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

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

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

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

ARTICOLO 4:

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

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

S. Agostino si domanda: «Perché non credere che a un Apostolo così grande, al Dottore delle Genti, rapito fino a questa eccellentissima visione, Dio non abbia voluto mostrare la vita in cui si deve vivere eternamente dopo la vita presente?». Ora in quella vita futura,

dopo la risurrezione, i santi vedranno l'essenza divina senza astrazione dai sensi corporei. Quindi tale astrazione non ci fu neppure in S. Paolo.

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 5:

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

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

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

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

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

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

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

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

S. Agostino afferma: «Non è incredibile che a certi santi, che non erano ancora estinti al punto che i loro corpi fossero destinati alla sepoltura, sia stata accordata questa

eccellente forma di rivelazione », di vedere cioè Dio per essenza. Non fu dunque necessario che nel suo rapimento l'anima di S. Paolo fosse del tutto separata dal corpo.

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 6:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La vera analisi di questo problema va cercata nelle parole stesse dell'Apostolo, con cui egli dice di conoscere alcune cose, cioè di «essere stato rapito fino al terzo cielo», e di non saperne altre, cioè «se con il corpo o fuori del corpo». Ora, queste ultime parole si possono spiegare in due modi. Primo, riferendo l'espressione «se con il corpo o fuori del corpo» non al modo di essere del soggetto così rapito, come se S. Paolo ignorasse se la sua anima era o non era nel corpo, ma alle modalità del rapimento: egli cioè avrebbe ignorato se il suo corpo era stato rapito al terzo cielo insieme con l'anima, oppure se era stata rapita l'anima soltanto, come si legge di Ezechiele 8, 3, che «fu trasportato a Gerusalemme in visioni divine». E S. Girolamo riferisce che questa era l'interpretazione di un giudeo, il quale aggiungeva: «Del resto anche l'Apostolo non ha osato affermare di essere stato rapito con il corpo, dicendo: —Se nel corpo o fuori del corpo non lo so». S. Agostino però respinge questa interpretazione per il fatto che l'Apostolo afferma di essere stato rapito fino al terzo cielo. Quindi egli sapeva che il terzo cielo, in cui era stato rapito, era un cielo reale, e non una sua immagine: altrimenti, se egli avesse chiamato terzo cielo la sua figura immaginaria, avrebbe potuto dire con lo stesso diritto che era stato rapito col corpo, chiamando corpo l'immagine del corpo, quale appare nel sogno. Ma se egli sapeva che il terzo cielo era reale, sapeva pure se esso era spirituale e incorporeo, per cui il suo corpo non poteva esservi rapito, oppure se era una realtà corporea, per cui l'anima non poteva esservi rapita senza il corpo, a meno che non si fosse separata da quest'ultimo. Perciò bisogna seguire la seconda interpretazione: cioè che l'Apostolo sapeva di essere stato rapito con l'anima soltanto, ma ignorava quali fossero i suoi rapporti con il corpo: se cioè l'anima si fosse separata dal corpo. E a questo proposito ci sono diverse spiegazioni. Alcuni

dicono che l'Apostolo conosceva che la sua anima era unita al corpo come forma, ma ignorava se avesse avuto un'alienazione dai sensi; oppure se c'era stata un'attrazione dalle funzioni dell'anima vegetativa. - Ma che ci fosse stata un'astrazione dai sensi egli non ne poteva dubitare, sapendo di avere avuto un rapimento. Che poi ci fosse stata o meno un'attrazione dalle funzioni dell'anima vegetativa non era una cosa di tale importanza da esigere una menzione così esplicita. Perciò rimane che l'Apostolo non sapeva se la sua anima fosse allora unita al corpo come forma, oppure separata da esso con la morte. Alcuni però, pur accettando questa tesi, dicono che l'Apostolo non si rese conto di ciò mentre era rapito, perché allora tutta la sua attenzione era volta verso Dio, ma se ne rese conto dopo, riflettendo su ciò che aveva visto. - Ma anche questa spiegazione va contro le parole dell'Apostolo, il quale distingue bene il passato dal futuro. Infatti egli dice che al presente sa che fu rapito «quattordici anni innanzi»; e che al presente «non sa se ciò avvenne nel corpo o fuori del corpo». Perciò si deve concludere che né prima né dopo egli seppe se la sua anima fosse allora separata dal corpo. Per cui S. Agostino, dopo una lunga disquisizione, conclude: «Rimane forse da pensare che l'Apostolo abbia ignorato se la sua anima fosse nel corpo, quando fu rapito al terzo cielo, come è nel corpo l'anima quando il corpo ha la vita, sia in chi è sveglio, sia in chi dorme, sia in chi è astratto dai sensi nell'estasi; oppure se fosse uscita completamente dal corpo in modo che questo giacesse morto».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 175 a. 6, ad arg. 1

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

IIª IIª q. 175 a. 6, ad arg. 2

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

IIª IIª q. 175 a. 6, ad arg. 3

La visione che ebbe S. Paolo nel suo rapimento in parte assomigliava alla visione dei beati, cioè riguardo all'oggetto, e in parte ne differiva, cioè rispetto al modo di vedere: poiché egli non vide così perfettamente come i santi che sono nella patria beata. Da cui le parole di S. Agostino: «All'Apostolo che fu rapito al terzo cielo mancò questo, rispetto alla piena e perfetta conoscenza delle cose di cui fruiscono gli angeli: che egli non sapeva se era nel corpo o fuori del corpo. Perciò questa conoscenza non mancherà quando, alla ripresa dei corpi nella risurrezione finale, questo corpo corruttibile avrà rivestito l'incorruttibilità».

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

Le azioni umane > I carismi > Il dono delle lingue

Questione 176

Ed eccoci a esaminare le grazie carismatiche riguardanti la parola.

- Primo, il dono delle lingue;
- secondo, il carisma della parola di sapienza, o di scienza.

Sul primo argomento considereremo due cose:

1. Se col dono delle lingue si ottenesse la conoscenza di tutte le lingue;
2. Il confronto tra questo dono e il dono profetico.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che coloro che ricevevano il dono delle lingue non parlassero in tutte le lingue. Infatti:

II^a II^a q. 176 a. 1, arg. 1

Quando una cosa viene accordata per virtù divina è sempre la migliore nel suo genere: come il Signore, dice **S. Giovanni 2, 10**, cambiò l'acqua in vino buono. Invece quelli che ebbero il dono delle lingue continuavano a esprimersi meglio nella propria lingua. Infatti la **Glossa** fa notare che «non c'è da meravigliarsi se la lettera agli Ebrei per eloquenza è superiore alle altre: poiché è naturale a tutti l'esprimersi meglio nella propria lingua. E si sa che l'Apostolo compose le altre lettere in una lingua straniera, cioè in greco, mentre questa la scrisse in ebraico». Perciò col suddetto carisma gli Apostoli non ebbero la conoscenza di tutte le lingue.

II^a II^a q. 176 a. 1, arg. 2

La natura non adopera più mezzi quando ne basta uno solo: e molto meno Dio, il quale opera con più ordine della stessa natura. Ora, Dio poteva fare in modo che mentre i discepoli parlavano una sola lingua fossero intesi da tutti: infatti a proposito di quel testo, **Atti 2,6**:

«Ciascuno li udiva parlare nella propria lingua», la **Glossa** commenta: «Poiché parlavano tutte le lingue; oppure perché parlando la loro lingua, cioè l'ebraico, erano compresi da tutti come se parlassero la lingua di ciascuno». Quindi essi non ebbero la capacità di parlare in tutte le lingue.

II^a II^a q. 176 a. 1, arg. 3

Le grazie fluiscono tutte da Cristo nel suo corpo «che è la Chiesa», **Colossesi 1,24**, poiché sta scritto, **Giovanni 1,16**: «Dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto». **Ma di Cristo non si legge che abbia parlato più di una lingua**. E anche adesso i singoli fedeli non parlano che una sola lingua. Quindi i discepoli di Cristo non ricevettero la grazia di poter parlare in tutte le lingue.

II^a II^a q. 176 a. 1. SED CONTRA:

Negli Atti 2, 4, si legge che «essi furono tutti pieni di Spirito Santo, e cominciarono a parlare in altre lingue, come lo Spirito dava loro il potere di esprimersi»; e S. Gregorio spiega che «lo Spirito Santo apparve sui discepoli sotto forma di lingue di fuoco, e diede loro la conoscenza di tutte le lingue».

II^a II^a q. 176 a. 1. RESPONDEO:

I primi discepoli di Cristo furono da lui scelti per predicare ovunque la fede percorrendo tutto il mondo, secondo il comando evangelico, **Matteo 28,19**: «Andate e ammaestrate tutte le nazioni». Ora, non era conveniente che quanti erano inviati per istruire gli altri avessero bisogno di essere istruiti dagli altri per poter parlare e intendere ciò che gli altri dicevano. Specialmente perché gli inviati erano di una sola nazione, cioè della nazione giudaica, secondo la predizione di Isaia 27,6: «Quelli che escono con impeto da Giacobbe riempiranno con la loro discendenza la faccia della terra». Inoltre essi erano poveri e impotenti, e non avrebbero potuto trovare facilmente da principio degli interpreti fedeli: soprattutto essendo essi inviati ai popoli pagani. Quindi fu necessario che Dio provvedesse loro con il dono delle lingue: per cui, come la diversità delle lingue era cominciata quando i popoli si erano abbandonati all'idolatria, **Genesi 11,7 ss.**, così pure quando i popoli stavano per essere richiamati al culto del vero Dio fu dato un rimedio a questa diversità col dono delle lingue.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 176 a. 1, ad arg. 1

Come si legge nella Scrittura, **1Corinti 12,7**, «la manifestazione dello Spirito è concessa per una utilità». Perciò S. Paolo e gli altri Apostoli furono istruiti da Dio nelle lingue di tutte le genti **nella misura richiesta dall'insegnamento della fede**. Quanto invece alle rifiniture dell'arte, quali la bellezza e l'eleganza del periodo, l'Apostolo ne ebbe il dono nella propria lingua, non nelle lingue straniere. Come anche nella sapienza e nella scienza gli Apostoli erano istruiti a sufficienza secondo le esigenze dell'insegnamento della fede, ma non quanto a tutto ciò che può essere conosciuto con la scienza acquisita, come ad es. le conclusioni dell'aritmetica o della geometria.

II^a II^a q. 176 a. 1, ad arg. 2

Sebbene fosse possibile l'una o l'altra soluzione, cioè che venissero compresi da tutti parlando una sola lingua, oppure che parlassero tutte le lingue, tuttavia era più conveniente che essi stessi parlassero tutte le lingue: poiché ciò conveniva maggiormente alla perfezione del loro sapere, in base al quale non solo potevano parlare, ma anche intendere ciò che gli altri dicevano. Se invece tutti avessero compreso la loro unica lingua, ciò sarebbe avvenuto o per la scienza di quelli che li sentivano parlare, oppure per una specie di illusione: cioè per il fatto che alle orecchie degli altri le parole giungevano diverse da quelle che essi proferivano. Per questo dunque la Glossa afferma che «fu un miracolo più grande che essi potessero parlare ogni genere di linguaggio». E S. Paolo, **1Corinti 14,18**, dichiara: «Grazie a Dio, io parlo con il dono delle lingue molto più di tutti voi».

II^a II^a q. 176 a. 1, ad arg. 3

Cristo personalmente doveva predicare a una sola nazione, cioè **ai Giudei**. Per cui, sebbene egli senza dubbio conoscesse perfettamente tutte le lingue, tuttavia non era necessario che le parlasse. Per questo, come scrive **S. Agostino**, «pur ricevendosi anche oggi lo Spirito Santo, nessuno parla più le lingue di tutte le genti: poiché ormai tutte queste lingue le parla la Chiesa, fuori della quale nessuno riceve lo Spirito Santo».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che il dono delle lingue sia superiore alla profezia. Infatti:

II^a II^a q. 176 a. 2, arg. 1

Secondo il **Filosofo**, «ciò che è proprio delle cose migliori dimostra di essere migliore». Ora, il dono delle lingue è proprio del nuovo Testamento, per cui nella Sequenza della Pentecoste si canta: «Oggi egli elargisce agli Apostoli un dono insolito e inaudito per tutti i secoli». Invece la profezia appartiene piuttosto all'antico Testamento, secondo le parole di S. Paolo, **Ebrei 1,1**: «Nei tempi antichi Dio molte volte e in diversi modi parlò ai padri per mezzo dei profeti». Quindi il dono delle lingue è superiore al dono profetico.

II^a II^a q. 176 a. 2, arg. 2

Le cose che ci ordinano a Dio sono superiori a quelle che ci ordinano agli uomini. Ma col dono delle lingue l'uomo è ordinato a Dio, mentre con la profezia è ordinato agli altri uomini, poiché sta scritto **1Corinti 14,2 s.**: «Chi parla con il dono delle lingue non parla agli uomini, ma a Dio; chi profetizza, invece, parla agli uomini». Perciò il dono delle lingue è superiore al dono della profezia.

II^a II^a q. 176 a. 2, arg. 3

Il dono delle lingue rimane **in maniera abituale** in chi lo possiede, e questi ha la facoltà di «farne uso quando vuole»; infatti S. Paolo, **1Corinti 14,18**, scriveva: «Rendo grazie al mio

Dio, perché posso parlare le lingue di voi tutti». Invece non è così per la profezia, come sopra [q. 171, a. 2] si è visto. Quindi il dono delle lingue è superiore a quello della profezia.

II^a II^a q. 176 a. 2, arg. 4

Il dono dell'interpretazione rientra nella profezia: poiché le Scritture vengono interpretate attraverso il medesimo Spirito da cui sono state composte. Ma l'interpretazione è ricordata da S. Paolo, **1 Corinti 12,28**, dopo il dono delle lingue. Perciò il dono delle lingue è superiore al dono della profezia, soprattutto rispetto a qualcuna delle sue specie.

II^a II^a q. 176 a. 2. SED CONTRA:

L'Apostolo, **1 Corinti 14**, , afferma: «Chi profetizza è più grande di chi parla con il dono delle lingue».

II^a II^a q. 176 a. 2. RESPONDEO:

Il dono della profezia è superiore al dono delle lingue per tre motivi:

- **Primo**, perché il dono delle lingue si riferisce alle diverse parole da pronunciare, che sono i **segni di qualche verità intelligibile**, di cui sono segno anche le immagini fantastiche che si presentano nella visione immaginaria: per cui S. Agostino paragona il dono delle lingue alla visione immaginaria. Ora, sopra [q. 173, a. 2] abbiamo detto che il dono della profezia consiste nell'illuminazione stessa della mente per conoscere le verità di ordine intellettuale. Come dunque l'illuminazione profetica, secondo la dimostrazione data in precedenza [q. 174, a. 2], è superiore alla visione immaginaria, così anche la profezia è superiore al dono delle lingue considerato in se stesso.

- **Secondo**, perché il dono della profezia implica la **conoscenza delle cose**, che è più nobile della **conoscenza delle parole**, che spetta invece al dono delle lingue.

- **Terzo**, perché il dono della profezia è **più utile**. E ciò è dimostrato dall'Apostolo, **1 Corinti 14**, da tre punti di vista:

+ **Primo** **1 Corinti 14 5 ss.**, perché la profezia è più utile all'**edificazione della Chiesa**, alla quale chi parla le lingue non giova se alla glossolalia non segue l'interpretazione.

+ **Secondo**, **1 Corinti 14 14 ss.**, perché è più utile a colui che parla: poiché se uno ricevesse il dono di parlare diverse lingue senza quello di intenderle, dono che rientra nella profezia, non ne riceverebbe alcuna edificazione per la propria anima.

+ **Terzo**, **1 Corinti 14 21 ss.**, perché è più utile rispetto agli infedeli, per i quali specialmente fu dato il dono delle lingue: questi ultimi infatti potrebbero credere pazzi quelli che parlano in lingue, come i Giudei considerarono ubriachi gli Apostoli, secondo la narrazione degli **Atti 2,13**. Invece l'infedele potrebbe essere convinto dalle profezie, con la rivelazione dei segreti del suo cuore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 176 a. 2, ad arg. 1

Come si è detto sopra [q. 174, a. 2, ad 1], la perfezione della profezia non richiede soltanto che si sia illuminati da una luce intellettuale, ma che si percepisca anche una visione immaginaria. Così anche la perfezione dell'opera dello Spirito Santo richiede non solo l'infusione del lume profetico nell'anima e di visioni immaginarie nella fantasia, come nell'antico Testamento, ma anche la glossolalia [*“E questi sono i segni che accompagneranno quelli che hanno creduto... parleranno nuove lingue.” Marco 16:17.*] esterna, per proferire i vari segni del linguaggio. E ciò si riscontra in pieno nel nuovo Testamento, secondo la testimonianza di S. Paolo, **1Corinti 14, 26**: «Ognuno può avere un salmo, un insegnamento, un discorso in lingue, o un'apocalisse» [*rivelazioni o profezie sui destini ultimi dell'umanità e del mondo*], cioè una rivelazione profetica.

II^a II^a q. 176 a. 2, ad arg. 2

Col dono della profezia l'uomo è **ordinato a Dio secondo la mente**, e ciò è più nobile che essere **ordinato a lui secondo la lingua**. Inoltre **si dice che chi parla in lingue «non parla agli uomini»**, nel senso che non parla per essere compreso da loro, o per loro utilità, **ma a lode di Dio e per essere compreso da lui soltanto**. Invece con la profezia uno è ordinato sia a Dio che al prossimo. Quindi la profezia è un dono più perfetto.

II^a II^a q. 176 a. 2, ad arg. 3

La **rivelazione profetica** può estendersi a tutti gli oggetti della conoscenza soprannaturale. Si deve quindi alla sua perfezione il fatto che essa, nello stato di imperfezione della vita presente, non possa essere posseduta perfettamente come un abito, ma solo imperfettamente come un influsso transitorio. Invece **il dono delle lingue** abbraccia una conoscenza particolare, cioè quella del linguaggio umano. Perciò non ripugna all'imperfezione di questa vita che essa venga posseduta perfettamente e alla maniera di un abito.

II^a II^a q. 176 a. 2, ad arg. 4

L'interpretazione può essere ricondotta al dono della profezia, poiché con essa la mente umana viene illuminata a comprendere e ad esporre quanto c'è di oscuro nelle locuzioni, sia per le obiezioni delle cose espresse, sia per le immagini adoperate, come accenna quel passo di **Daniele 5,16**: «Mi è stato detto che tu sei esperto nel dare spiegazioni e sciogliere enigmi». Quindi il dono dell'interpretazione è superiore a quello delle lingue, come appare evidente dalle parole dell'Apostolo, **1Corinti 14, 5**: «Chi profetizza è più grande di chi parla con il dono delle lingue, a meno che egli anche non interpreti». Tuttavia nell'elenco l'interpretazione viene ricordata dopo il dono delle lingue poiché essa **si estende anche all'interpretazione dei vari generi di lingue**.

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

Le azioni umane > I carismi > Il carisma della parola

Questione 177

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

Sull'argomento si pongono due quesiti:

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

ARTICOLO 1:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

basarono su discorsi persuasivi di umana sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza».

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

II^a II^a q. 177 a. 2. SED CONTRA:

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

II^a II^a q. 177 a. 2. RESPONDEO:

Uno può servirsi della parola in due modi:

- **Primo, privatamente**, per parlare familiarmente con uno o con pochi. E in questo senso il carisma della parola può essere accordato anche alle donne.
- **Secondo**, per parlare in pubblico a tutta la Chiesa. E questo alla donna non è concesso.

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

Il **dono profetico** consiste nell'illuminazione dell'anima da parte di Dio, e da questo lato non c'è tra gli uomini differenza di sesso, secondo le parole di S. Paolo, **Colossesi 3,10**: «Avete rivestito l'uomo nuovo, che si rinnova a immagine del suo Creatore; dove non c'è più né

maschio né femmina». Invece il dono della parola riguarda l'istruzione degli uomini, tra i quali si riscontra la differenza dei sessi. Quindi il paragone non regge.

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

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

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

Le azioni umane > I carismi > Il dono dei miracoli

Questione 178

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

Sull'argomento si pongono due quesiti:

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

2. A chi esso si addica.

ARTICOLO 1:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II^a II^a q. 178 a. 1. SED CONTRA:

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

II^a II^a q. 178 a. 1. RESPONDEO:

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

Come la profezia abbraccia tutto ciò che può essere conosciuto soprannaturalmente, così il compimento dei miracoli abbraccia tutto ciò che può essere soprannaturalmente compiuto. Ma la causa di tutto ciò è l'onnipotenza divina, che non può essere comunicata ad alcuna creatura. E così è impossibile che il potere di compiere miracoli sia una qualità permanente nell'anima. Tuttavia, come l'anima del profeta viene mossa dall'ispirazione di Dio a conoscere in modo soprannaturale, così può accadere che l'anima di chi compie i miracoli sia mossa a compiere qualcosa a cui segue il miracolo, che Dio solo produce con la sua virtù. E qualche volta si tratta di una preghiera, come quando S. Pietro resuscitò Tabita, secondo la narrazione degli **Atti 9, 40**; talora invece, senza una preghiera espressa, Dio agisce a un cenno dell'uomo, come quando S. Pietro col suo rimprovero consegnò alla morte Anania e Saffira che avevano mentito, **Atti 5, 3 ss.** Per cui S. Gregorio afferma che «i santi fanno i miracoli talora ricorrendo al loro potere, talora ricorrendo alla preghiera». Ma in tutti e due i casi la

causa principale è Dio, il quale si serve come di uno strumento o di un atto interno dell'uomo, o della sua parola, oppure anche di un atto esterno, o ancora di un contatto del suo corpo, anche già morto. Infatti la Scrittura, **Giosuè 10, 12**, dopo aver riferito che Giosuè disse in tono imperativo: «O sole, fermati in Gabaon», soggiunge **Giosuè 10,14**: «Non ci fu giorno come quello, né prima né dopo, perché il Signore aveva ascoltato la voce di un uomo».

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

In quel passo il Signore parla dei miracoli che si verificheranno **al tempo dell'Anticristo**; e secondo l'Apostolo, **2 Tessalonesi 2, 9**: «la venuta di costui avverrà nella potenza di Satana, con ogni specie di portenti, di segni e prodigi menzogneri ». E in proposito S. **Agostino** scrive: «Ci si può domandare se questi segni e prodigi siano detti menzogneri perché egli ingannerà i sensi dei mortali con dei fantasmi, così che sembri che egli faccia quello che non fa, oppure perché, pur essendo veri prodigi, essi porteranno alla menzogna». Sono poi detti veri perché si tratterà di cose vere, come i maghi del Faraone produssero vere rane e veri serpenti, **Esodo 7, 12; 8, 7**. Ma non saranno veri miracoli: poiché avverranno per la virtù di cause naturali, come si è spiegato nella Prima Parte [q. 114, a. 4]. Invece il compimento dei miracoli che è dovuto a un carisma avviene per la virtù di Dio, a vantaggio degli uomini.

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

VIDETUR che gli **iniqui** non possano fare **miracoli**. Infatti:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tra i miracoli

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

caso dei maghi, nel caso dei buoni cristiani e nel caso dei cattivi cristiani: i maghi li compiono in virtù di patti privati con i demoni, i buoni cristiani in virtù della giustizia pubblica e i cattivi cristiani mediante i segni di questa giustizia».

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

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

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

Le azioni umane > Divisione della vita attiva e della contemplativa

Questione 179

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

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

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

2. Se questa divisione sia adeguata.

ARTICOLO 1:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

Le qualità intermedie risultano dalla combinazione degli estremi contrapposti, per cui sono contenute virtualmente in essi come il tiepido risulta dal caldo e dal freddo, e il grigio dal bianco e dal nero. Parimenti **nei termini attivo e contemplativo è inclusa anche la loro mistura**.

Tuttavia, come in ogni misto predomina una qualità semplice, così anche in ogni genere intermedio di vita predomina o la vita contemplativa o quella attiva.

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

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

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

Determinati stati > IL vita contemplativa

Questione 180

Passiamo così a trattare della **vita contemplativa**.
Sull'argomento svilupperemo otto articoli:

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

ARTICOLO 1:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La vita contemplativa, come sopra [q. 179, a. 1] si è visto, è quella di coloro che **tendono** principalmente alla contemplazione della verità. Ma il **tendere** è un **atto della volontà**, come si è detto [I-II, q. 12, a. 1], poiché si tende verso il fine, che è l'oggetto della volontà. Perciò la **vita contemplativa**, se consideriamo l'**essenza del suo atto**, appartiene all'**intelletto**; se però consideriamo il **movente di tale atto**, allora appartiene alla **volontà**, la quale muove tutte le altre potenze, compreso l'intelletto, ai rispettivi atti, come si è detto sopra [I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1]. Ora, la **volontà spinge** a guardare qualcosa con i sensi, o con l'intelligenza, talora per l'**amore** che porta a **tale oggetto**, poiché come dice il Vangelo, **Matteo 6, 21**: «dov'è il tuo tesoro, là sarà anche il tuo cuore», talora invece per l'**amore della conoscenza stessa** che risulta dall'indagine. E così S. Gregorio ripone l'essenza della vita contemplativa nella «**carità verso Dio**», poiché dall'amore di Dio uno è infiammato a contemplarne la bellezza. E poiché dal conseguimento di ciò che si ama nasce la **gioia**, la vita contemplativa termina nel godimento, che risiede nella volontà; e questo a sua volta accresce l'amore.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 2:

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

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

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

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

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

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

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

II^a II^a q. 180 a. 2. SED CONTRA:

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

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

Una virtù può appartenere alla vita contemplativa in due modi:

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **vita contemplativa abbracci diversi atti**. Infatti:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 4:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

morali; secondo, gli atti dispositivi alla contemplazione; terzo, la contemplazione delle opere di Dio; quarto, la contemplazione diretta della verità divina.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

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

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

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

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

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

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

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

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

ARTICOLO 5:

VIDETUR che in questa vita la contemplazione possa raggiungere la **visione dell'essenza divina**. Infatti:

II^a II^a q. 180 a. 5, arg. 1

Giacobbe, come narra la **Genesi 32, 31**, afferma: «Ho visto Dio faccia a faccia, eppure la mia vita è rimasta salva». Ma la visione facciale non è altro che la visione dell'essenza divina. Quindi nella vita presente uno può giungere mediante la contemplazione a vedere Dio per essenza.

II^a II^a q. 180 a. 5, arg. 2

Secondo S. Gregorio i contemplativi, «nel meditare sulle realtà spirituali, si concentrano in se stessi al punto di non portarsi dietro neppure le ombre delle realtà corporee, o almeno di allontanarle con la mano della discrezione; desiderosi di vedere la luce senza limiti, eliminano tutte le immagini della loro limitatezza, e in colui che bramano raggiungere sopra di sé vincono ciò che sono». Ora, l'uomo è impedito dalla visione dell'essenza divina, che è la luce senza limiti, solo dal fatto che è costretto a servirsi di immagini corporee. Perciò la contemplazione della vita presente può estendersi alla visione per essenza della luce infinita.

II^a II^a q. 180 a. 5, arg. 3

S. Gregorio inoltre afferma: «Qualsiasi creatura è angusta per l'anima che vede il Creatore. Ecco perché l'uomo di Dio», cioè S. Benedetto, «il quale da una torre vedeva un globo di fuoco e gli angeli che risalivano al cielo, non poteva vedere queste cose se non nella luce di Dio». Ma allora S. Benedetto viveva ancora in questo mondo. Quindi la contemplazione nella vita presente può estendersi fino alla visione dell'essenza di Dio.

II^a II^a q. 180 a. 5. SED CONTRA:

S. Gregorio ha scritto: «Finché si vive in questa carne mortale nessuno si leva tanto in alto nella contemplazione da poter fissare gli occhi della mente nel raggio stesso della luce infinita».

II^a II^a q. 180 a. 5. RESPONDEO:

Come dice **S. Agostino**, «nessuno che veda Dio vive questa vita in cui si vive da mortali soggetti ai sensi del corpo; e non ci si eleva a quella visione se in qualche modo non si muore a questa vita, o uscendo dal corpo o astraendosi dai sensi corporei». Ma di ciò abbiamo trattato più ampiamente sopra a proposito del rapimento [q. 175, aa. 4, 5], e nella Prima Parte a proposito della conoscibilità di Dio [q. 12, a. 11]. Così dunque **dobbiamo premettere che uno può trovarsi nella vita presente in due modi:**

- **Primo**, quanto alla sua operazione attuale: cioè in quanto si serve attualmente dei sensi del corpo. E in questo modo la contemplazione della vita presente **non può mai giungere alla visione dell'essenza divina**.

- **Secondo**, uno può essere in questa vita quanto alle sue potenze, ma non ai loro atti: cioè in quanto la sua anima è unita come forma a un corpo mortale, senza però servirsi dei sensi corporei o dell'immaginativa, come avviene nel rapimento. **E in questo secondo modo la contemplazione di questa vita può raggiungere la visione dell'essenza divina**. Per cui il grado supremo della contemplazione in questa vita è quello che ebbe S. Paolo nel suo rapimento, 2Corinti 12,2 s., il quale lo pose in una condizione intermedia fra lo stato della vita presente e quello della vita futura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 180 a. 5, ad arg. 1

Come scrive Dionigi, «se uno vedendo Dio capì quello che vide, non vide lui, ma qualcuno dei suoi attributi ». E **S. Gregorio** afferma che «non si percepisce in alcun modo Dio onnipotente nella sua luce, ma l'anima intravede qualcosa di inferiore, che le permette di progredire nel bene e di giungere finalmente alla gloria della visione di Dio». Perciò quando Giacobbe disse: «Ho visto Dio faccia a faccia», ciò va inteso nel senso che vide non l'essenza di Dio, ma la figura immaginaria in cui Dio gli aveva parlato. - Oppure, come spiega S. Gregorio, «chiamò faccia di Dio la conoscenza di lui, poiché noi conosciamo tutti dalla faccia».

II^a II^a q. 180 a. 5, ad arg. 2

La contemplazione umana nella vita presente non può fare a meno dei fantasmi, poiché è connaturale all'uomo vedere le specie intelligibili nei fantasmi, come spiega il Filosofo. La conoscenza intellettuale però non si ferma ai fantasmi, ma in essi contempla la verità intelligibile nella sua purezza. E ciò avviene non solo nella conoscenza naturale, ma anche nelle verità che conosciamo per rivelazione: infatti Dionigi afferma che «la luce divina ci manifesta le gerarchie angeliche mediante simboli e figure», attraverso cui si ricompone «il semplice raggio», ossia la conoscenza semplice della verità intelligibile. E in questo senso va spiegata l'affermazione di S. Gregorio che i contemplativi «non si portano dietro le ombre delle realtà corporee»: in quanto cioè la loro contemplazione non si ferma ad esse, mirando alla verità intelligibile.

II^a II^a q. 180 a. 5, ad arg. 3

S. Gregorio non intese affermare che S. Benedetto in quella visione vide Dio per essenza, ma solo dimostrare che alla luce di Dio si possono conoscere facilmente tutte le cose, «poiché a chi vede il Creatore è angusta qualsiasi creatura». Egli infatti aggiunge: «Per poco che uno sia rischiarato dalla luce del Creatore, tutto il creato gli diventa poca cosa».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che le funzioni del contemplare non siano ben distinte nei tre generi del moto, «circolare, retto ed elicoidale», di cui parla **Dionigi**. Infatti:

II^a II^a q. 180 a. 6, arg. 1

La contemplazione consiste nella quiete, come sta scritto, Sapienza 8, 16: «Ritornato a casa, riposerò vicino a lei». Ma la quiete è il contrario del moto. Quindi le funzioni della vita contemplativa non devono essere definite come dei moti.

II^a II^a q. 180 a. 6 arg. 2

Le funzioni della vita contemplativa appartengono all'intelletto, che gli uomini hanno in comune con gli angeli. Ora, Dionigi attribuisce questi moti agli angeli in maniera diversa che all'anima. Scrive infatti che il moto circolare dell'angelo avviene secondo «l'illuminazione della bellezza e della bontà». Invece il moto circolare dell'anima lo fa consistere in molti elementi. Il primo è «il rientrare dell'anima in se stessa a partire dalle realtà esterne»; il

secondo è «un concentrarsi delle proprie potenze», per cui essa si libera «dall'errore e dalle occupazioni esteriori»; il terzo è «la sua unione con le realtà che la trascendono». - Parimenti egli ne spiega diversamente il moto retto. Poiché mentre afferma che il moto retto dell'angelo sta nel «provvedere agli esseri inferiori», fa consistere quello dell'anima in due cose: primo, «nel volgersi alle cose che la circondano»; secondo, «nell'elevarsi alla contemplazione semplice partendo dalle realtà esterne». - Inoltre egli spiega diversamente anche il moto elicoidale. Infatti negli angeli lo fa consistere nel fatto che «mentre esercitano la loro provvidenza su quelli che ne hanno bisogno, rimangono identici in rapporto a Dio». Nell'anima invece il moto elicoidale sta in questo, che «l'anima viene illuminata dalla conoscenza divina con procedimenti razionali e discorsivi». - Quindi non è giusto descrivere le funzioni contemplative nel modo suddetto.

II^a II^a q. 180 a. 6 arg. 3

Riccardo di S. Vittore enumera molte altre varietà di moti, richiamandosi al volo degli uccelli. «Certi uccelli ora si innalzano al cielo e ora sprofondano verso il basso, ripetendo spesso questo movimento; altri volano spesso ora a destra e ora a sinistra; altri vanno spesso avanti e indietro; altri roteano in giri ora più larghi ora più stretti; altri infine rimangono come sospesi nel medesimo punto». Quindi i moti della contemplazione non sono soltanto tre.

II^a II^a q. 180 a. 6. SED CONTRA:

Possiamo citare il testo di Dionigi.

II^a II^a q. 180 a. 6. RESPONDEO:

Come sopra [q. 179, a. 1, ad 3] si è visto, l'atto intellettuale che costituisce essenzialmente la contemplazione può denominarsi moto solo in quanto designa «l'atto di un essere perfetto», secondo l'espressione del Filosofo. Siccome però noi arriviamo alla conoscenza delle realtà intelligibili partendo da quelle sensibili, e gli atti di ordine sensitivo non avvengono senza moto, noi descriviamo anche le funzioni di ordine intellettuale come dei moti, e designiamo le loro differenze secondo le loro diversità. Ora, tra i moti di ordine corporeo il primo e il più perfetto è il **moto locale**, come dimostra Aristotele. Per cui le funzioni intellettive vengono descritte specialmente ricorrendo ad esso. Ora, in questo moto si riscontrano **tre differenze**: c'è infatti un moto circolare, consistente nel muoversi di una cosa in maniera uniforme intorno a un unico centro; c'è poi il moto rettilineo, che va direttamente da un punto a un altro; c'è infine il moto elicoidale, quasi combinazione dei due precedenti. Perciò nelle funzioni intellettive quelle che hanno una **perfetta uniformità** vengono attribuite al **moto circolare**; quelle invece in cui **si procede da una cosa a un'altra** vengono attribuite al **moto retto**; quelle infine che hanno una **certa uniformità unita al procedimento verso altre cose** vengono attribuite al **moto elicoidale**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 180 a. 6, ad arg. 1

Alla quiete della contemplazione, che è l'assenza di occupazioni esterne, si contrappongono i moti corporei esteriori. I moti delle funzioni intellettive rientrano invece nella quiete contemplativa.

II^a II^a q. 180 a. 6, ad arg. 2

L'uomo, grazie all'intelletto, ha con l'angelo una comunanza nel genere, ma la facoltà intellettiva dell'angelo è molto superiore a quella dell'uomo. È quindi giusto assegnare i moti suddetti in maniera diversa alle anime e agli angeli, secondo il diverso loro rapporto

- all'uniformità. Infatti **l'intelletto dell'angelo** ha una conoscenza uniforme per due motivi: primo, perché non riceve la verità intelligibile dalla varietà degli esseri composti; secondo, perché non intende in maniera discorsiva, ma mediante una semplice intuizione. Così Dionigi attribuisce il **moto circolare** agli angeli per il fatto che con **uniformità e incessantemente, senza principio e fine, vedono Dio**: come il moto circolare, senza principio e fine, è uniforme rispetto a un unico centro.

- Invece **l'intelletto umano** riceve la verità intelligibile dalle realtà sensibili, e la intende mediante il procedimento discorsivo della ragione. Invece **l'anima, prima di giungere a questa uniformità, deve rimuovere due difformità**. Prima di tutto quella dovuta alla **varietà delle cose esterne**, per cui l'anima deve appartarsi da esse. Ed è quanto Dionigi mette al primo posto nel **moto circolare** dell'anima, cioè «**il rientrare dell'anima in se stessa a partire dalle realtà esterne**». In secondo luogo bisogna rimuovere la seconda difformità, dovuta al **procedimento discorsivo della ragione**. E ciò avviene col ridurre tutte le funzioni dell'anima alla semplice contemplazione della verità di ordine intellettuale. Ed è quanto egli dice affermando che è necessaria «l'uniforme concentrazione delle potenze intellettive»: cosicché, cessato il procedimento discorsivo, si fissi lo sguardo nella contemplazione dell'unica semplice verità. E in questa operazione dell'anima non c'è errore, come non c'è errore nella conoscenza dei primi principi che conosciamo con una semplice intuizione. - E dopo queste due premesse, in terzo luogo viene posta l'uniformità simile a quella degli angeli nella quale, lasciando ogni altra cosa, si insiste nella sola contemplazione di Dio: «Resa quindi uniforme», o conforme, «con l'unione delle sue potenze, viene condotta a contemplare la bellezza e la bontà». Inoltre **negli angeli il moto rettilineo** non può consistere nel procedere da una cosa all'altra nelle funzioni conoscitive, ma solo nel fatto che gli angeli superiori nelle loro funzioni di ministero illuminano gli inferiori attraverso quelli intermedi. E così **Dionigi** scrive che gli angeli «sono mossi in linea retta quando provvedono ai loro inferiori passando rettamente attraverso tutti [quelli intermedi]», cioè osservando l'ordine retto prestabilito. - Invece **il moto retto dell'anima** egli lo fa consistere nel fatto che essa dalle realtà esterne sensibili passa alla conoscenza di quelle intelligibili. Finalmente il **moto elicoidale**, combinazione del rettilineo e del circolare, negli angeli lo fa consistere nel fatto che essi provvedono alle intelligenze inferiori in ordine alla contemplazione di Dio. - Invece nell'anima lo fa consistere nel fatto che essa ricorre alla rivelazione divina valendosi del raziocinio.

II^a II^a q. 180 a. 6, ad arg. 3

Tutte queste varietà di moti verso l'alto e verso il basso, verso destra e verso sinistra, avanti e indietro, in giri ampi o ristretti sono incluse nel moto rettilineo o in quello elicoidale. Esse infatti non indicano se non il processo discorsivo della ragione. Il quale, come espone lo stesso

autore, se va dal genere alla specie o dal tutto alle parti, va dall'alto al basso. Se invece va da un opposto al suo contrario, è un moto da destra a sinistra. Se va dalla causa agli effetti, è un moto in avanti e indietro. Se poi riguarda gli accidenti che circondano più o meno da vicino una cosa, il moto è circolare. Invece il processo discorsivo della ragione, quando va dalle realtà sensibili a quelle intelligibili secondo l'ordine naturale, rientra nel moto rettilineo; quando al contrario procede secondo la rivelazione divina rientra nel moto elicoidale, come si è già spiegato [ad 2]. - Invece la sola l'immobilità di cui egli parla appartiene al moto circolare. È quindi evidente che Dionigi ha descritto i moti della contemplazione in maniera molto più adeguata e profonda.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che la **contemplazione** non sia accompagnata dal **godimento**. Infatti:

II^a II^a q. 180 a. 7, arg. 1

Il **godimento** appartiene alle facoltà appetitive. La contemplazione invece si attua principalmente nell'intelletto. **Quindi il godimento non accompagna la contemplazione.**

II^a II^a q. 180 a. 7, arg. 2

Lo sforzo e la lotta impediscono sempre il godimento. Ora, nella contemplazione c'è sforzo e c'è lotta: poiché, secondo S. Gregorio, «quando l'anima si sforza di contemplare Dio, trovandosi come in un combattimento a volte trionfa, riuscendo a capire e a gustare qualcosa della luce infinita, a volte invece soccombe, venendo nuovamente meno nel godimento ». **Quindi la vita contemplativa non è accompagnata dalla gioia**

II^a II^a q. 180 a. 7, arg. 3

Il godimento, come insegna il Filosofo, accompagna l'operazione perfetta. Ma la contemplazione di questa vita è imperfetta, come dice S. Paolo, **1Corinti 13,12**: «**Ora noi vediamo come in uno specchio, in maniera confusa**». Quindi la vita contemplativa non implica godimento.

II^a II^a q. 180 a. 7, arg. 4

Le lesioni del corpo impediscono di godere. Ma la contemplazione produce delle lesioni corporali: infatti Giacobbe, Genesi 32, 30 ss., dopo aver detto: «Ho visto Dio faccia a faccia», «zoppicava da un piede, perché [Dio] gli aveva colpito l'articolazione del femore ed egli era rimasto impedito». Quindi nella vita contemplativa non c'è godimento.

II^a II^a q. 180 a. 7. **SED CONTRA:**

A proposito della contemplazione della sapienza nella Scrittura, **Sapienza 8,16**, si legge: «**La sua compagnia non dà amarezza, né dolore la sua convivenza, ma contentezza e gioia**». E **S. Gregorio** afferma che «**la vita contemplativa è una dolcezza molto gustosa**».

II^a II^a q. 180 a. 7 RESPONDEO:

Una contemplazione può essere gradevole per due motivi:

- **Primo, per il suo atto medesimo:** poiché ognuno trova gradevole l'operazione che gli è propria, o secondo la natura o secondo l'abito. Ora, la contemplazione della verità si addice all'uomo secondo la sua natura, essendo egli un animale ragionevole. Ed è per questo che «tutti gli uomini per natura desiderano conoscere», e quindi godono nel conoscere la verità. E ciò è anche più gradito per chi possiede l'abito della sapienza e della scienza, poiché con esso uno può contemplare senza obiezioni.
- **Secondo,** la contemplazione può essere piacevole **a motivo dell'oggetto**, in quanto uno contempla ciò che ama: ed è quanto avviene anche nella visione materiale, in cui si ha il piacere non solo perché il vedere stesso è piacevole, ma anche perché uno vede la persona amata. Siccome quindi la vita contemplativa consiste soprattutto nella contemplazione di Dio, alla quale siamo spinti dalla carità, come si è detto [a. 1; a. 2, ad 1], nella vita contemplativa si ha il godimento non solo a motivo della contemplazione stessa, ma anche a motivo dell'amore verso Dio. E da tutti e due i punti di vista il suo godimento sorpassa qualsiasi gioia umana. Infatti già il godimento spirituale è superiore a quello carnale, come si è visto nel trattato sulle passioni [I-II, q. 31, a. 5]; inoltre l'amore di carità verso Dio supera ogni altro amore. Per cui nei **Salmi 33,9**, si legge: «Gustate e vedete quanto è buono il Signore».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 180 a. 7, ad arg. 1

La vita contemplativa, sebbene consista essenzialmente nell'intelletto, tuttavia ha il suo principio nella volontà: per il fatto che si è spinti alla contemplazione dall'**amore di Dio**. E poiché il fine corrisponde al principio, anche il termine finale della vita contemplativa è posseduto nella volontà: in quanto cioè uno gode alla vista di ciò che ama, mentre il godimento stesso della sua visione eccita maggiormente l'amore. Da cui le parole di **S. Gregorio**: «**Quando uno vede colui che ama, si infiamma maggiormente nel suo amore**». E questa è la perfezione ultima della vita contemplativa: avere cioè non la sola visione della **verità divina**, ma anche il suo amore.

II^a II^a q. 180 a. 7, ad arg. 2

Lo sforzo o la lotta che proviene da un oggetto esterno impedisce di goderne: nessuno infatti gode della cosa contro cui combatte. Della cosa invece per la quale si combatte si gode maggiormente, a parità di condizioni, una volta che la si possiede: poiché, come dice **S. Agostino**, «**quanto maggiore fu il pericolo nella lotta, tanto maggiore è la gioia del trionfo**». Ora, lo sforzo e la lotta nella contemplazione non dipendono da qualche ripugnanza nei confronti della verità contemplata, ma dalle **deficienze del nostro intelletto**, e dal nostro **corpo corruttibile** che ci trascina a cose più basse, secondo quelle parole, **Sapienza 9,15**: «**Un corpo corruttibile appesantisce l'anima, e la tenda di argilla grava la mente dai molti pensieri**». Di conseguenza l'uomo, quando giunge a contemplare la verità, la ama con più ardore e odia maggiormente le deficienze derivanti dal corpo corruttibile, così da ripetere con l'Apostolo, **Romani 7,24**: «**Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato**».

alla morte?». E S. Gregorio afferma: «Quando Dio viene a essere conosciuto con il desiderio e con l'intelletto, dissecca ogni piacere della carne».

II^a II^a q. 180 a. 7, ad arg. 3

La contemplazione di Dio in questa vita è imperfetta rispetto alla contemplazione della patria celeste; e parimenti ne è imperfetta la gioia in rapporto a quella della patria, della quale il Salmista 35, 9, afferma: «Li disseterai al torrente delle tue delizie». Tuttavia la contemplazione delle realtà divine che si può avere nella vita presente, sebbene imperfetta, è più deliziosa di ogni altra contemplazione per quanto si voglia perfetta, data la superiorità dell'oggetto contemplato. Scrive infatti il Filosofo «Capita che in rapporto a queste sublimi e divine realtà noi non possediamo che delle idee inadeguate. Ma per quanto poco noi le conosciamo, solo per l'onore di conoscerle ci producono più soddisfazione di tutto il resto che è alla nostra portata». E anche S. Gregorio si esprime allo stesso modo: «La vita contemplativa è una dolcezza così attraente che rapisce l'anima a se stessa, apre i segreti celesti e mostra agli occhi della mente le realtà spirituali».

II^a II^a q. 180 a. 7, ad arg. 4

Giacobbe dopo la contemplazione zoppicava da un piede poiché, come spiega S. Gregorio [l. cit.], «è necessario crescere nell'amore di Dio dopo aver fiaccato l'amore del mondo. Per cui dopo che abbiamo gustato la soavità di Dio in noi rimane sano un piede solo, e l'altro zoppica. Infatti chi è zoppo da un piede si appoggia unicamente a quello sano».

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la vita contemplativa non sia durevole. Infatti:

II^a II^a q. 180 a. 8, arg. 1

La vita contemplativa consiste essenzialmente in atti di ordine intellettuale. Ora, tutte le perfezioni di ordine intellettuale proprie della vita presente devono cessare, come dice S. Paolo, 1Corinti 13, 8: «Le profezie scompariranno, il dono delle lingue cesserà e la scienza svanirà». Quindi la vita contemplativa è destinata a finire.

II^a II^a q. 180 a. 8 arg. 2

L'uomo assaggia la dolcezza della contemplazione a momenti e come di passaggio. Da cui le parole di S. Agostino: «Talora tu mi fai entrare in un sentimento quanto mai insolito, in una non so quale dolcezza, ma il peso delle mie miserie mi fa ricadere nello stato usuale». E S. Gregorio, commentando quelle parole del libro di **Giobbe 4,15**: «Un vento mi passò sulla faccia», afferma: «L'anima non rimane a lungo nella dolcezza dell'intima contemplazione; poiché viene richiamata a se stessa dal riverbero stesso di quella immensa luce». Perciò la vita contemplativa non è durevole.

II^a II^a q. 180 a. 8 arg. 3

Ciò che non è connaturale non può essere durevole per l'uomo. Ora, secondo il **Filosofo**, la vita contemplativa «è superiore alla condizione umana». Quindi la vita contemplativa non è durevole.

II^a II^a q. 180 a. 8. SED CONTRA:

Il Signore, **Luca 10, 42**, ha affermato: «**Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta**». Poiché, come dice **S. Gregorio**, «la vita contemplativa inizia qui, per completarsi poi nella patria celeste».

II^a II^a q. 180 a. 8. RESPONDEO:

Una cosa può dirsi durevole in due maniere: per la sua natura e rispetto a noi. Ora, è evidente che la vita contemplativa è durevole in se stessa per due motivi.

- **Primo**, perché ha un oggetto incorruttibile e immutabile.

- **Secondo**, perché non ha nulla di contrario: come dice infatti **Aristotele**, «al piacere del conoscere non c'è nulla di contrario». Ma anche rispetto a noi la vita contemplativa è durevole. Sia perché ci appartiene secondo la parte incorruttibile dell'anima, cioè secondo l'intelletto, e quindi può durare anche dopo questa vita. Sia perché nelle opere della vita contemplativa non ci si affatica corporalmente e quindi, come insegna il Filosofo, vi possiamo persistere più a lungo.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 180 a. 8, ad arg. 1

La nostra maniera di contemplare non è identica a quella della patria celeste; però si dice che la vita contemplativa perdura a motivo della carità, che ne è il principio e la fine. Da cui le parole di **S. Gregorio**: «La vita contemplativa inizia qui per completarsi nella patria celeste: poiché il fuoco dell'amore che qui comincia ad ardere, nel vedere colui che ama si accenderà di un amore più grande verso di lui».

II^a II^a q. 180 a. 8, ad arg. 2

Nessuna operazione può durare a lungo nella sua tensione più acuta. Ora il colmo della contemplazione, secondo Dionigi, sta nel raggiungere l'uniformità nella contemplazione di Dio, come si è spiegato sopra [a. 6, ad 2]. Se però essa non può durare a lungo in questo atto, tuttavia può farlo per ciò che riguarda gli altri atti.

II^a II^a q. 180 a. 8, ad arg. 3

Il Filosofo dice che la vita contemplativa è sovrumana per il fatto che ci appartiene «in quanto in noi c'è qualcosa di divino», cioè l'intelletto. Ora, quest'ultimo per sua natura è incorruttibile e impassibile: quindi il suo esercizio può essere più durevole.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Determinati stati > La vita attiva

Questione 181

Ed eccoci a esaminare la vita attiva.

Su questo tema tratteremo quattro argomenti:

1. Se alla vita attiva appartengano tutti gli atti delle virtù morali;
2. Se le appartenga la prudenza;
3. Se alla vita attiva appartenga l'insegnamento;
4. La durata della vita attiva.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che non tutti gli atti delle virtù morali appartengano alla vita attiva. Infatti:

II^a II^a q. 181 a. 1, arg. 1

Pare che la vita attiva consista solo nei compiti relativi agli altri, poiché **S. Gregorio** scrive che «la vita attiva sta nel dare il pane agli affamati»; e dopo avere enumerato molte opere del genere conclude: «e nel dare a ciascuno ciò che è richiesto». Ora, non tutti gli atti delle virtù morali ci ordinano al prossimo, ma solo quelli della giustizia e delle virtù annesse, come si è visto sopra [q. 58, aa. 2, 8; I-II, q. 60, aa. 2, 3]. Quindi alla vita attiva non appartengono gli atti di tutte le virtù morali.

II^a II^a q. 181 a. 1, arg. 2

S. Gregorio afferma che Lia, cisposa ma feconda, sta a indicare la vita attiva: la quale, «mentre attende alle opere, vede di meno; però con l'accendere il prossimo alla propria

imitazione sia con le parole che con l'esempio, genera al ben vivere molti figli». Ora, ciò appartiene più alla **carità verso il prossimo** che alle virtù morali. Quindi gli atti delle virtù morali non appartengono alla vita attiva.

II^a II^a q. 181 a. 1, arg. 3

Le virtù morali, come sopra [q. 180, a. 2] si è detto, predispongono alla vita contemplativa. Ma la predisposizione e la perfezione correlativa appartengono allo stesso genere. Perciò le virtù morali non appartengono alla vita attiva.

II^a II^a q. 181 a. 1. SED CONTRA:

S. Isidoro scrive: «Prima si devono estirpare tutti i vizi con l'esercizio delle opere buone nella vita attiva, per poter poi passare a contemplare Dio con l'occhio della mente purificato nella vita contemplativa». Ma i vizi non vengono estirpati che dagli atti delle **virtù morali**. Quindi gli atti delle virtù morali appartengono alla vita attiva.

II^a II^a q. 181 a. 1. RESPONDEO:

La vita attiva e la contemplativa, come sopra [q. 179, a. 1] si è detto, si distinguono fra loro secondo la diversità dei compiti e dei fini ai quali si applicano gli uomini, e che sono **la contemplazione della verità**, che è il fine della vita contemplativa, e **l'azione esterna, a cui è ordinata la vita attiva**. Ora, è evidente che le virtù morali non mirano principalmente alla contemplazione della verità, ma all'azione: infatti il Filosofo afferma che «per la virtù il sapere importa poco o nulla». Perciò **è chiaro che le virtù morali appartengono alla vita attiva**. Per cui anche il Filosofo ordina le virtù morali alla felicità attiva.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 181 a. 1, ad arg. 1

Tra le virtù morali la prima è la giustizia, che ci ordina agli altri, come spiega il Filosofo. Per cui **la vita attiva** viene definita in rapporto ai doveri verso gli altri: non già perché consista in essi soltanto, ma perché **consiste in essi principalmente**.

II^a II^a q. 181 a. 1, ad arg. 2

Uno può guidare al bene il prossimo con il suo esempio mediante gli atti di tutte le virtù morali; e ciò appartiene alla vita attiva, come aggiunge S. Gregorio nel passo citato.

II^a II^a q. 181 a. 1, ad arg. 3

Come la virtù che è ordinata al fine di un'altra virtù passa in qualche modo alla specie di quest'ultima, così anche quando uno si serve delle funzioni della vita attiva solo in quanto predispongono alla contemplazione, fa sì che esse rientrino nella vita contemplativa. Invece in coloro che attendono agli atti delle virtù morali come a cose buone in se stesse, e non in quanto dispongono alla vita contemplativa, tali virtù appartengono alla vita attiva. - Ma si può anche rispondere che la vita attiva è una predisposizione alla vita contemplativa.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la **prudenza** non appartenga alla **vita attiva**. Infatti:

II^a II^a q. 181 a. 2, arg. 1

Come la vita contemplativa riguarda le facoltà conoscitive, così la vita attiva riguarda le appetitive. Ora, la prudenza non appartiene alle facoltà appetitive, ma alle conoscitive. Quindi la prudenza non appartiene alla vita attiva.

II^a II^a q. 181 a. 2, arg. 2

S. Gregorio afferma che «la vita attiva, nell'attendere alle varie occupazioni, vede di meno»: per cui viene prefigurata da Lia, che aveva gli occhi cisposi. Invece la prudenza richiede occhi acuti, perché l'uomo possa ben giudicare il da farsi. Perciò la prudenza non appartiene alla vita attiva.

II^a II^a q. 181 a. 2, arg. 3

La prudenza sta fra le virtù morali e le intellettuali. Ora come le virtù morali, stando alle spiegazioni date [a.1], appartengono alla vita attiva, così le intellettuali appartengono alla contemplativa. Quindi la prudenza non appartiene né alla vita attiva né a quella contemplativa, ma a quel genere di vita intermedio di cui parla S. Agostino.

II^a II^a q. 181 a. 2. SED CONTRA:

Il Filosofo afferma che la prudenza appartiene alla **felicità attiva**, a cui appartengono le virtù morali.

II^a II^a q. 181 a. 2. RESPONDEO:

Abbiamo già detto [a. 1, ad 3; I-II, q. 18, a. 6] che, soprattutto in morale, ciò che è ordinato a un'altra cosa come al suo fine rientra nella specie di ciò a cui è ordinato: come secondo il Filosofo «chi commette adulterio per rubare è più ladro che adultero». Ora, è evidente che il sapere della prudenza è ordinato agli atti delle virtù morali: la prudenza infatti, come insegna **Aristotele**, è «la retta ragione dell'agire». Per cui i fini delle virtù morali sono «i principi della prudenza». Come dunque le virtù morali in colui che le ordina alla quiete della contemplazione appartengono alla vita contemplativa, secondo le spiegazioni date [a. 1, ad 3], così il sapere della prudenza, che per sua natura è ordinato agli atti delle virtù morali, appartiene direttamente alla vita attiva. Se però si prende la prudenza in senso proprio, nel senso cioè in cui ne parla il Filosofo. - Se invece la si prende in senso generico, per qualsiasi tipo di conoscenza umana, allora la prudenza rientra in parte nella vita contemplativa: e in questo senso **Cicerone** può dire che «si suole giustamente ritenere prudentissimo e sapientissimo colui che con la massima acutezza e celerità è in grado di percepire la verità e di spiegarla».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 181 a. 2, ad arg. 1

Gli atti morali, come sopra si è visto [I-II, q. 18, aa. 4, 6], sono specificati dal fine. Quindi appartiene alla vita contemplativa quel sapere che ha di mira la conoscenza della verità; invece il sapere della prudenza, che ha il suo fine principalmente negli atti delle facoltà appetitive, appartiene alla vita attiva.

II^a II^a q. 181 a. 2, ad arg. 2

Le occupazioni esterne fanno sì che l'uomo veda di meno nelle realtà di ordine intellettuale, che trascendono quelle sensibili a cui si applicano le opere della vita attiva. Però l'occupazione esterna della vita attiva fa sì che l'uomo veda più chiaramente nel giudizio sulle cose da compiere, il che appartiene alla prudenza. E ciò sia per l'esperienza, sia per l'attenzione della mente: poiché, come dice Sallustio, «dove ti applichi, là si rafforza l'ingegno».

II^a II^a q. 181 a. 2, ad arg. 3

Si dice che la prudenza si colloca tra le virtù intellettuali e quelle morali in questo senso: che è intellettuale per il soggetto, e morale per l'oggetto. Invece quel terzo genere di vita sta fra la vita attiva e la vita contemplativa rispetto alle cose di cui si occupa: poiché talora attende alla contemplazione della verità e talora alle occupazioni esterne.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che insegnare non sia un atto della vita attiva, ma di quella contemplativa. Infatti:

II^a II^a q. 181 a. 3, arg. 1

S. Gregorio afferma che «i perfetti comunicano ai fratelli i beni celesti che hanno potuto contemplare, e ne eccitano gli animi all'amore della luce interiore». Ma ciò rientra nell'insegnamento. Quindi insegnare è un atto della vita contemplativa.

II^a II^a q. 181 a. 3, arg. 2

L'atto e l'abito correlativo rientrano nel medesimo genere di vita. Ora, l'insegnamento è un atto della virtù della sapienza: infatti il Filosofo scrive che «il poter insegnare è segno di scienza». Poiché dunque la sapienza e la scienza appartengono alla vita contemplativa, pare che appartenga a quest'ultima anche l'insegnamento.

II^a II^a q. 181 a. 3, arg. 3

La preghiera è un atto della vita contemplativa come la contemplazione. Ma la preghiera che si fa per gli altri non cessa di appartenere alla vita contemplativa. Perciò il fatto che uno comunica ad altri, con l'insegnamento, la verità meditata rientra anch'esso nella vita contemplativa.

IIª IIª q. 181 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna: «La vita attiva consiste nel dare il pane agli affamati e nell'insegnare parole di sapienza agli ignoranti».

IIª IIª q. 181 a. 3. RESPONDEO:

L'atto dell'insegnare ha due oggetti: infatti l'insegnamento si fa con la parola, e la parola è l'espressione del pensiero. Perciò

- il **primo oggetto dell'insegnamento è la materia**, ossia l'oggetto del pensiero interiore. E rispetto a tale oggetto l'insegnamento appartiene ora

+ alla **vita attiva**, ora alla contemplativa: all'attiva quando si concepisce interiormente una verità per ben guidarsi nell'azione esterna;

+ **alla contemplativa** invece quando si concepisce una verità di ordine intellettuale per godere nel considerarla e nell'amarla. Da cui le parole di S. Agostino: «Scelgano per sé la parte migliore», cioè la vita contemplativa, «si applichino alla parola, sospirino alla dolcezza dell'insegnamento, si occupino della scienza salutare». E qui evidentemente l'insegnamento appartiene alla vita contemplativa.

- **Il secondo oggetto** dell'insegnamento è invece da ricercarsi dalla parte della **parola esterna**. Ora, da questo lato **l'oggetto dell'insegnamento è colui che ascolta**. Così rispetto a questo oggetto qualsiasi insegnamento appartiene alla **vita attiva**, come tutti gli atti esterni.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 181 a. 3, ad arg. 1

In quel testo si parla espressamente dell'insegnamento rispetto alla materia, in quanto essa riguarda la considerazione e l'amore della verità.

IIª IIª q. 181 a. 3, ad arg. 2

L'abito e l'atto hanno il medesimo oggetto. Perciò **l'argomento è valido solo per la materia del pensiero interiore**. Chi infatti è dotato di sapienza o di scienza in tanto ha la capacità di **insegnare** in quanto ha quella di esprimere il pensiero interiore con la parola, per indurre altri a conoscere la verità.

IIª IIª q. 181 a. 3, ad arg. 3

Chi prega per un altro non agisce in alcun modo sulla persona per cui prega, ma solo presso Dio, che è la verità intelligibile. Invece chi insegna ad altri agisce su di essi con atti esterni. Quindi il paragone non regge.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la vita attiva debba durare dopo la vita presente. Infatti:

II^a II^a q. 181 a. 4, arg. 1

Alla vita attiva, come sopra [a. 1] si è visto, appartengono gli atti delle virtù morali. Ma le virtù morali, secondo S. Agostino, rimangono dopo questa vita. Quindi rimane anche la vita attiva.

II^a II^a q. 181 a. 4, arg. 2

Insegnare agli altri appartiene alla vita attiva, come si è detto [a. 3]. Ma nella vita futura, nella quale «saremo simili agli angeli», Matteo 22,30, ci potrà essere l'insegnamento, come appunto c'è negli angeli: poiché, come insegna Dionigi, tra gli angeli si ha «comunicazione di scienza», in quanto l'uno «illumina, purifica e perfeziona» l'altro. Perciò la vita attiva rimane anche dopo la vita presente.

II^a II^a q. 181 a. 4, arg. 3

Ciò che di per sé è più duraturo è più facile che rimanga dopo la vita presente. Ora, la vita attiva è di per sé più duratura: dice infatti S. Gregorio che «nella vita attiva possiamo rimanere stabilmente, mentre in quella contemplativa non siamo in grado di prolungare molto l'attenzione della mente». Quindi la vita attiva può durare dopo la morte assai meglio di quella contemplativa.

II^a II^a q. 181 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna: «La vita attiva cesserà con il tempo presente; invece la contemplativa germoglia qui per fiorire nella patria celeste».

II^a II^a q. 181 a. 4. RESPONDEO:

Come si è visto [a. 1], la vita attiva ha per fine gli atti esterni: i quali, se vengono riferiti alla quiete della contemplazione, appartengono già alla vita contemplativa. Ma nella vita futura dei beati cesserà ogni occupazione di opere esterne, e anche gli eventuali atti esterni verranno riferiti al fine della contemplazione. Come infatti scrive S. Agostino, «là ci riposeremo e vedremo; vedremo e ameremo; ameremo e loderemo». E poco prima aveva scritto che là Dio «sarà visto senza fine, amato senza noia, lodato senza stanchezza. E tutti avranno questo dono, questo sentimento, questa occupazione».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 181 a. 4, ad arg. 1

Le virtù morali, come si è detto sopra [q. 136, a. 1, ad 1], non rimarranno quanto ai loro atti relativi ai mezzi, ma solo quanto a quelli relativi al fine. E questi atti costituiscono appunto la quiete della contemplazione, che S. Agostino [cf. corpo] chiama «riposo», e che non va concepita solo in rapporto ai tumulti esterni, ma anche in rapporto ai turbamenti interni delle passioni.

II^a II^a q. 181 a. 4, ad arg. 2

La vita contemplativa, secondo le spiegazioni date [q. 180, a. 4], consiste principalmente nella contemplazione di Dio. E in questo senso un angelo non può insegnare all'altro: poiché a proposito degli «angeli dei bambini», i quali sono dell'ordine più basso, il Vangelo, **Matteo 18, 10**, afferma che «vedono sempre il volto del Padre». E così anche gli uomini nella vita futura non potranno istruirsi l'un l'altro su Dio, ma tutti «lo vedremo così come egli è», secondo le parole di S. Giovanni, **1Giovanni 3,2**. Si avvererà così la predizione di **Geremia 31,34**: «Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi riconosceranno, dal più piccolo al più grande». Invece nelle cose riguardanti «il compimento del ministero divino», **1Corinti 4,1**, un angelo insegna all'altro purificando, illuminando e perfezionando. E da questo lato gli angeli partecipano qualcosa della vita attiva finché dura il mondo, per il fatto che attendono al governo delle creature inferiori. E ciò viene indicato dal fatto che Giacobbe vide nella scala degli angeli «che salivano», il che appartiene alla contemplazione, e altri «che scendevano», il che appartiene all'azione, **Genesi 28,12**. Ma come dice S. Gregorio, «essi non escono fuori della visione di Dio in modo da perdere la gioia dell'interna contemplazione». Perciò in essi la vita attiva non è distinta dalla contemplativa, come invece accade in noi, che veniamo distolti dalla contemplazione a causa delle opere della vita attiva. Del resto a noi fu promessa la somiglianza con gli angeli non quanto al governo delle creature inferiori, che a noi non spetta per natura come agli angeli, ma solo quanto alla visione di Dio.

II^a II^a q. 181 a. 4, ad arg. 3

La durata della vita attiva, che qui in terra è superiore a quella della vita contemplativa, non deriva dalla natura di entrambe le vite considerate in se stesse, ma dalla miseria di noi uomini, che il gravame del corpo ritrae dalle altezze della contemplazione. Per cui S. Gregorio aggiunge che, «respinto per la sua stessa debolezza dalla sublimità di un'altezza così grande, l'animo ricade su se stesso».

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Determinati stati > Confronto tra vita attiva e contemplativa

Questione 182

Finalmente rimane da considerare il confronto della vita attiva con quella contemplativa. Su questo tema esamineremo quattro argomenti:

1. Quale tra le due sia la più eccellente;
2. Quale sia più meritoria;
3. Se la vita contemplativa sia ostacolata da quella attiva;
4. Il loro ordine reciproco.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la vita attiva sia superiore alla contemplativa. Infatti:

II^a II^a q. 182 a. 1, arg. 1

Come dice il Filosofo, «ciò che appartiene ai migliori deve essere migliore». Ma la vita attiva appartiene ai superiori, cioè ai prelati, costituiti in potere e in dignità: per cui S. Agostino scrive che «nel campo dell'azione in questa vita non si deve amare la dignità o il potere». Quindi la vita attiva è superiore a quella contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 1, arg. 2

Negli abiti e negli atti il comando spetta sempre a quelli superiori: come l'arte militare comanda all'arte di fabbricare le briglie. Ora, la vita attiva ha il compito di dare disposizioni e ordini circa la vita contemplativa, come risulta da quanto Dio disse a Mosè, Esodo 19,21:

«Scendi, e sconfiggi il popolo di non irrompere verso il Signore per vederlo». Quindi la vita attiva è superiore alla contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 1, arg. 3

Nessuno deve essere distolto da un compito più importante per un compito inferiore, poiché l'Apostolo, **1Corinti 12,31**, comanda: «Aspirate ai carismi più grandi». Ora, alcuni vengono distolti dallo stato della vita contemplativa e occupati nella vita attiva: come nel caso di quanti vengono nominati alle prelature. Quindi la vita attiva è superiore alla contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 1. SED CONTRA:

Il Signore, **Luca 10, 42**, ha detto: «Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta». Ora, Maria sta a significare la vita contemplativa. Perciò la vita contemplativa è superiore a quella attiva.

II^a II^a q. 182 a. 1. RESPONDEO:

Nulla impedisce che una cosa sia per se stessa superiore a un'altra anche se si lascia superare da questa sotto qualche aspetto. Si deve quindi affermare che assolutamente parlando la vita contemplativa è superiore a quella attiva. E il **Filosofo** lo dimostra con otto ragioni:

- **Primo**, perché la vita contemplativa si addice all'uomo per quanto vi è in lui di **più eccellente**, cioè in forza dell'intelletto, e per i suoi oggetti propri, cioè per le realtà di ordine intellettuale, mentre la vita attiva attende invece alle realtà esterne. Per cui, come nota **S. Gregorio**, **Rachele**, che è la figura della vita contemplativa, significa «principio visto», mentre la vita attiva è simboleggiata da **Lia**, che era «di occhi cisposi», **Genesi 29,17**.

- **Secondo**, perché la vita contemplativa può essere **più continua**, sebbene non possa esserlo nel grado più alto della contemplazione, per le ragioni già viste [q. 180, a. 8; q. 181, a. 4, ad 3]. Per cui Maria, che è la figura della vita contemplativa, viene presentata **assiduamente** «seduta ai piedi del Signore», **Luca 10,39**.

- **Terzo**, perché il **godimento** della vita contemplativa è superiore a quello della vita attiva. Per cui **S. Agostino** afferma che «Marta si turbava, mentre Maria tripudiava».

- **Quarto**, perché nella vita contemplativa uno basta meglio a se stesso, avendo bisogno per essa di poche cose. Per cui nel Vangelo, **Luca 10, 41**, si legge: «Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose».

- **Quinto**, perché la vita contemplativa è più **amata per se stessa**, mentre la vita attiva è ordinata ad altro. Per cui il **Salmista, 26,4**, diceva: «Una cosa ho chiesto al Signore, questa sola io cerco: abitare nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita, per gustare la dolcezza del Signore».

- **Sesto**, perché la vita contemplativa consiste in un certo **riposo, o quiete**, come si legge nei **Salmi 45,11**: «Riposatevi, e vedete che io sono Dio».

- **Settimo**, perché la vita contemplativa si svolge nella sfera del divino, mentre la vita attiva è nella sfera dell'umano. Da cui le parole di **S. Agostino**: «—In principio era il Verbo: ecco quello che ascoltava Maria. —E il Verbo si è fatto carne: ecco a chi Marta prestava i suoi servizi».

- **Ottavo**, perché la vita contemplativa impegna quanto vi è di più peculiare nell'uomo, cioè l'intelletto, mentre nelle opere della vita attiva sono impegnate anche le facoltà inferiori, che sono comuni a noi e agli animali. Per cui nei **Salmi, 35, 7. 10**, dopo la frase: «Uomini e bestie tu salvi, o Signore», si legge in particolare per gli uomini: «Nella tua luce vediamo la luce».

- Il Signore, **Luca 10,42**, poi aggiunge una nona ragione quando dice: «Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta». Parole che S. **Agostino** così spiega: «Tu non hai scelto una parte cattiva, ma lei ne ha scelta una migliore. Ascolta in che cosa: perché non le sarà tolta. Tu un giorno sarai liberata dal peso della necessità, mentre la dolcezza della verità è eterna». Tuttavia sotto un certo aspetto in certi casi è preferibile la vita attiva, date le necessità della vita presente. E il **Filosofo** stesso ha scritto che «filosofare è meglio che guadagnare, ma per chi è in necessità guadagnare è meglio».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 182 a. 1, ad arg. 1

La vita attiva non è l'unico compito dei prelati, poiché essi sono tenuti a eccellere anche nella vita contemplativa. Da cui le parole di S. Gregorio: «Il superiore sia il primo nell'azione, e più di ogni altro si applichi alla contemplazione».

II^a II^a q. 182 a. 1, ad arg. 2

La vita contemplativa consiste in una certa libertà di spirito. Infatti S. Gregorio insegna che la vita contemplativa «produce una certa libertà spirituale che non pensa alle realtà temporali, ma a quelle eterne». E Boezio scrive: «Necessariamente le anime umane sono più libere quando sono occupate nella contemplazione dell'intelligenza divina; e lo sono meno quando ridiscendono agli esseri corporei». Perciò è evidente che la vita attiva non comanda direttamente alla vita contemplativa, ma nel predisporre ad essa comanda certe opere della vita attiva: nella qual cosa, più che comandare, serve alla vita contemplativa. Da cui le parole di S. Gregorio: «La vita attiva è schiavitù, mentre la contemplativa è libertà».

II^a II^a q. 182 a. 1, ad arg. 3

Talora qualcuno viene distolto dalla contemplazione e applicato alle opere della vita attiva per qualche necessità della vita presente; non però in modo da essere costretto ad abbandonare totalmente la contemplazione. Per cui S. Agostino dice in proposito: «La carità della verità cerca un riposo santo, mentre la necessità della carità accetta le giuste occupazioni» della vita attiva. «Se dunque nessuno impone questo peso, si deve attendere alla contemplazione della verità. Qualora invece venga imposto bisogna accettarlo per le esigenze della carità. Però anche in questo caso non si deve abbandonare del tutto il godimento della verità: perché quella dolcezza non svanisca, e questo peso non sia reso opprimente». È chiaro quindi che quando

uno è chiamato dalla vita contemplativa a quella attiva ciò non avviene a modo di sottrazione, ma di addizione.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che la vita attiva sia più meritoria della contemplativa. Infatti:

II^a II^a q. 182 a. 2, arg. 1

Il merito dice rapporto alla mercede. Ora, la mercede è dovuta al lavoro, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 3,8**: «Ciascuno riceverà la sua mercede secondo il proprio lavoro». Ma il lavoro è attribuito alla vita attiva, mentre alla contemplativa è attribuito il riposo: poiché, come scrive **S. Gregorio**, «chi si volge a Dio prima deve sudare nel lavoro, cioè deve sposare Lia, per poter poi riposare tra le braccia di Rachele nella contemplazione di Dio». Quindi la vita attiva è più meritoria della contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 2, arg. 2

La vita contemplativa è come un preludio della felicità futura. Infatti S. Agostino, a proposito di quel passo evangelico, Giovanni 21,22: «Se voglio che egli rimanga finché io venga», commenta: «In termini espliciti poteva dire così: Segua me l'opera perfetta formata sull'esempio della mia passione; rimanga invece fino a che io venga la contemplazione iniziale, per essere allora portata a compimento». E **S. Gregorio** scrive che «la vita contemplativa inizia qui in terra per fiorire nella patria celeste». Ma nella vita futura non ci sarà da meritare, bensì da ricevere la ricompensa. Perciò **la vita contemplativa ha meno dell'attiva valore di merito**, mentre ha più di essa valore di premio.

II^a II^a q. 182 a. 2, arg. 3

S. Gregorio afferma che «nessun sacrificio è più accetto a Dio che lo zelo delle anime». Ma dallo zelo delle anime si è spinti alle **occupazioni della vita attiva**. Quindi la vita contemplativa non è più meritoria di quella attiva.

II^a II^a q. 182 a. 2. **SED CONTRA:**

S. Gregorio ha scritto: «Grandi sono i meriti della vita attiva, ma quelli della vita contemplativa sono ancora più grandi».

[1Giovanni 4:20: Chi dice: «Io amo Dio», e poi odia il proprio fratello, è un bugiardo. Infatti chi non ama suo fratello, che è lì e si vede, come può amare Dio, che non ha mai visto?]

II^a II^a q. 182 a. 2. **RESPONDEO:**

Come si è visto sopra [q. 83, a. 15; I-II, q. 114, a. 4], **la radice del merito è la carità, che consiste nell'amore di Dio e del prossimo** [q. 25, a. 1]. Ora, amare Dio in se stesso è più meritorio che amare il prossimo. Perciò quanto riguarda più direttamente l'amore di Dio è per sua natura più meritorio di ciò che riguarda direttamente l'amore del prossimo in ordine a Dio

[q. 27, a. 8]. Ma la vita contemplativa riguarda in modo diretto e immediato l'amore di Dio: S. Agostino infatti afferma che «la carità della verità» divina «cerca un santo riposo», a cui attende la vita contemplativa, come si è visto [q. 180, a. 4; q. 181, a. 4, ad 2]. Invece la vita attiva è ordinata direttamente all'amore del prossimo: poiché «è tutta presa dai molti servizi», come dice il Vangelo, Luca 10,40. Quindi per la sua natura la vita contemplativa è più meritoria della vita attiva. Ed è quanto dice S. Gregorio: «La vita contemplativa è più meritoria dell'attiva: poiché questa attende alle opere della vita presente», con le quali bisogna soccorrere il prossimo, «mentre quella pregusta interiormente il riposo futuro » nella contemplazione di Dio. Può tuttavia capitare che si meriti maggiormente nelle opere della vita attiva che in quelle della vita contemplativa: p. es. nel caso in cui per la sovrabbondanza dell'amore di Dio, affinché si compia la sua volontà per la sua gloria, uno accetta di abbandonare momentaneamente la dolcezza della divina contemplazione. Come l'Apostolo, **Romani 9, 3**, diceva: «Vorrei essere io stesso anatema e separato da Cristo a vantaggio dei miei fratelli»; parole che il **Crisostomo** così commenta: «L'amore di Cristo aveva così sommersa la sua anima che egli avrebbe abbandonato, per piacere a Cristo, quanto amava sopra ogni altra cosa, cioè di essere con Cristo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 182 a. 2, ad arg. 1

Le opere esterne servono ad aumentare il premio accidentale, ma l'aumento del merito rispetto al premio essenziale consiste principalmente nella carità. E un certo segno di quest'ultima è il lavoro esterno accettato per Cristo: tuttavia ne è un segno molto più esplicito il fatto che uno, **abbandonato tutto ciò che appartiene alla vita presente**, si diletta unicamente della contemplazione di Dio.

II^a II^a q. 182 a. 2, ad arg. 2

Nello stato della felicità futura l'uomo raggiunge la perfezione: per cui non c'è più modo di progredire nel merito. Se però un modo ci fosse, il merito sarebbe ancora più efficace, data la maggiore carità. Ma **la contemplazione della vita presente è imperfetta, e quindi ha modo di meritare**. Per cui essa non toglie la possibilità del merito, ma anzi la aumenta, dato il maggiore esercizio della carità verso Dio.

II^a II^a q. 182 a. 2, ad arg. 3

Si offre un sacrificio spirituale quando si dona a Dio qualcosa. Ora, fra tutti i beni dell'uomo Dio preferisce che gli si offra in sacrificio il bene dell'anima umana. Ognuno però deve prima di tutto offrire la propria anima, secondo quelle parole, Siracide 30, 24: «Abbi pietà della tua anima, rendendoti accetto a Dio»; in secondo luogo poi si devono offrire le anime degli altri, stando all'esortazione dell'Apocalisse 22,17: «Chi ascolta dica: Vieni». Ora, quanto più strettamente l'uomo unisce a Dio la propria anima, o quella altrui, tanto più accetto è il suo sacrificio. Quindi è più accetto a Dio applicare la propria anima, o quella degli altri, alla contemplazione piuttosto che all'azione. Perciò **quando si dice che «nessun sacrificio è più accetto a Dio che lo zelo delle anime» non si vuole preferire il merito della vita attiva a quello**

della vita contemplativa, ma solo affermare che è più meritorio offrire a Dio la propria anima e quella altrui piuttosto che qualsiasi bene esterno.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la vita contemplativa sia impedita dalla vita attiva. Infatti:

II^a II^a q. 182 a. 3, arg. 1

Per la vita contemplativa si richiede una certa quiete dell'anima, secondo le parole del **Salmo 45,11**: «Riposatevi e vedete che io sono il Signore». Ora, la vita attiva è piena di inquietudine, come appare dall'espressione evangelica **Luca 10, 41**: «Marta, Marta tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose». Quindi la vita attiva impedisce quella contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 3, arg. 2

La vita contemplativa richiede la chiarezza della visione; ma la vita attiva impedisce questa chiarezza: **S. Gregorio** infatti afferma che «essa [Lia] è cisposa e feconda, poiché mentre è occupata nelle opere, vede di meno». Perciò la vita attiva impedisce la contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 3, arg. 3

Ogni cosa è impedita dal suo contrario. Ora, la vita attiva e quella contemplativa sono contrarie, poiché la prima si occupa di molte cose, mentre la seconda si ferma alla contemplazione di un solo oggetto: per cui **si contrappongono**. Quindi è evidente che la vita contemplativa è impedita dalla vita attiva.

II^a II^a q. 182 a. 3. **SED CONTRA:**

S. Gregorio scrive: «Chi vuole possedere la roccaforte della contemplazione, prima provi se stesso in campo aperto con l'esercizio delle buone opere».

II^a II^a q. 182 a. 3. **RESPONDEO:**

La vita attiva può essere considerata sotto due aspetti:

- **Primo**, quanto all'applicazione e all'esercizio nelle azioni esterne. E da questo lato è evidente che la vita attiva impedisce la contemplativa: è infatti impossibile che uno attenda simultaneamente agli atti esterni e alla contemplazione di Dio.

- **Secondo**, la vita attiva può essere considerata in quanto modera e ordina le passioni dell'anima. E sotto questo aspetto la vita attiva favorisce la contemplazione, che è impedita dal disordine delle passioni. Da cui le parole di **S. Gregorio**: «Quando si vuole possedere la roccaforte della contemplazione, prima si devono provare le proprie forze in campo aperto con l'esercizio delle opere buone: per sapere se si è capaci di non fare del male al prossimo, o di sopportare con pazienza il male che si subisce dagli altri; e se al sopraggiungere dei beni temporali l'anima si lascia dissipare dalla gioia, o si lascia abbattere da un'eccessiva

tristezza alla loro perdita. Quindi, rientrati in se stessi, ci si deve assicurare che quando ci si concentra nelle realtà spirituali non si trascinino con sé le ombre delle realtà corporee; o almeno, se vengono trascinate, che siano allontanate con la mano del discernimento». Perciò da questo lato l'esercizio della vita attiva favorisce la vita contemplativa acquietando le passioni, dalle quali provengono le fantasie che impediscono la contemplazione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

Sono così risolte anche le obiezioni. Infatti le ragioni portate valgono per le occupazioni esterne, non già per l'effetto della vita attiva, che è la moderazione delle passioni.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la vita attiva non preceda la contemplativa. Infatti:

II^a II^a q. 182 a. 4, arg. 1

La vita contemplativa riguarda direttamente l'amore di Dio, mentre la vita attiva riguarda l'amore del prossimo. Ma l'amore di Dio precede l'amore del prossimo, poiché il prossimo è amato per Dio. Quindi anche **la vita contemplativa precede quella attiva.**

II^a II^a q. 182 a. 4, arg. 2

Scriva **S. Gregorio**: «Si deve notare che come il buon ordine della vita consiste nel tendere dall'attiva alla contemplativa, così spesso è utile che l'anima dalla contemplativa ritorni alla vita attiva». Quindi la vita attiva non precede in modo assoluto la vita contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 4, arg. 3

Se due cose si addicono a soggetti diversi, non hanno necessariamente un ordine tra loro. Ora, la vita attiva e la contemplativa si addicono a soggetti diversi: scrive infatti **S. Gregorio**: «Molti di quelli che tranquillamente avrebbero potuto contemplare Dio caddero sopraffatti dalle occupazioni; e molti che sarebbero vissuti bene se occupati, perirono sotto la spada dell'ozio». Quindi la vita attiva non precede la contemplativa.

II^a II^a q. 182 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio insegna: «La vita attiva precede cronologicamente la contemplativa: poiché mediante le opere buone si tende alla contemplazione».

II^a II^a q. 182 a. 4. RESPONDEO:

Si parla di priorità in un duplice senso:

- **Primo, in ordine di natura.** E in questo senso la vita contemplativa precede la vita attiva, inquantoché si applica a cose più importanti e più buone. Essa infatti muove e dirige la vita attiva: poiché, come spiega S. Agostino, la ragione superiore, incaricata della contemplazione,

sta alla ragione inferiore, incaricata dell'azione, come l'uomo sta alla donna, la quale deve essere da lui comandata.

- **Secondo**, una cosa può avere una priorità **rispetto a noi**: in quanto cioè viene prima in ordine genetico. E in questo senso la vita attiva precede la contemplativa: poiché predispone ad essa, come sopra [a. prec.; q. 181, a. 1, ad 3] si è visto. Infatti la disposizione in ordine genetico precede la forma, che però viene prima in senso assoluto e in ordine di natura.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 182 a. 4, ad arg. 1

La vita contemplativa non è ordinata a un amore di Dio qualsiasi, ma a un amore perfetto. Invece la vita attiva è ordinata a un qualsiasi amore del prossimo. Scrive perciò **S. Gregorio**: «Possono entrare nella patria celeste senza la vita contemplativa tutti quelli che non trascurano di compiere il bene che possono; non possono invece entrarvi senza la vita attiva, se trascurano il bene che possono compiere». Il che dimostra che la vita attiva precede la contemplativa come la virtù comune precede in ordine genetico la virtù propria dei perfetti.

II^a II^a q. 182 a. 4, ad arg. 2

In ordine genetico si va dalla vita attiva alla contemplativa; ma dalla vita contemplativa si torna all'attiva secondo la guida e il comando, poiché la vita attiva deve essere governata dalla vita contemplativa. Come anche con gli atti si acquistano gli abiti, e con gli abiti acquisiti si agisce con maggiore perfezione.

II^a II^a q. 182 a. 4, ad arg. 3

- Quelli che sono più inclini alle passioni per il loro impulso ad agire sono anche più adatti alla vita attiva, data l'inquietudine del loro spirito. Per cui **S. Gregorio** afferma che «alcuni sono così inquieti che senza lavoro si sentono a disagio: poiché il tumulto del loro cuore è tanto più gravoso quanto più sono liberi di pensare».

- Altri invece hanno per natura purezza e tranquillità di spirito, il che li rende adatti alla contemplazione: e questi se vengono totalmente gettati nell'azione ne ricevono un danno. Per cui **S. Gregorio** afferma che «ci sono degli uomini dall'animo tanto tranquillo che se viene loro imposto il travaglio delle occupazioni, soccombono ai primi passi». Però, come egli aggiunge, «spesso l'amore spinge all'azione anche le anime tranquille, mentre il timore trattiene nella contemplazione le anime inquiete». Perciò anche quelli che sono più adatti alla vita attiva possono predisporre con l'esercizio di essa alla vita contemplativa, e quelli che sono più portati alla vita contemplativa possono affrontare gli esercizi della vita attiva per prepararsi meglio alla contemplazione.

Parte seconda della seconda parte: Il moto della creatura razionale verso Dio

Le azioni umane > Uffici e stati dell'uomo in generale

Questione 183

Veniamo ora a trattare dei vari **stati e uffici degli uomini**:

- Primo degli uffici e degli stati dell'uomo in generale;
- secondo, in particolare, dello stato dei perfetti.

Sul primo argomento esamineremo quattro problemi:

1. Che cosa si richieda per costituire lo stato di un uomo;
2. Se tra gli uomini ci debba essere diversità di stati, o di uffici;
3. La distinzione degli uffici;
4. La distinzione degli stati.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che il concetto di **stato** non dica rapporto alla condizione di **libertà** o di **schiavitù**.
Infatti:

II^a II^a q. 183 a. 1, arg. 1

Stato deriva dal latino *stare* [*stare in piedi*]. Ma si dice che uno sta [in piedi] per la **posizione eretta**: si legge infatti nella Scrittura, **Ezechiele 2,1**: «Figlio dell'uomo, sta' ritto sui tuoi piedi»; e in S. Gregorio: «Decadono da qualsiasi stato di rettitudine quelli che escono in parole

cattive». Ora, l'uomo acquista la sua rettitudine spirituale sottomettendo la propria volontà a Dio; per questo la **Glossa**, a commento di quelle parole del **Salmo 32,1**: «Ai retti si addice la lode», afferma: «Sono retti coloro che dirigono il loro cuore secondo la volontà di Dio». **Perciò basta la sola obbedienza ai comandamenti di Dio a costituire uno stato.**

II^a II^a q. 183 a. 1, arg. 2

Il termine *stato* implica *immobilità*, secondo l'espressione di S. Paolo, **1Corinti 15, 58**: «Rimanete saldi e immobili». E S. Gregorio scrive: «È una pietra quadrata, stabile [statum habens] in ogni suo lato, colui che in qualsiasi scuotimento non cade». Ma è la virtù che, secondo Aristotele, fa «operare invariabilmente». **Quindi con qualsiasi atto di virtù si acquista uno stato.**

II^a II^a q. 183 a. 1, arg. 3

Il termine *stato* indica *elevazione*: poiché si dice che sta colui che è sollevato in alto. Ma uno diventa più alto con i vari uffici che riveste. E così mediante i diversi gradi e ordini gli uomini raggiungono una data altezza. **Perciò la sola diversità di gradi, di ordini o di uffici basta a creare una diversità di stato.**

II^a II^a q. 183 a. 1. SED CONTRA:

Nel Decreto di **Graziano** si legge: «Se uno è chiamato in giudizio per una causa capitale, ovvero di stato, deve difendersi da se stesso e non per procura»: e qui per «*causa di stato*» si intende la *causa riguardante la libertà o la schiavitù*. Quindi **lo stato di un uomo non varia se non mediante ciò che si riferisce alla libertà o alla schiavitù.**

II^a II^a q. 183 a. 1. RESPONDEO:

Propriamente parlando, per stato si intende quella particolare posizione secondo la quale uno è disposto, con una certa stabilità, in modo conforme alla propria natura. Infatti per l'uomo è naturale avere il capo in alto, i piedi in terra, e le altre membra ordinate in una conveniente posizione intermedia: il che non avviene se uno è steso, seduto o accovacciato. E neppure si può dire che uno «sta» quando si muove, ma solo quando è fermo. E così anche nell'agire umano si dice che un affare qualsivoglia ha un certo stato quando in conformità alla propria disposizione ha una certa stabilità, o quiete. Quindi anche in rapporto alle persone umane non costituisce il loro stato ciò che è mutevole ed esterno, come l'essere ricchi o poveri, nobili o plebei, o altre cose del genere: per cui anche il diritto civile stabilisce che l'espulsione dal senato toglie la dignità, ma non muta lo stato. **Incide invece sullo stato solo ciò che dice rapporto a un'obbligazione della persona umana: se cioè uno è padrone di sé o sottoposto ad altri, in forza di cause non già lievi e facili a mutare, ma per un diritto permanente.** Ora, **ciò si ricollega al concetto di libertà o di schiavitù.** Perciò lo stato dice rapporto propriamente alla libertà o alla schiavitù, **sia in campo religioso che in campo civile.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 183 a. 1, ad arg. 1

La **posizione** eretta non appartiene al **concetto di stato** come tale, ma vi rientra solo in quanto è connaturale all'uomo, e se è unita a una certa immobilità. Infatti negli altri animali non si richiede la posizione eretta perché si possa dire che «stanno». E degli uomini stessi non si può dire che «stanno», sebbene stiano eretti, se non rimangono fermi.

II^a II^a q. 183 a. 1, ad arg. 2

Per la **nozione di stato** l'**immobilità** non basta. Poiché anche coloro che sono seduti o distesi sono fermi, e tuttavia non «stanno».

II^a II^a q. 183 a. 1, ad arg. 3

L'ufficio viene concepito in relazione a una funzione, e il grado dipende dalla superiorità o dall'inferiorità; ma **per lo stato** si richiede **stabilità** in ciò che riguarda la condizione personale.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che **nella Chiesa** non vi debbano essere **uffici e stati diversi**. Infatti:

II^a II^a q. 183 a. 2, arg. 1

La diversità è incompatibile con l'unità. Ora, i cristiani sono chiamati all'unità, secondo quelle parole, **Giovanni 17,21 s.**: «**Perché siano in noi una cosa sola, come anche noi siamo una cosa sola**». Quindi nella Chiesa non ci deve essere diversità di uffici e di stati.

II^a II^a q. 183 a. 2, arg. 2

La natura non compie con più mezzi ciò che può fare con uno solo. **Ma l'azione della grazia è molto più ordinata di quella della natura**. Perciò sarebbe più giusto che le funzioni ministeriali riguardanti la grazia fossero assolte da uomini dello stesso grado, per non produrre nella Chiesa diversità di uffici e di stati.

II^a II^a q. 183 a. 2, arg. 3

Il bene della Chiesa consiste soprattutto nella pace, secondo l'espressione del **Salmo 147,3**: «**Ha messo pace nei tuoi confini**». E S. Paolo, **2Corinti 13,11**, esorta: «**Vivete in pace, e il Dio dell'amore e della pace sarà con voi**». Ma la diversità impedisce la pace, che è invece prodotta dalla somiglianza, come si legge, **Siracide 13,15**: «**Ogni creatura vivente ama il suo simile**». E il Filosofo fa notare che la più piccola differenza può produrre un dissidio nella città. Dunque nella Chiesa non ci deve essere una diversità di stati e di uffici.

II^a II^a q. 183 a. 2. SED CONTRA:

A lode della Chiesa nei **Salmi 44,10**, si legge che è «**avvolta in un variopinto abbigliamento**»: e la **Glossa** spiega che «la regina», cioè **la Chiesa**, «è ornata con la dottrina degli apostoli, con la testimonianza dei martiri, con la purezza delle vergini e con i gemiti dei penitenti».

IIª IIª q. 183 a. 2. RESPONDEO:

La diversità degli uffici e degli stati è ordinata a tre fini nella Chiesa:

- **Primo, alla sua perfezione.** Come infatti nell'ordine delle realtà naturali la perfezione, che in Dio è semplice e uniforme, non poté trovarsi nelle creature se non in modo difforme e molteplice, così anche la pienezza della grazia, che in Cristo è concentrata come nel capo, ridonda nelle sue membra in modi diversi, affinché il corpo della Chiesa risulti perfetto. Da cui le parole dell'Apostolo, **Efesini 4,11 s.**: «È lui che ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri, per il perfezionamento dei santi».

- **Secondo, questa diversità giova al compimento delle azioni necessarie alla Chiesa.** Per azioni diverse bisogna infatti incaricare persone diverse, perché tutto venga compiuto più speditamente e senza confusione. Ed è questo appunto l'insegnamento dell'Apostolo, **Romani 12,4 s.**: «Come in un solo corpo abbiamo molte membra, e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo».

- **Terzo, ciò è richiesto per il decoro e la bellezza della Chiesa,** che risulta da un certo ordine. Per cui si legge, **1Re 10, 4 s.**, che «la regina di Saba, quando ebbe ammirato tutta la saggezza di Salomone, gli alloggi dei suoi dignitari, l'attività dei suoi ministri e le loro divise, rimase senza fiato». Per cui anche l'Apostolo, **2 Timoteo 2,20**, scrive che «in una grande casa non vi sono soltanto vasi d'oro e d'argento, ma anche di legno e d'argilla».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 183 a. 2, ad arg. 1

La diversità degli stati e degli uffici non impedisce l'unità della Chiesa, che deriva dall'unità nella fede, nella carità e nel mutuo sostentamento, secondo le parole dell'Apostolo: "Da lui tutto il corpo è collegato" mediante la **fede**, "e connesso" mediante la **carità**, "in ogni giuntura di sostentamento", cioè di **mutua assistenza**.

IIª IIª q. 183 a. 2, ad arg. 2

La natura, come non compie con molti mezzi, ciò che può compiere con uno soltanto, così non si restringe a uno solo, quando se ne richiedono molti; dice infatti l'Apostolo, **1Corinti 12, 17**: "Se tutto il corpo fosse occhio, dove sarebbe l'udito?". Perciò anche nella Chiesa, **Efesini 1, 23**, "che è il corpo di Cristo", era necessaria una varietà di membri, diversi per ufficio, stato e grado.

IIª IIª q. 183 a. 2, ad arg. 3

Come nel corpo umano le diverse membra sono unificate dalla virtù dello spirito che le vivifica, eliminato il quale le membra si dissociano, così anche nel corpo della Chiesa la pace delle diverse membra è conservata dalla virtù dello Spirito Santo che lo vivifica, come si legge nel Vangelo, **Giovanni 6,64**. Da cui l'esortazione dell'Apostolo, **Efesini 4,3**: «Cercate di conservare l'unità dello Spirito per mezzo del vincolo della pace». **Ma da questa unità**

uno si allontana quando cerca solo il proprio interesse: come anche nella vita civile viene a cessare la pace quando i singoli cittadini «cercano i propri vantaggi». Al contrario la diversità degli uffici e degli stati giova a conservare la pace, sia nell'ordine spirituale che in quello terreno e civile: perché così sono molti a dedicarsi agli uffici pubblici. **Per cui anche l'Apostolo, 1Corinti 12, 24 s., scrive che «Dio ha composto il corpo in modo che non vi fosse disunione, ma anzi le varie membra avessero cura le une delle altre».**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che gli **uffici** non si distinguono per i loro **atti**. Infatti:

II^a II^a q. 183 a. 3, arg. 1

La varietà degli atti umani, sia nell'ordine spirituale che in quello temporale, è infinita. Ora, non ci può essere una distinzione definita di cose infinite. Quindi dalle diversità degli atti non può desumersi una distinzione definita degli uffici umani.

II^a II^a q. 183 a. 3, arg. 2

Come sopra [q. 179, a. 1] si è visto, la vita attiva e quella contemplativa si distinguono tra loro in base agli atti. Ma **la distinzione degli uffici è diversa da quella delle vite**. Quindi gli uffici non si distinguono per i loro atti.

II^a II^a q. 183 a. 3, arg. 3

Gli ordini sacri, gli stati e i gradi si distinguono anch'essi per i loro atti. Se quindi gli uffici si distinguessero in base agli atti, sarebbe identica la distinzione degli uffici, dei gradi e degli stati. Ma ciò è falso: poiché essi si dividono diversamente nelle specie rispettive. Quindi gli uffici non si distinguono per i loro atti.

II^a II^a q. 183 a. 3. SED CONTRA:

Scrivi **S. Isidoro** che «*officium* deriva da *efficere*, e sta per *efficium*, con il cambiamento di una lettera per eufonia». Ora, *efficere* [fare] si riferisce all'**operazione**. Quindi gli uffici si distinguono per i loro **atti**.

II^a II^a q. 183 a. 3. RESPONDEO:

Come si è detto [a. 2], le diversità esistenti tra i membri della Chiesa sono ordinate a questi **tre fini**: alla perfezione, all'azione e al decoro di essa. E secondo queste tre cose si hanno tre tipi di distinzione tra i fedeli.

- **La prima** si riferisce alla **perfezione**. E in base a questa si ha la **differenza di stati** in quanto essi sono l'uno più perfetto dell'altro.

- **La seconda** si riferisce invece **all'azione**, ossia alle funzioni. E questa è la distinzione propria degli **uffici**: poiché quanti sono incaricati di funzioni diverse occupano uffici diversi.

- La terza distinzione si riferisce infine alla bellezza della Chiesa. E in base a questa si ha la differenza dei **gradi**: in quanto cioè anche nell'identico stato o ufficio una persona è superiore all'altra. Da cui le parole del **Salmo 47,4** in un'altra versione: «Dio sarà conosciuto nei gradi di Sion».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 183 a. 3, ad arg. 1

Le distinzioni materiali degli atti umani sono infinite, ma non distinguono i vari uffici; questi invece sono distinti secondo le diversità formali proprie delle diverse specie degli atti, che non sono infinite.

IIª IIª q. 183 a. 3, ad arg. 2

- «Vita» è un termine assoluto [e non correlativo]. Quindi la diversità fra i generi di vita viene desunta in base ai diversi atti che si addicono all'uomo considerato in se stesso.

- Invece l'efficienza, da cui si desume, secondo le spiegazioni date [s. c.], il termine ufficio, implica l'idea di un atto ordinato ad altri: ed è in questo senso che ha un ufficio il maestro, il giudice e così via. Per questo S. Isidoro afferma che l'ufficio consiste «nel compiere cose che non danneggiano nessuno, ma giovano a tutti».

IIª IIª q. 183 a. 3, ad arg. 3

La distinzione degli stati, degli uffici e dei gradi è desunta da punti di vista diversi, come si è visto [nel corpo]. Tuttavia si danno delle coincidenze: quando uno, p. es., è deputato a una funzione superiore, ottiene simultaneamente un nuovo ufficio e un nuovo grado, e talora anche un nuovo stato di perfezione per la sublimità delle nuove funzioni, come è evidente nel caso dei vescovi. Gli ordini ecclesiastici invece si distinguono secondo gli uffici sacri; scrive infatti S. Isidoro: «Ci sono molti generi di uffici, ma il principale è quello riguardante le cose sacre e divine».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non sia la distinzione tra principianti, proficienti e perfetti a produrre la differenza degli stati. Infatti:

[Gli stati sia degli incipienti che dei proficienti, scrive Gaetano, non hanno natura di stato se non in maniera imperfetta; e quindi non c'è da meravigliarsi che l'uno e l'altro non siano stati in senso proprio: essi infatti nel genere degli stati sono come le forme che si succedono nell'embrione e nel genere dei viventi: perché esse non sono specie a sé ma vie verso altre forme. Parimenti lo stato degli incipienti e quello dei proficienti, come mostrano i loro stessi nomi, sono via ad altro, cioè alla perfezione, ossia allo stato di perfezione.]

IIª IIª q. 183 a. 4, arg. 1

«Per generi diversi sono diverse le specie e le differenze». Ora, questa differenza tra inizio, progresso e perfezione serve a distinguere i gradi della carità, come sopra [q. 24, a. 9] si è visto. Quindi essa non serve a distinguere i vari stati.

II^a II^a q. 183 a. 4, arg. 2

Lo stato, come si è detto [a. 1], ha riferimento alla condizione personale di schiavitù o di libertà, sulla quale non pare incidere la suddetta differenza tra incipienti, proficienti e perfetti. Quindi non è giusto distinguere gli stati basandosi su di essa.

II^a II^a q. 183 a. 4, arg. 3

I principianti, i proficienti e i perfetti si distinguono tra loro come il più dal meno: il che pare riferirsi piuttosto alle differenze di grado. Ma abbiamo già visto [a. 3] che la divisione dei gradi è diversa da quella degli stati. Quindi non è logico distinguere i vari stati seguendo la distinzione tra incipienti, proficienti e perfetti.

II^a II^a q. 183 a. 4. SED CONTRA:

Scriva S. Gregorio: «Triplice può essere la condizione dei convertiti: l'inizio, lo stato intermedio e la perfezione». E altrove afferma che «altra cosa è il principio, altra il progresso e altra la perfezione della virtù».

II^a II^a q. 183 a. 4. RESPONDEO:

Lo stato viene concepito, come si è detto [a. 1], in relazione alla libertà o alla schiavitù. Ora, nell'ordine spirituale si riscontrano due tipi di libertà e di schiavitù. C'è una schiavitù del peccato e una schiavitù della giustizia; parimenti ci sono due tipi di libertà, cioè dal peccato e dalla giustizia, come risulta dalle parole di S. Paolo, Romani 6, 20. 22: «Quando eravate sotto la schiavitù del peccato, eravate liberi nei riguardi della giustizia. Ora invece, liberati dal peccato, siete diventati schiavi di Dio». Si ha dunque:

- la schiavitù

+ del peccato quando uno è inclinato al male da un abito peccaminoso,

+ o della giustizia quando è inclinato al bene dall'abito della giustizia.

- E così si ha la libertà

+ dal peccato quando uno non si lascia vincere dall'inclinazione del peccato,

+ e dalla giustizia quando l'amore di essa non ritrae dal male.

Siccome però l'uomo dalla sua ragione naturale è inclinato alla giustizia, mentre il peccato è contrario alla ragione, è chiaro che la libertà dal peccato è la vera libertà, che coincide con la schiavitù della giustizia: poiché con l'una e con l'altra l'uomo tende a quanto è conforme alla sua natura. Quindi la vera schiavitù è la schiavitù del peccato, che coincide con la libertà dalla giustizia: poiché così l'uomo viene a perdere ciò che propriamente gli appartiene. Ora,

l'essere schiavo della giustizia o del peccato dipende dalle occupazioni personali di ciascuno, secondo l'osservazione dell'Apostolo **Romani 6, 20. 16**: «Se vi mettete a servizio di qualcuno come schiavi per obbedirgli, siete schiavi di colui al quale servite: sia del peccato che porta alla morte, sia dell'obbedienza che conduce alla giustizia». Ora, in ogni occupazione umana si può distinguere l'inizio, lo stadio intermedio e il termine. E così lo stato di servitù e di libertà spirituale può distinguersi secondo queste tre cose: secondo l'inizio, e si ha lo stato dei **principianti**; secondo lo stadio intermedio, e si ha lo stato dei **proficienti**; secondo il termine, e si ha lo stato dei **perfetti**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 183 a. 4, ad arg. 1

La libertà dal peccato si ottiene con la carità, che «viene riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo», come dice S. Paolo, **Romani 5, 5**; il quale può quindi affermare, **2Corinti 3,17**: «Dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà». Per questo la divisione della carità coincide con quella degli **stati relativi alla libertà spirituale**.

II^a II^a q. 183 a. 4, ad arg. 2

Gli uomini vengono detti principianti, proficienti e perfetti, distinguendosi così in vari stati, non già in riferimento a un impegno qualsiasi, ma in riferimento alla libertà o alla schiavitù spirituale, come si è detto *[nel corpo; a. 1]*.

II^a II^a q. 183 a. 4, ad arg. 3

Come si è già notato *[a. 3, ad 3]*, nulla impedisce che lo stato e il grado talora coincidano. Infatti anche nella vita civile le persone libere non solo appartengono a uno stato diverso da quello degli schiavi, ma sono anche in un grado superiore.

Parte seconda della seconda parte: Le azioni umane >

Lo stato di perfezione in generale

Questione 184

Fermiamoci qui a trattare dello **stato di perfezione, al quale gli altri stati sono ordinati**. Lo studio infatti relativo agli **uffici** appartiene ai **giuristi**, per le funzioni profane; mentre per i **ministeri sacri** appartiene al **trattato dell'ordine**, che svolgeremo nella Terza Parte.

A proposito dello stato di perfezione **dovremo esaminare tre cose:**

- primo, lo stato di **perfezione in generale;**
- secondo, la **perfezione propria dei vescovi;**
- terzo, la **perfezione dei religiosi.**

Sul primo argomento si pongono otto quesiti:

1. Se la perfezione si misuri dalla carità;
2. Se la perfezione si possa raggiungere in questa vita;
3. Se la perfezione della vita presente consista principalmente nei consigli, o nei precetti;
4. Se tutti i perfetti siano in stato di perfezione;
5. Se i prelati e i religiosi si trovino in modo speciale in stato di perfezione;
6. Se tutti i prelati siano in stato di perfezione;
7. Se sia più perfetto lo stato dei religiosi, o quello dei vescovi;
8. Confronto dei religiosi con i pievani e gli arcidiaconi.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la **perfezione** della vita cristiana non si misuri specialmente in base alla **carità**. Infatti:

II^a II^a q. 184 a. 1, arg. 1

L'Apostolo, **1Corinti 14,20**, scrive: «Siate come bambini quanto a malizia, ma siate perfetti quanto ai giudizi». Ora, la carità non va attribuita al giudizio, ma alla volontà. Perciò la perfezione della vita cristiana non consiste principalmente nella carità.

II^a II^a q. 184 a. 1, arg. 2

Lo stesso Apostolo, **Efesini 6,13**, afferma: «Prendete l'armatura di Dio, perché possiate resistere nel giorno malvagio, ed essere perfetti in tutto». E a proposito dell'armatura, **Efesini 14,16**: «State dunque ben fermi, cinti i fianchi con la verità, rivestiti con la corazza della giustizia, tenendo sempre in mano lo scudo della fede». Quindi la perfezione della vita cristiana non si desume solo dalla carità, ma anche dalle altre virtù.

II^a II^a q. 184 a. 1, arg. 3

Le virtù, come anche tutti gli altri abiti, sono specificate dagli atti. Ora, **S. Giacomo 1,4**, afferma che «la pazienza rende l'opera perfetta». Quindi lo stato di perfezione è costituito piuttosto dalla pazienza.

II^a II^a q. 184 a. 1. SED CONTRA:

SS. Paolo, Colossesi 3,14, ammonisce: «Al di sopra di tutto vi sia la carità, che è il vincolo della perfezione», poiché in qualche modo unisce tutte le altre virtù in una perfetta unità.

II^a II^a q. 184 a. 1. RESPONDEO:

Ogni cosa viene detta perfetta in quanto raggiunge il proprio fine, che è la sua ultima perfezione. Ora, è la carità che ci unisce a Dio, che è il fine ultimo dell'anima umana: poiché come dice il Vangelo, **1Giovanni 4,16**, «chi sta nell'amore dimora in Dio, e Dio dimora in lui». Perciò la perfezione della vita cristiana consiste specialmente nella carità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 184 a. 1, ad arg. 1

La perfezione dei giudizi umani consiste principalmente nella loro unificazione nella **verità**, secondo l'esortazione di S. Paolo, **1Corinti 1,10**: «Siate perfetti nei medesimi giudizi e nei medesimi intenti». Ma questo è un effetto della carità, che produce il consenso tra gli uomini. Quindi la perfezione del giudizio ha la sua radice nella perfezione della carità.

II^a II^a q. 184 a. 1, ad arg. 2

Uno può essere detto perfetto in due modi. Primo, in senso assoluto: e questa perfezione consiste in ciò che fa parte della natura stessa di una cosa, come quando si dice che è perfetto un animale al quale non manca nulla nella disposizione delle membra, o negli altri elementi propri della sua vita. Secondo, una cosa può dirsi perfetta in senso relativo; e tale perfezione è desunta da elementi estrinseci e accidentali, come ad es. dal colore bianco o nero, o da altre cose del genere. Ora, la vita cristiana consiste essenzialmente nella carità, e solo sotto un certo aspetto nelle altre virtù, poiché S. Giovanni, **1Giovanni 3,14**, ha scritto: «Chi non ama rimane nella morte». Perciò la perfezione della vita cristiana in senso assoluto [simpliciter] va desunta dalla carità, e in senso relativo dalle altre virtù. E poiché ciò che è in senso assoluto è primo e principale rispetto agli altri elementi, è chiaro che la perfezione della carità è principale rispetto alla perfezione derivante dalle altre virtù.

II^a II^a q. 184 a. 1, ad arg. 3

Si dice che la pazienza rende l'opera perfetta in ordine alla carità: cioè in quanto l'abbondanza della carità fa sì che uno tolleri pazientemente le avversità, secondo le parole dell'Apostolo, **Romani 8,35**: «Chi ci separerà dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione? L'angoscia?», ecc.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nessuno possa essere perfetto in questa vita. Infatti:

II^a II^a q. 184 a. 2, arg. 1

L'Apostolo, **1Corinti 13,10**, scrive: «Quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà». Ma in questa vita ciò che è imperfetto non finisce: poiché adesso rimangono la fede e la speranza, che appartengono a ciò che è imperfetto. Quindi nella vita presente nessuno può essere perfetto.

II^a II^a q. 184 a. 2, arg. 2

Secondo il **Filosofo**, «è perfetto ciò a cui nulla manca». Ma in questa vita non c'è nessuno a cui non manchi qualcosa: infatti S. **Giacomo 3,2**, afferma: «Tutti manchiamo in molte cose», e il **Salmista 138,16**, confessa: «I tuoi occhi hanno visto la mia imperfezione». Perciò in questa vita nessuno può essere perfetto.

II^a II^a q. 184 a. 2, arg. 3

La perfezione della vita cristiana, come si è detto [a.2], consiste nella carità, che abbraccia l'amore di Dio e del prossimo. Ma rispetto all'amore di Dio non si può avere la carità perfetta in questa vita: poiché, come dice **S. Gregorio**, «il fuoco della carità, che qui inizia a bruciare, quando vedrà colui che ama divamperà in un amore più grande verso di lui». E neppure si può averla perfetta rispetto all'amore del prossimo: poiché in questa vita non possiamo **amare tutti in maniera attuale**, pur amandoli in maniera abituale; ora, l'amore abituale è imperfetto. Quindi pare che in questa vita nessuno possa essere perfetto.

II^a II^a q. 184 a. 2. SED CONTRA:

La legge divina non comanda cose impossibili. Eppure essa obbliga alla perfezione, poiché si legge nel Vangelo, **Matteo 5,48**: «Siate perfetti, come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli». Perciò nella vita presente si può essere perfetti.

II^a II^a q. 184 a. 2. RESPONDEO:

La perfezione della vita cristiana consiste nella carità, come si è visto [a. 1]. Ora, la perfezione implica una certa universalità poiché, secondo **Aristotele**, «è perfetto ciò a cui non manca nulla». **Quindi la perfezione può essere di tre tipi:**

- La **prima è la perfezione assoluta**: e in essa la carità è totale non solo rispetto a chi ama, ma anche rispetto all'oggetto da amarsi, in quanto cioè Dio è tanto amato quanto merita di esserlo. E tale perfezione è impossibile a qualsiasi creatura, ma **è propria di Dio**, nel quale la bontà si trova integralmente ed essenzialmente.

- Il **secondo** tipo di perfezione è invece **secondo la totalità assoluta dalla parte di chi ama**: in quanto cioè l'affetto con tutto il suo potere tende sempre attualmente verso Dio. E questa perfezione **non è possibile in questa vita, ma lo sarà nella patria**.

- Il **terzo** tipo di perfezione infine non **riguarda** né la totalità dalla parte di chi ama, né la totalità dalla parte della realtà amata, nel senso cioè che si ami sempre Dio attualmente, ma **l'esclusione di quanto ripugna al moto di amore verso Dio**. Poiché, come dice S. Agostino: «Il veleno della carità è la cupidigia, e la sua perfezione è l'assenza di qualsiasi cupidigia». E una simile perfezione è **possibile averla anche in questa vita, in due modi**:

+ **Primo**, **escludendo** dall'affetto umano tutto ciò che è incompatibile con la carità, cioè **il peccato mortale**. E senza questa perfezione la carità non potrebbe sussistere. Essa perciò è necessaria per la salvezza.

+ **Secondo**, **escludendo** dall'affetto umano non solo ciò che è incompatibile con la carità, ma anche tutto ciò che impedisce all'affetto dell'anima di volgersi totalmente verso Dio. E la carità può esistere anche senza questa perfezione: come avviene ad es. nei principianti e nei proficienti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 184 a. 2, ad arg. 1

In quel testo l'Apostolo parla della perfezione della patria celeste, che in questa vita è impossibile.

II^a II^a q. 184 a. 2, ad arg. 2

Si dice che in questa vita i perfetti mancano in molte cose a motivo dei peccati veniali, che derivano dalla debolezza della vita presente. E in ciò anch'essi hanno delle imperfezioni rispetto alla perfezione della patria.

II^a II^a q. 184 a. 2, ad arg. 3

Come la condizione della vita presente non permette all'uomo di essere sempre teso attualmente verso Dio, così non gli permette nemmeno di avere un amore attuale verso tutti gli uomini in particolare; **basta però che uno ami tutti in generale, e le singole persone in maniera abituale e secondo la preparazione dell'animo**. Ma anche nella carità verso il prossimo si può distinguere, come nell'amore di Dio, una duplice perfezione.

- La **prima**, senza la quale la carità non può sussistere, consiste nell'**escludere dall'affetto quanto è contrario all'amore del prossimo**.

- La **seconda**, senza la quale la carità può ancora esistere, **può essere considerata da tre punti di vista**:

+ **Primo**, rispetto all'**estensione dell'amore**: nel senso cioè che **si amino non solo gli amici e i conoscenti, ma anche gli estranei, e persino i nemici**. Questo infatti, come dice S. Agostino, «è proprio dei perfetti figli di Dio».

+ **Secondo**, rispetto all'**intensità dell'amore**: e questa risulta da ciò che si disprezza per il prossimo, nel senso cioè che l'uomo arrivi a disprezzare per il prossimo non solo i beni esterni, ma anche i patimenti del corpo, e persino la morte, secondo le parole evangeliche, **Giovanni 15,13**: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici».

+ **Terzo**, rispetto agli **effetti di questo amore**: in quanto cioè l'uomo offre al suo prossimo dei benefici non solo temporali, ma anche spirituali, e finalmente se stesso, secondo l'esempio dell'Apostolo, **2Corinti 12,15**: «Mi prodigherò volentieri, anzi consumerò me stesso per le vostre anime».

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la perfezione nella vita presente non consista nell'osservanza dei **precetti**, ma dei **consigli**. Infatti:

II^a II^a q. 184 a. 3, arg. 1

Nel Vangelo, **Matteo 19,21**, si legge: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri, poi vieni e seguimi». Ma questo è un consiglio. **Quindi la perfezione consiste nei consigli e non nei precetti**.

II^a II^a q. 184 a. 3, arg. 2

All'osservanza dei comandamenti sono tenuti tutti, essendo essi necessari per salvarsi. Se quindi la perfezione della vita cristiana consistesse nell'osservare i comandamenti, anch'essa sarebbe necessaria per salvarsi, e tutti vi sarebbero tenuti. Il che è falso.

II^a II^a q. 184 a. 3, arg. 3

La perfezione della vita cristiana consiste nella carità, come si è visto [a. 1]. Ora, la perfezione della carità non consiste nell'osservanza dei comandamenti: infatti la perfezione della carità è preceduta dal suo inizio e dal suo aumento, come dimostra S. Agostino; ma la carità non può iniziare prima dell'osservanza dei comandamenti, poiché nel Vangelo, Giovanni 14,23, si legge: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola». Quindi la perfezione non consiste nell'osservanza dei comandamenti, bensì dei consigli.

II^a II^a q. 184 a. 3. SED CONTRA:

Sta scritto nel **Deuteronomio 6,5**: «**Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore**». E nel **Levitico 19,18**: «**Amerai il prossimo tuo come te stesso**». Ora, a proposito di questi due precetti il Signore, **Matteo 22,40**, afferma: «**Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti**». Ora la perfezione della carità, che rende perfetta la vita cristiana, consiste nell'amare Dio con tutto il cuore e il prossimo come noi stessi. **Quindi la perfezione consiste nell'osservanza dei comandamenti.**

II^a II^a q. 184 a. 3. RESPONDEO:

In due sensi si può dire che la perfezione consiste in una data cosa: essenzialmente e accidentalmente.

- **Essenzialmente la perfezione della vita cristiana consiste nella carità**: in maniera principale nell'amore di Dio e in maniera secondaria nell'amore del prossimo, su di che vengono dati i principali **comandamenti della legge divina**, come si è appena visto. Ora, l'amore di Dio e del prossimo **non sono comandati secondo una certa misura**, così da lasciare il di più come consiglio: come risulta dalla stessa formulazione del precetto, che mira alla perfezione: «**Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore**» - infatti, secondo il **Filosofo**, «tutto e perfetto sono la stessa cosa» -; e così pure dalle parole: «Amerai il prossimo tuo come te stesso», poiché ciascuno ama se stesso in grado sommo. E questo perché, come dice S. Paolo, **1Timoteo 1,5**, «**il fine del precetto è la carità**», e d'altra parte **la misura non si applica al fine, bensì ai mezzi**, secondo l'insegnamento del **Filosofo**: come il medico non misura la guarigione da produrre, ma la medicina e la dieta da usarsi per la guarigione. È chiaro quindi che la **perfezione** consiste essenzialmente nei **precetti**. Per cui **S. Agostino** insegna: «**Perché non comandare all'uomo questa perfezione, sebbene nessuno la possieda in questa vita?**».

- **Secondariamente invece e strumentalmente** la perfezione consiste nei **consigli**. I quali, come anche i precetti, sono ordinati alla carità, ma in maniera diversa. Infatti **i precetti distinti dalla carità sono ordinati a togliere ciò che è incompatibile con la carità, mentre i consigli sono ordinati a togliere quegli ostacoli all'esercizio della carità che non sono incompatibili con essa**, come il matrimonio, le occupazioni secolari e altre cose del genere. Da cui le parole di S. Agostino: «Tutto ciò che Dio comanda, come —non commettere adulterio, e tutto ciò che consiglia senza imposizione, come —è bene per l'uomo non toccare donna, viene osservato a dovere quando è riferito all'amore di Dio, o all'amore del prossimo in ordine a Dio, sia nella vita presente che in quella futura». E **l'Abate Mose** diceva: «**I digiuni, le veglie, la meditazione delle Scritture, la nudità, la privazione di tutti gli agi non sono la perfezione, ma suoi strumenti: poiché il fine del loro esercizio non consiste in**

essi, ma con essi si raggiunge il fine». E sopra aveva detto che «noi cerchiamo di elevarci alla perfezione della carità per mezzo di questi gradini».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 184 a. 3, ad arg. 1

In quelle parole del Signore bisogna distinguere due parti:

- la prima indica **il cammino che conduce alla perfezione**, espresso con la frase: «Va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri»;

- la seconda invece forma **il costitutivo della perfezione**: «Poi vieni e seguimi». Infatti S. **Girolamo** afferma che, «non essendo sufficiente abbandonare, Pietro aggiunge ciò che è perfetto», cioè: «Ti abbiamo seguito». E S. **Ambrogio**, spiegando l'espressione evangelica: «Seguimi» scrive: «Comanda di seguirlo non con i passi del corpo, ma con l'affetto dell'anima», cioè con la carità. Perciò dalla stessa espressione evangelica appare che i consigli sono dei mezzi per giungere alla perfezione: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi», ecc., come se dicesse: «Facendo questo, raggiungerai questo fine».

II^a II^a q. 184 a. 3, ad arg. 2

Come nota S. **Agostino**, nella vita presente all'uomo è comandata la perfezione perché «non si può correre bene se non si conosce la meta. E come potrebbe essere conosciuta se non venisse mostrata da alcun precetto?». Dal momento però che quanto è di precetto può essere eseguito in più modi, uno non diventa trasgressore per il fatto che non lo osserva nel migliore dei modi, ma basta che lo osservi in qualche maniera. Ora, la perfezione dell'amore di Dio cade sotto il precetto in tutta la sua estensione, così da includere la perfezione stessa della patria, come nota S. Agostino; tuttavia evita la trasgressione del precetto chiunque in qualche modo raggiunge la perfezione della carità verso Dio. Ora, il grado più basso dell'amore verso Dio consiste nel non amare nulla più di lui, o contro di lui, o al pari di lui: e chi non raggiunge questo grado di perfezione non osserva il precetto in alcun modo. C'è poi un grado di carità così perfetto che non può essere raggiunto in questa vita, come si è detto [a. 2]: e chi non lo raggiunge è chiaro che non trasgredisce il precetto. Parimenti non lo trasgredisce chi non raggiunge i gradi intermedi della perfezione, purché raggiunga il grado infimo.

II^a II^a q. 184 a. 3, ad arg. 3

Come l'uomo fin dalla nascita ha una certa perfezione della propria natura, che è essenziale alla specie, e quindi una seconda perfezione a cui giunge col crescere, così esiste anche una perfezione della carità che ne costituisce la specie, e che consiste nell'amare Dio sopra tutte le cose, senza amare nulla di contrario a lui, e c'è una seconda perfezione della carità, anche nella vita presente, a cui si giunge con una crescita spirituale: come quando uno si astiene anche da certe cose lecite per attendere più liberamente al servizio di Dio.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che i perfetti siano tutti **nello stato di perfezione**. Infatti:

II^a II^a q. 184 a. 4, arg. 1

Come con la crescita materiale si raggiunge la perfezione del corpo, così con la crescita spirituale si raggiunge la perfezione dello spirito, come sopra [a. 3, ad 3] si è detto. Ma dopo la crescita materiale si dice che uno è nello stato dell'età perfetta. Perciò **dopo la crescita spirituale, avendo uno raggiunto la perfezione, è nello stato di perfezione.**

II^a II^a q. 184 a. 4, arg. 2

Se è un moto il passare «da uno dei contrari al suo termine opposto», è un moto anche il passare «dal meno al più», come nota Aristotele. Ma quando uno passa dal peccato alla grazia muta il suo stato: poiché lo stato di colpa è distinto dallo stato di grazia. Quindi, per lo stesso motivo, quando uno progredisce da una grazia minore a una grazia più grande, fino a raggiungere la perfezione, acquista lo stato di perfezione.

II^a II^a q. 184 a. 4, arg. 3

Uno acquista un nuovo stato per il fatto che è liberato dalla schiavitù. Ma con la carità si è liberati dalla schiavitù del peccato: poiché, secondo i Proverbi 10,12, «l'amore ricopre ogni colpa». Ora, uno viene detto perfetto per la carità, come si è spiegato [a. 1]. Perciò chiunque abbia la perfezione, per ciò stesso ha lo stato di perfezione.

II^a II^a q. 184 a. 4. SED CONTRA:

Nello **stato di perfezione** si trovano alcuni privi totalmente della carità e della grazia: come i cattivi vescovi e i cattivi religiosi. **Quindi pare al contrario che alcuni abbiano la perfezione della vita senza avere la perfezione dello stato.**

II^a II^a q. 184 a. 4. RESPONDEO:

Come si è detto [q. 183, a. 1], lo **stato** viene concepito in rapporto alla **condizione di libertà o di schiavitù**. Ora, la libertà e la schiavitù possono essere considerate nell'uomo sotto due aspetti:

- **primo, dall'interno**: E poiché, secondo la Scrittura, **1Samuele 16,7**, «**l'uomo guarda l'apparenza, mentre il Signore guarda il cuore**», di conseguenza lo stato spirituale dell'uomo rispetto alle disposizioni interiori è stabilito in base al giudizio divino,

- **secondo, dall'esterno**, mentre il comportamento esterno determina lo stato spirituale dell'uomo rispetto alla Chiesa. **E qui noi parliamo degli stati in questo secondo senso**, cioè in quanto dalla varietà degli stati la Chiesa acquista una certa bellezza. Ora, si deve notare che per acquistare uno stato di libertà, o di schiavitù, si richiede innanzi tutto un obbligo o un'esenzione. Infatti uno non diventa schiavo per il fatto che serve una persona, poiché servono anche le persone libere, secondo l'esortazione di S. Paolo, Galati 5,13: «Mediante la carità siate a servizio gli uni degli altri». Né per il fatto che uno cessa di servire diventa libero: come è evidente nel caso degli schiavi fuggitivi. Schiavo in senso proprio è invece colui che è obbligato a servire; ed è libero colui che è esente da questo obbligo. - In secondo luogo si

richiede che questa obbligazione rivesta una certa solennità: come si è soliti fare in tutte le cose che tra gli uomini ottengono una perpetua stabilità. Così dunque si dice propriamente che uno si trova nello **stato di perfezione** non perché l'atto della sua carità è perfetto, ma perché egli **si obbliga in perpetuo, con una qualche solennità, a ciò che appartiene alla perfezione**. Capita però che alcuni si obblighino senza poi osservare ciò che hanno promesso, mentre altri invece osservano ciò a cui non si sono obbligati: secondo la parabola evangelica dei due figli, **Matteo 21,28 ss.**, il primo dei quali al padre che gli comandava: «**Va' a lavorare nella vigna**», rispose: «**Non ne ho voglia, ma poi ci andò**»; l'altro invece rispose: «**Sì Signore, ma non andò**». Perciò nulla impedisce che vi siano dei perfetti i quali non sono nello stato di perfezione; e che al contrario nello stato di perfezione vi siano alcuni che non sono perfetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 184 a. 4, ad arg. 1

Con la crescita del corpo si progredisce nelle funzioni appartenenti alla natura, per cui uno acquista lo stato perfetto della sua natura: specialmente perché «quanto è secondo natura è in qualche modo immutabile», essendo la natura determinata a una sola cosa. Parimenti con la crescita spirituale si acquista **interiormente uno stato di perfezione** rispetto al giudizio di Dio, ma rispetto alla distinzione degli stati caratteristici della Chiesa non si acquista lo stato di perfezione se non mediante la crescita nelle azioni esterne.

IIª IIª q. 184 a. 4, ad arg. 2

La obiezione argomenta anch'essa in base allo stato interiore. Tuttavia quando uno passa dal peccato alla grazia passa realmente dalla schiavitù alla libertà; il che invece non avviene con il semplice progresso nella grazia, a meno che uno non si obblighi alle opere di questa.

IIª IIª q. 184 a. 4, ad arg. 3

Anche questo argomento vale per lo stato interiore. E anche qui si deve dire che, sebbene la carità cambi effettivamente la condizione di schiavitù spirituale in quella della libertà, questo non lo fa invece il semplice suo aumento.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che i **prelati e i religiosi** non siano nello **stato di perfezione**. Infatti:

IIª IIª q. 184 a. 5, arg. 1

Lo stato di perfezione si distingue in opposizione allo stato dei principianti e dei proficienti. Ora, non ci sono delle categorie di uomini deputate espressamente allo stato dei proficienti, o dei principianti. Quindi non ci devono essere neppure delle categorie di uomini deputati allo stato di perfezione.

IIª IIª q. 184 a. 5, arg. 2

Lo stato esteriore deve corrispondere a quello interiore: altrimenti si cade nella menzogna, la quale, come dice **S. Ambrogio**, «non consiste solo in parole, ma anche in opere simulate». Ora, ci sono molti prelati e religiosi che non hanno la perfezione interiore della carità. Se quindi tutti i religiosi e i prelati fossero nello stato di perfezione, ne seguirebbe che quanti fra di loro non sono perfetti sarebbero in peccato mortale, in quanto simulatori e bugiardi.

II^a II^a q. 184 a. 5, arg. 3

La perfezione, come si è visto [a. 1], consiste nella carità. Ma la carità più perfetta si trova nei martiri: poiché, come dice il Vangelo, **Giovanni 15,13**, «nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici». E spiegando quel passo di S. Paolo, **Ebrei 12,4**: «Non avete ancora resistito fino al sangue», la **Glossa** afferma: «In questa vita non c'è una perfezione più grande di quella a cui giunsero i martiri, i quali lottarono fino al sangue contro il peccato». Perciò lo stato di perfezione va attribuito ai martiri, piuttosto che ai religiosi e ai vescovi.

II^a II^a q. 184 a. 5. SED CONTRA:

Dionigi attribuisce la perfezione ai vescovi quali «perfezionatori». La attribuisce poi anche ai religiosi, che egli chiama «monaci», o «terapeuti», cioè «servitori di Dio», in qualità di «perfetti».

II^a II^a q. 184 a. 5. RESPONDEO:

Come si è già visto [a. 4], per lo stato di perfezione si richiede un'obbligazione perpetua alle pratiche della perfezione, contratta con una certa solennità. Ora, queste due cose appartengono sia ai religiosi che ai vescovi. Infatti i religiosi si obbligano con voto ad astenersi dai beni del mondo, che avrebbero potuto usare lecitamente, per attendere a Dio con più libertà: e in ciò consiste la perfezione della vita presente. Perciò Dionigi afferma parlando dei religiosi: «Alcuni li chiamano terapeuti», cioè servi, «perché consacrati al servizio e al culto di Dio; altri invece li chiamano monaci, per la vita indivisibile e singolare che li unisce, mediante sante e indivisibili convoluzioni», cioè contemplazioni, «alla deiforme unità e all'amabile perfezione divina». Inoltre la loro obbligazione è fatta con la solennità della professione e della benedizione. Dionigi infatti aggiunge: «Per questo la santa legislazione, nel concedere loro la grazia perfetta, li degna di un'invocazione santificante». Parimenti anche i vescovi si obbligano alle pratiche della perfezione con l'assumere l'ufficio pastorale, il quale esige che «il pastore dia la vita per le sue pecore», come dice il Vangelo, **Giovanni 10,11**. Da cui le parole di S. Paolo, **1Timoteo 6,12**: «Tu hai fatto la tua bella professione di fede davanti a molti testimoni», cioè «nella tua ordinazione», come spiega la **Glossa**. E a questa professione è unita la solennità della consacrazione, a cui accennano le altre parole dell'Apostolo, **2Timoteo 1,6**: «Ravviva il dono di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani»; dono che secondo la **Glossa** è «la grazia episcopale». E **Dionigi** afferma che «il sommo sacerdote», cioè il vescovo, «nella sua ordinazione riceve sul capo la santissima imposizione delle Scritture, per indicare che egli partecipa integralmente di tutto il potere gerarchico, e che egli non solo deve illuminare su tutto ciò che riguarda i libri e i riti santi, ma deve anche trasmetterli ad altri».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 184 a. 5, ad arg. 1

Il principio e la crescita non vengono cercati per se stessi, ma per la perfezione. E così la deputazione di alcuni uomini con un'obbligazione speciale e una certa solennità avviene solo per lo stato di perfezione.

II^a II^a q. 184 a. 5, ad arg. 2

Gli uomini abbracciano lo stato di perfezione non per dichiarare che sono perfetti, ma come per dichiarare che tendono alla perfezione. L'Apostolo, **Filippesi 3,12**, infatti scriveva: «Non che io abbia già conquistato il premio, o sia ormai arrivato alla perfezione; solo mi sforzo di correre per conquistarlo». E poco dopo, **Filippesi 3,15**: «Quanti dunque siamo perfetti, dobbiamo avere questi sentimenti». Perciò uno non cade nella menzogna o nella simulazione per il fatto che senza essere perfetto abbraccia lo stato di perfezione, ma solo qualora poi desista dal tendere ad essa.

II^a II^a q. 184 a. 5, ad arg. 3

Il martirio consiste in un **atto perfettissimo di carità**. Un atto perfetto però non basta, come si è visto [a. 4], a costituire uno stato.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che i prelati ecclesiastici siano tutti nello stato di perfezione. Infatti:

II^a II^a q. 184 a. 6, arg. 1

S. Girolamo scrive: «Un tempo il presbitero e il vescovo erano la stessa cosa»; e conclude: «Perciò come i sacerdoti, o presbiteri, sanno di essere sottomessi per consuetudine ecclesiastica a colui che li presiede, così i vescovi sappiano che sono superiori ai sacerdoti più per una consuetudine che per una vera disposizione del Signore, e che devono governare in comune la Chiesa». Ma i vescovi sono in stato di perfezione. Quindi anche i sacerdoti in cura d'anime.

II^a II^a q. 184 a. 6 arg. 2

Anche i sacerdoti parroci ricevono la cura delle anime, come i vescovi, mediante una consacrazione; e così pure gli arcidiaconi, a cui si applicano le parole della Scrittura, **Atti 6, 3**: «Cercate dunque, fratelli, sette uomini di buona reputazione», ecc., che la Glossa così commenta: «Gli Apostoli decisero in questo modo di costituire nella Chiesa sette diaconi di grado più alto che fossero come delle colonne attorno all'altare». Perciò anch'essi sono nello stato di perfezione.

II^a II^a q. 184 a. 6 arg. 3

Come i vescovi sono obbligati a «dare la vita per le loro pecore», **Giovanni 10,11**, così lo sono pure i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi. Ma questo è un atto che appartiene alla

perfezione della carità, come si è detto [a. 2, ad 3; a. 5]. Quindi anche i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi sono in istato di perfezione.

II^a II^a q. 184 a. 6. SED CONTRA:

Dionigi insegna: «L'ordine dei pontefici ha il compito di completare e perfezionare; quello dei sacerdoti di illuminare e rischiarare; quello dei ministri di purificare e vagliare». Perciò è evidente che la perfezione va attribuita solo ai vescovi.

II^a II^a q. 184 a. 6. RESPONDEO:

Nei sacerdoti e nei diaconi in cura d'anime si possono distinguere due cose:

- l'ordine sacro e la cura delle anime. Ora, l'ordine si riferisce a certi atti particolari nell'ambito degli uffici divini: per cui sopra [q. 183, a. 3, ad 3] abbiamo detto che la distinzione degli ordini dipende dalla distinzione degli uffici. Per il fatto quindi che uno riceve un ordine sacro riceve il potere di compiere delle funzioni sacre, ma con ciò non si obbliga alle pratiche della perfezione, sebbene nella Chiesa Occidentale nel ricevere gli ordini sacri venga emesso il voto di continenza, che è una delle pratiche relative alla perfezione, come vedremo [q. 186, a. 4]. Quindi per il fatto che uno riceve un ordine sacro non viene posto nello stato di perfezione; sebbene per esercitarne degnamente gli atti sia richiesta la perfezione interiore.

- E neppure si è posti in tale stato con l'accettazione della cura delle anime. Infatti i parroci non si obbligano col vincolo di un voto perpetuo al governo delle anime, ma possono lasciarlo: o passando alla vita religiosa, anche senza il permesso del vescovo, come dice il **Decreto di Graziano**; o anche, col permesso del vescovo, lasciando l'arcidiaconato o la parrocchia per una semplice prebenda senza cura d'anime. Il che non sarebbe mai permesso se uno fosse nello stato di perfezione, poiché il Vangelo, **Luca 9,62**, afferma: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio».

- I vescovi invece, essendo in istato di perfezione, non possono lasciare l'incarico pastorale se non per cause ben determinate, come vedremo [q. 185, a. 4], e sempre con una dispensa del Sommo Pontefice, il quale ha la facoltà di dispensare anche dai voti perpetui. Perciò è evidente che non tutti i prelati sono nello stato di perfezione, ma solo i vescovi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 184 a. 6, ad arg. 1

Del vescovo e del presbitero possiamo parlare da due punti di vista:

- Primo, quanto al nome. E così una volta i vescovi e i presbiteri non si distinguevano. Infatti il termine *vescovo* viene da «*sopraintendere*», come dice **S. Agostino**; e *presbitero* in greco equivale ad «*anziano*». Per cui anche l'Apostolo usa promiscuamente il termine «*presbiteri*» per gli uni e per gli altri, quando scrive, **1Timoteo 5,17**: «I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano trattati con doppio onore». E così fa anche col termine «*vescovi*», parlando ai presbiteri della chiesa di Efeso, **Atti 20,28**: «Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi a pascere la Chiesa di Dio».

- **Quanto alla realtà** invece ci fu sempre distinzione tra loro, anche al tempo degli Apostoli, come dimostra **Dionigi**. E commentando quel passo di **S. Luca 10.1**: «Dopo questi fatti il Signore designò», ecc., la **Glossa** afferma: «Come gli apostoli sono il tipo dei vescovi, così i settantadue discepoli sono il tipo dei sacerdoti del secondo ordine».

In seguito tuttavia, per evitare scismi, fu necessario distinguerli anche di nome: chiamando *vescovi* i *superiori* e *presbiteri* gli *inferiori*. Dire dunque che i presbiteri non differiscono dai vescovi è un errore che **S. Agostino** enumera tra le **eresie**, là dove dice che gli Ariani insegnavano «non doversi il sacerdote distinguere in nulla dal vescovo».

II^a II^a q. 184 a. 6, ad arg. 2

Ai vescovi è affidata direttamente la cura principale di tutti i loro diocesani; i sacerdoti parroci invece e gli arcidiaconi hanno incarichi subordinati sotto l'autorità dei vescovi. Per cui, spiegando quel testo di S. Paolo, **1Corinti 12,28**: «Alcuni hanno il dono di assistere, altri di governare», la **Glossa** afferma: «L'assistenza è il compito di quelli che aiutano i superiori, come Tito fece con S. Paolo, e gli arcidiaconi fanno con i vescovi. Il governare poi di cui si parla è quello dei prelati inferiori, cioè dei preti, i quali insegnano al popolo». E Dionigi afferma: «Come la gerarchia universale culmina in Gesù, così ogni gerarchia particolare culmina nel proprio divino gerarca», cioè nel vescovo. E nel Decreto di Graziano si legge: «Tutti i sacerdoti e i diaconi stiano attenti a non fare nulla senza il permesso del loro vescovo». È chiaro quindi che costoro stanno al vescovo come i magistrati e i ministri stanno al re. Per cui come fra le autorità civili solo il re riceve la benedizione solenne mentre gli altri vengono istituiti con una semplice designazione, **così** anche **nel campo ecclesiastico l'episcopato viene imposto con una consacrazione solenne**, mentre l'arcidiaconato o la cura parrocchiale vengono imposti con un **semplice comando**. - Questi ministri vengono però consacrati nel conferimento degli ordini, anche prima di ottenere la cura delle anime.

II^a II^a q. 184 a. 6, ad arg. 3

Come i parroci e gli arcidiaconi non hanno la cura principale del gregge, ma [solo] un certo incarico conferito loro dal vescovo, **così non hanno né l'ufficio di pastori né l'obbligo di esporre la vita per il gregge in maniera diretta e principale, ma [solo] in quanto partecipi di tale cura**. Essi quindi non raggiungono lo stato di perfezione, ma hanno piuttosto un ufficio che è connesso con la perfezione.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che lo stato dei **religiosi** sia più perfetto di quello dei **vescovi**. Infatti:

II^a II^a q. 184 a. 7, arg. 1

Il Signore, **Matteo 19,21**, consiglia: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri»; e così fanno i religiosi. Ma i vescovi non sono tenuti a ciò, poiché si legge nel Decreto di **Graziano**: «I vescovi lascino ai loro eredi i beni propri o quelli acquistati, o comunque tutto ciò che possiedono personalmente». Quindi i religiosi sono in uno stato più perfetto di quello dei vescovi.

II^a II^a q. 184 a. 7, arg. 2

La perfezione consiste più nell'amore di Dio che nell'amore del prossimo. Ma lo stato dei religiosi è ordinato direttamente all'amore di Dio: per cui «essi devono il loro nome al culto e al servizio di Dio», come nota Dionigi. Invece lo stato dei vescovi è ordinato all'amore del prossimo, a cui essi «sovrintendono», come dice il loro nome secondo la spiegazione di S. Agostino. Quindi lo stato religioso è più perfetto dello stato episcopale.

II^a II^a q. 184 a. 7, arg. 3

Lo stato dei religiosi è ordinato alla vita contemplativa, che è superiore alla vita attiva, alla quale è ordinato lo stato dei vescovi. Infatti S. Gregorio scrive che «Isaia, desiderando di essere utile al prossimo con la vita attiva, chiese l'ufficio della predicazione; Geremia invece, desiderando di unirsi più intimamente al Creatore, non voleva essere mandato a predicare ». Quindi lo stato dei religiosi è più perfetto di quello dei vescovi.

II^a II^a q. 184 a. 7. SED CONTRA:

A nessuno è lecito passare da uno stato superiore a uno stato inferiore: il che equivarrebbe a «volgersi indietro», Luca 9, 62. Ora, si può passare dallo stato religioso allo stato episcopale: poiché nel Decreto si legge che «la sacra ordinazione fa di un monaco un vescovo». Perciò lo stato dei vescovi è più perfetto dello stato religioso.

II^a II^a q. 184 a. 7 RESPONDEO:

Secondo S. Agostino, «l'agente è sempre superiore al paziente». Ora, nell'ordine della perfezione i vescovi sono dei «*perfezionatori*», come nota Dionigi, mentre i religiosi sono dei «*perfezionati*»: indicando così l'azione e la passione. Perciò è evidente che lo stato di perfezione si riscontra più nei vescovi che nei religiosi.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 184 a. 7, ad arg. 1

La rinunzia ai propri beni può essere concepita in due modi:

- **Primo, come rinunzia di fatto.** E ciò non costituisce essenzialmente la perfezione, ma è un certo strumento di perfezione, come sopra [a. 3] si è spiegato. Perciò nulla impedisce che si abbia lo stato di perfezione senza la rinunzia alle proprie sostanze. E lo stesso si dica delle altre osservanze esterne.

- **Secondo,** la rinunzia può essere concepita come **disposizione d'animo:** in modo cioè che uno sia pronto, se fosse necessario, ad abbandonare o a distribuire ogni cosa. E ciò appartiene direttamente alla perfezione. Da cui le parole di S. Agostino: «Il Signore spiega come i figli della sapienza comprendano che la giustizia non sta nel digiunare o nel mangiare, ma nel soffrire la fame con pazienza». Per cui anche l'Apostolo, **Filippesi 4,12**, scriveva: «**Ho imparato a essere povero e ho imparato a essere ricco**». Ora, i vescovi sono tenuti in modo particolare a disprezzare all'occorrenza tutte le loro ricchezze per l'onore di Dio e la salvezza

del loro gregge, o distribuendole ai poveri, o «accettando con gioia di essere spogliati delle loro sostanze», **Ebrei 10,34**.

II^a II^a q. 184 a. 7, ad arg. 2

Il fatto che i vescovi attendano alle opere riguardanti l'amore del prossimo dipende dall'abbondanza del loro amore verso Dio. Per questo il Signore, **Giovanni 21, 15 ss.**, prima chiese a Pietro se lo amava, e poi gli affidò la cura del gregge. E S. Gregorio scrive: «Se la cura pastorale è una prova di amore, chiunque avendone la capacità si rifiuta di pascere il gregge di Dio dimostra di non amare il Pastore Supremo». Chi infatti per un amico è pronto a servire una terza persona dà una prova di amore più grande di colui che vuole servire soltanto l'amico.

II^a II^a q. 184 a. 7, ad arg. 3

Come dice S. **Gregorio**: «Il vescovo sia il primo nell'azione, e più di ogni altro assorto nella contemplazione»: poiché i vescovi sono tenuti a contemplare non solo per sé, ma anche per l'istruzione degli altri. Per cui egli scrive ancora che «ai perfetti, reduci dalla contemplazione, si applicano le parole della Scrittura, **Salmo 145,7**: —Diffondono il ricordo della tua bontà immensa».

ARTICOLO 8:

VIDETUR che i **sacerdoti parroci e gli arcidiaconi** siano più perfetti dei **religiosi**. Infatti:

II^a II^a q. 184 a. 8, arg. 1

Il Crisostomo scrive: «Anche se tu mi presenti un monaco che sia, per modo di dire, un altro Elia, tuttavia egli non è da paragonarsi a colui che, dedicatosi al popolo e costretto a portare i peccati di molti, persevera immobile e forte». E poco dopo aggiunge: «Se mi si proponesse di scegliere tra il piacere a Dio nell'ufficio sacerdotale oppure nella solitudine monastica, senza dubitare affatto sceglierei il primo partito». E nel medesimo libro si legge: «Se si confrontano con il sacerdozio bene amministrato i travagli della professione monastica, si troverà che queste due cose distano tra loro quanto un re da una persona privata». Quindi i sacerdoti in cura d'anime sono più perfetti dei religiosi.

II^a II^a q. 184 a. 8 arg. 2

S. Agostino così scriveva a Valerio: «Consideri la tua religiosa prudenza che in questa vita, e specialmente ai nostri tempi, non c'è nulla di più difficile, penoso e laborioso dell'ufficio del vescovo, del sacerdote o del diacono; ma presso Dio non c'è niente di più splendido, se si combatte come comanda il nostro capo». Perciò i religiosi non sono più perfetti dei sacerdoti, o dei diaconi.

II^a II^a q. 184 a. 8 arg. 3

S. Agostino afferma ancora: «Sarebbe molto deplorabile esporre i monaci a una perniciosa superbia, e imporre ai chierici un grave affronto», dicendo che «un cattivo monaco equivale a un buon chierico, poiché talora anche un buon monaco difficilmente arriva a fare un buon chierico». E poco prima aveva detto che «non si deve dare occasione ai servi di Dio», cioè ai monaci, «di pensare che essi saranno scelti più facilmente a una cosa migliore», cioè al chiericato, «diventando peggiori», cioè con l'abbandono della vita monastica. Quindi chi è nello stato clericale è più perfetto dei religiosi.

II^a II^a q. 184 a. 8 arg. 4

Non è mai lecito passare da uno stato superiore a uno inferiore. Ma dallo stato religioso è lecito passare all'ufficio di sacerdote in cura d'anime, come appare dal decreto di Papa Gelasio: «Se un monaco, venerabile per i suoi meriti, appare degno del sacerdozio, e l'Abate sotto il cui comando combatte per Cristo chiede che diventi sacerdote, il vescovo dovrà chiamarlo, e ordinarlo nel luogo che giudicherà opportuno». E S. Girolamo scrive al monaco Rustico: «Vivi nel monastero in modo da meritare di essere chierico». Quindi i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi sono più perfetti dei religiosi.

II^a II^a q. 184 a. 8 arg. 5

I vescovi, come si è dimostrato [a. 7], sono in uno stato più perfetto dei religiosi. Ma i sacerdoti parroci e gli arcidiaconi, per il fatto che sono in cura d'anime, assomigliano ai vescovi più dei religiosi. Quindi sono più perfetti di costoro.

II^a II^a q. 184 a. 8 arg. 6

Secondo Aristotele «la virtù ha per oggetto il bene arduo». Ora, è una cosa più ardua vivere bene nell'ufficio di parroco o di arcidiacono che nello stato religioso. Quindi i parroci e gli arcidiaconi hanno una virtù più perfetta dei religiosi.

II^a II^a q. 184 a. 8. SED CONTRA:

Nel Decreto di **Graziano** si legge: «Se uno che regge il popolo in una chiesa sotto l'autorità del vescovo, vivendo da secolare, mosso dallo Spirito Santo vuole salvare se stesso in un monastero o tra i canonici regolari, allora egli è guidato da una legge personale, per cui nessun diritto può esigere che venga costretto dalla legge pubblica». Ora, uno non può essere mosso dalla legge dello Spirito Santo, che qui è chiamata «personale», se non a qualcosa di più perfetto. Quindi i religiosi sono più perfetti degli arcidiaconi e dei parroci.

II^a II^a q. 184 a. 8. RESPONDEO:

- La superiorità di una cosa su un'altra non risulta da ciò che le due cose hanno in comune, ma da ciò che le differenzia. Ora, nei parroci e negli arcidiaconi si devono considerare tre cose: lo stato, l'ordine e l'ufficio.

+ Per lo stato essi sono secolari, per l'ordine sono sacerdoti o diaconi e per l'ufficio sono in cura d'anime. Ora, se ad essi confrontiamo dei religiosi che siano diaconi o sacerdoti e in cura d'anime, come lo sono certi monaci e canonici regolari, allora questi ultimi sono superiori per lo stato e alla pari per il resto.

+ Se invece questi ultimi *[religiosi]* differiscono dai primi per lo **stato** e per l'**ufficio**, ma **convengono nell'ordine**, come i religiosi sacerdoti e diaconi che non sono in cura d'anime, allora è evidente che i secondi rispetto ai primi sono **superiori nello stato, inferiori nell'ufficio e uguali nell'ordine**.

- Perciò bisogna considerare quale preminenza sia più importante: **se quella dello stato o quella dell'ufficio**. In proposito si deve tener conto di due cose: della **bontà** e della **obiezioni**.

+ Se il confronto avviene **sulla bontà**, allora lo stato religioso va preferito all'ufficio di parroco o di arcidiacono: poiché il religioso impegna tutta la sua vita nell'acquisto della perfezione, mentre **il sacerdote parroco e l'arcidiacono non impegnano tutta la loro vita nella cura delle anime, come fa invece il vescovo**; e neppure hanno, come i vescovi, l'incombenza diretta e principale nella cura dei sudditi, ma al loro ufficio spettano solo delle mansioni particolari relative alla cura delle anime, come sopra *[a. 6, ad 2, 3]* si è spiegato. Perciò lo stato religioso si trova a essere, nei confronti del loro ufficio, come un universale rispetto al particolare; o come l'olocausto rispetto al sacrificio, che stando alle spiegazioni di S. Gregorio è inferiore all'olocausto. **Da cui la prescrizione «Il vescovo è tenuto a concedere la libertà di entrare in monastero ai chierici che lo desiderano, poiché costoro vogliono seguire una vita migliore».**

+ Però questa superiorità va intesa secondo il **genere dell'opera** *[obiezioni]*:

* poiché **secondo la carità** degli operanti talora capita che un'opera inferiore per il suo genere sia più meritoria, essendo fatta con una maggiore carità.

* Se invece si considera la obiezioni di **condurre una vita santa in religione e in cura d'anime**, allora è più difficile vivere bene in cura d'anime, dati i pericoli esterni; sebbene la vita religiosa sia più difficile quanto alla natura dei suoi atti, dato il rigore dell'osservanza regolare.

* Se però **i religiosi sono senza ordini sacri**, come nel caso dei fratelli conversi, allora è evidente che la preminenza degli ordini eccelle **in dignità**: poiché con l'ordine sacro uno viene consacrato a ministeri nobilissimi, con i quali si serve a Cristo medesimo nel Sacramento dell'altare, per cui è richiesta una santità maggiore di quella richiesta dallo stato religioso: come infatti insegna Dionigi, «l'ordine monastico deve seguire gli ordini sacerdotali, e a loro imitazione elevarsi alle realtà divine». Perciò, a parità di condizioni, nel compiere un atto incompatibile con la santità un chierico ordinato pecca più gravemente di un religioso privo degli ordini sacri; sebbene il religioso laico sia tenuto alle osservanze regolari, a cui non è tenuto il chierico suddetto.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 184 a. 8, ad arg. 1

A proposito di quei testi del Crisostomo si potrebbe rispondere brevemente che egli non parla del sacerdote parroco, ma del vescovo, da lui denominato «sommo sacerdote». E ciò in consonanza con il fine del suo libro, col quale si proponeva di consolare se stesso e Basilio del fatto che erano stati eletti vescovi. Ma a parte questo, bisogna rispondere che egli fa un

argomento di obiezioni. Infatti poco prima aveva scritto: «Quando il pilota, trovandosi in mezzo ai flutti, è capace di salvare la nave dalla tempesta, allora merita da parte di tutti il titolo di perfetto pilota». E conclude con le parole riportate [nell'ob.], relative al monaco, il quale «non è da paragonare a colui che, dedicatosi al popolo, persevera immobile»; e ne porta la ragione: «perché sa governare se stesso nella tempesta come nella calma». Ora, da ciò non si può arguire se non che lo stato di chi è in cura d'anime è più pericoloso dello stato religioso: poiché conservarsi innocenti nel pericolo è un indizio di maggiore virtù. Ma è un indizio di grande virtù anche l'entrare in religione per evitare i pericoli. Perciò egli non dice che «preferirebbe essere nell'ufficio sacerdotale piuttosto che nella solitudine monastica», ma che «preferirebbe piacere [a Dio] in tale ufficio», poiché ciò è un indizio di maggiore virtù.

II^a II^a q. 184 a. 8, ad arg. 2

Anche questo testo di S. Agostino si riferisce alla obiezioni, o arduità, che è un indizio di maggiore virtù in coloro che la sanno superare, come si è detto [ad 1].

II^a II^a q. 184 a. 8, ad arg. 3

S. Agostino paragona qui i monaci ai chierici quanto alla differenza degli ordini sacri, non quanto alla differenza fra stato religioso e vita secolare.

II^a II^a q. 184 a. 8, ad arg. 4

Coloro che sono assunti alla cura delle anime dallo stato religioso essendo già ordinati, acquistano certamente qualcosa che prima non avevano, vale a dire il nuovo ufficio, ma non lasciano quanto avevano già, cioè lo stato religioso: infatti nel Decreto di Graziano si legge: «Quanto al monaco che, dopo essere vissuto a lungo nel monastero, diventa chierico assumendo gli ordini sacri, ordiniamo che non abbandoni il proposito precedente». Invece i preti parroci e gli arcidiaconi, quando entrano in religione, depongono il loro ufficio per conseguire lo stato di perfezione. Ciò dimostra dunque la superiorità della vita religiosa. Quando poi dei religiosi laici vengono assunti agli ordini sacri, è chiaro che sono promossi a qualcosa di superiore, come si è detto [nell'ob. e nel corpo]. E ciò appare anche dalle parole di S. Girolamo: «Vivi nel monastero in modo da meritare di essere chierico».

II^a II^a q. 184 a. 8, ad arg. 5

I parroci e gli arcidiaconi sono più dei religiosi simili ai vescovi sotto un certo aspetto, cioè quanto alla cura delle anime, che è loro affidata in modo subordinato. Quanto però all'obbligo perpetuo richiesto dallo stato di perfezione sono più simili ai vescovi i religiosi, come si è già dimostrato [aa. 5, 6].

II^a II^a q. 184 a. 8, ad arg. 6

Le obiezioni dovute all'arduità di un'opera contribuiscono alla grandezza della virtù, ma le obiezioni provenienti dagli impedimenti esterni talora ne diminuiscono l'eccellenza, come quando uno non ama la virtù fino a evitarne gli ostacoli, secondo le parole di S. Paolo, 1Corinti 9, 25: «Ogni atleta è temperante in tutto». Talora dunque l'esistenza delle obiezioni è indizio di una virtù perfetta: per es. quando uno in casi imprevisi o per cause inevitabili incontra

ostacoli alla virtù, e tuttavia non la abbandona. Ora, nello stato religioso vi sono maggiori obiezioni a motivo dell'eccellenza delle opere da praticare, mentre per quelli che vivono nel mondo in qualsiasi modo la maggiore obiezione nasce da quegli ostacoli alla virtù che i religiosi provvidamente hanno evitato.

Parte seconda della seconda parte: Le azioni umane >

Lo stato dei vescovi

Questione 185

Veniamo ora a trattare dello stato dei **vescovi**.

In proposito si pongono otto quesiti:

1. Se sia lecito desiderare l'episcopato;
2. Se sia lecito ricusarlo in modo assoluto;
3. Se all'episcopato si debbano eleggere i migliori;
4. Se un vescovo possa farsi religioso;
5. Se gli sia lecito abbandonare fisicamente i propri sudditi;
6. Se gli sia lecito possedere;
7. Se pecchi mortalmente non erogando ai poveri i beni della chiesa;
8. Se i religiosi promossi all'episcopato siano tenuti alle osservanze regolari.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che sia lecito **desiderare l'episcopato**. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 1, arg. 1

S. Paolo, **1Timoteo 3,1**, ha scritto: «Se uno aspira all'episcopato, desidera un nobile lavoro». Ma desiderare un nobile lavoro è lecito e lodevole. Quindi è lodevole desiderare l'episcopato.

II^a II^a q. 185 a. 1, arg. 2

Lo stato dei vescovi è più perfetto dello stato religioso, come sopra [q. 184, a. 7] si è visto. Ora, desiderare lo stato religioso è una cosa lodevole. Quindi è lodevole anche il desiderio di essere promossi all'episcopato.

II^a II^a q. 185 a. 1, arg. 3

Nei **Proverbi 11, 26**, si legge: «Chi accaparra il grano è maledetto dal popolo; la benedizione è invocata sul capo di chi lo vende». Ma chi per virtù e scienza è idoneo all'episcopato, se ad esso si sottrae nasconde il grano spirituale, mentre accettando l'episcopato si mette in grado di distribuirlo. Perciò Pare lodevole desiderare l'episcopato, e riprovevole il ricusarlo.

II^a II^a q. 185 a. 1, arg. 4

I fatti dei Santi raccontati dalla Scrittura ci vengono proposti come esempi, stando alle parole di S. Paolo, **Romani 15,4**: «Tutto ciò che è stato scritto, è stato scritto per nostro ammaestramento». Ora, nella Scrittura, **Isaia 6,8**, si legge che Isaia si offrì per predicare, che è l'ufficio più attinente ai vescovi. Quindi desiderare l'episcopato è una cosa lodevole.

II^a II^a q. 185 a. 1. SED CONTRA:

S. Agostino ha scritto: «Questa preminenza, che è indispensabile per il governo del popolo, anche se viene esercitata come conviene, tuttavia non è lodevolmente desiderata».

II^a II^a q. 185 a. 1. RESPONDEO:

Nell'episcopato si possono distinguere tre cose.

- **La prima**, che è principale e **ha valore di fine**, è il ministero proprio del vescovo, che mira all'utilità del prossimo, secondo il comando evangelico, **Giovanni 21,17**: «Pasci le mie pecorelle».

- **La seconda** è **l'altezza della dignità**, essendo il vescovo superiore agli altri, secondo le parole del Vangelo, **Matteo 24,45**: «Il servo fidato e prudente, che il padrone ha preposto ai suoi domestici». Desiderarlo poi per la seconda cosa, cioè per l'eccellenza del grado, è un **atto di presunzione**. Così infatti il Signore, **Matteo 20,25**, rimprovera i discepoli che cercavano i primi posti: «Voi sapete che i capi delle nazioni dominano su di esse»; e il **Crisostomo** spiega: «Egli vuole mostrare che bramare i primi posti è da pagani; e così paragonandoli ai pagani volge altrove gli ardori della loro anima».

- **La terza** cosa poi deriva dalle due precedenti, ed è il **rispetto e l'onore**, con l'abbondanza dei beni terreni, secondo le parole di S. Paolo, **1Timoteo 5,17**: «I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano trattati con doppio onore». **Desiderare quindi l'episcopato per**

questi ultimi beni accessori è chiaramente illecito, ed è effetto della cupidigia e dell'ambizione. Da cui le parole del Signore, **Matteo 23, 6 s.**, contro i Farisei: «Amano i posti d'onore nei conviti, i primi seggi nelle sinagoghe e i saluti nelle piazze, come anche sentirsi chiamare Rabbi dalla gente». Desiderare invece di giovare al prossimo, di per sé è una cosa lodevole e virtuosa. Siccome però il ministero episcopale implica l'eccellenza del grado, pare un atto di presunzione desiderare il superiorato al fine di giovare ai sudditi senza esservi costretti da un'evidente necessità: per cui S. Gregorio scrive che «era una cosa lodevole desiderare l'episcopato quando con esso si dovevano senza dubbio affrontare i più gravi supplizi», e quindi non era facile trovare chi si assumesse quel peso; [il che è lodevole] soprattutto quando non si è mossi se non dallo zelo della carità infusa da Dio, come nel caso di Isaia, «il quale desiderò lodevolmente l'ufficio di predicare allo scopo di giovare al prossimo». - Tuttavia si può desiderare senza presunzione di compiere tali opere qualora capitasse di essere in quel dato ufficio, oppure desiderare di essere degni di eseguire tali opere, in modo cioè da desiderare non la preminenza della dignità, ma l'opera buona. Da cui le parole del Crisostomo: «Desiderare le opere buone è una cosa buona, ma bramare un primato di onore è vanità. Poiché il primato suddetto cerca coloro che lo fuggono, e fugge coloro che lo cercano».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 185 a. 1, ad arg. 1

Come dice **S. Gregorio**, «nel tempo in cui l'Apostolo faceva quell'affermazione colui che era a capo di una chiesa era il primo a essere condotto al martirio»: e così nell'episcopato non c'era da desiderare altro all'infuori delle opere buone da compiere. Per cui **S. Agostino** scrive che l'Apostolo, nel dire: «Chi aspira all'episcopato desidera un nobile lavoro», «volle chiarire che cosa è l'episcopato: poiché è un termine che dice incarico e non onore. Infatti scopos significa attenzione». Quindi episcopos equivale al latino super intendere [cioè soprintendere]: cosicché è vescovo non chi vuole stare sopra gli altri, ma chi vuole giovare ad essi. «Infatti», come aveva scritto poco sopra, «nell'agire in questa vita non si deve cercare l'onore o la potenza, essendo vane tutte le cose che sono sotto il sole, ma il ministero stesso che viene esercitato con tale onore o con tale potenza». Tuttavia, come nota **S. Gregorio**, l'Apostolo, «dopo aver lodato il desiderio di quell'opera buona, subito lo fa oggetto di timore, aggiungendo: —È necessario che il vescovo sia irreprensibile»; come se dicesse: —Lodo il vostro desiderio, ma considerate bene quanto cercate».

II^a II^a q. 185 a. 1, ad arg. 2

Desiderare lo stato episcopale non è come desiderare lo stato religioso, per due motivi:

- **Primo**, perché l'episcopato **presuppone la perfezione**: come risulta evidente dal fatto che il Signore, **Giovanni 21, 15 ss.**, prima di affidare a Pietro l'ufficio di pastore, gli chiese se lo amava più degli altri. Invece lo stato religioso non presuppone la perfezione, ma è la via che ad essa conduce. Il Signore, Matteo 19, 21, infatti non disse: «Se sei perfetto, va' e vendi quello che possiedi»; ma: «Se vuoi essere perfetto». E questo perché, come dice Dionigi, al vescovo la perfezione appartiene all'attivo in quanto «**perfezionatore**»; al monaco invece appartiene al passivo, in quanto «**perfezionato**». Ora, perché uno possa condurre a perfezione gli altri si richiede che sia egli stesso perfetto, il che invece non è richiesto per chi deve essere

condotto alla perfezione. E mentre è da presuntuosi il considerarsi perfetti, non è presunzione il tendere alla perfezione.

- **Secondo**, perché chi abbraccia lo stato religioso si sottomette spiritualmente ad altri: e questo è lecito a chiunque. Da cui le parole di S. Agostino: «A nessuno è proibito di attendere alla conoscenza della verità, che costituisce un'opera lodevole. Chi invece è assunto allo stato episcopale è innalzato perché possa provvedere agli altri. Ora, nessuno deve arrogarsi questo compito, secondo le parole di S. Paolo, **Ebrei 5,4**: «Nessuno può attribuire a se stesso questo onore, se non chi è chiamato da Dio». E il **Crisostomo** scrive: «Non è né giusto né utile desiderare la preminenza nella Chiesa. Chi è infatti quel sapiente che voglia esporsi alla schiavitù e al pericolo di dover rendere conto di tutta la Chiesa? A meno forse che egli non sfidi il giudizio di Dio abusando della dignità ecclesiastica in modo secolare, cioè trasformandola in un potere secolare».

II^a II^a q. 185 a. 1, ad arg. 3

La distribuzione del grano spirituale non è da farsi ad arbitrio di chiunque, ma principalmente secondo la volontà di Dio, e secondariamente secondo la volontà dei prelati maggiori, a cui si riferiscono quelle parole, **1Corinti 4,1**: «Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio». Perciò non si può dire che nasconda il grano spirituale colui che non attende a correggere e a governare gli altri non essendovi obbligato per ufficio, o per un incarico dei superiori, ma solo nel caso in cui uno trascura di farlo quando vi è tenuto per ufficio, oppure se ricusa con pertinacia di accettare l'ufficio quando gli è imposto. Da cui le parole di S. Agostino: «L'amore della verità aspira a un santo riposo, ma la necessità della carità accetta un incarico giusto. Se nessuno impone questo peso si deve attendere a contemplare la verità. Se però esso viene imposto, allora bisogna portarlo per la necessità della carità».

II^a II^a q. 185 a. 1, ad arg. 4

Come spiega **S. Gregorio**, «Isaia, prima di desiderare la sua missione, era stato purificato dal fuoco dell'altare: perché nessuno osi accedere ai sacri ministeri senza essere stato purificato. Essendo dunque molto difficile avere la certezza di essere purificati, è più sicuro rifiutare l'ufficio della predicazione».

ARTICOLO 2:

VIDETUR che sia lecito **ricusare in modo assoluto** l'imposizione dell'episcopato. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 2, arg. 1

S. Gregorio scrive che «Isaia, desiderando di giovare al prossimo con la vita attiva, chiese l'ufficio della predicazione, mentre Geremia, desiderando di unirsi maggiormente al Creatore, si oppose a tale incarico». Ora, nessuno pecca col non voler abbandonare un bene maggiore per un bene minore. Poiché dunque l'amore di Dio è superiore all'amore del prossimo, e la vita contemplativa alla vita attiva, come risulta evidente da quanto abbiamo detto [q. 26, a. 2; q. 182, a. 1], è chiaro che non pecca chi ricusa l'episcopato in modo assoluto.

II^a II^a q. 185 a. 2, arg. 2

Come dice **S. Gregorio**, «è molto difficile avere la certezza di essere purificati; e nessuno deve accettare dei ministeri sacri senza essere purificato». Se quindi uno sente di non essere purificato è tenuto a non accettare l'episcopato, per quanto esso gli venga imposto.

II^a II^a q. 185 a. 2, arg. 3

S. Girolamo narra che S. Marco, «dopo aver abbracciato la fede, si sarebbe amputato il dito pollice per essere escluso dal sacerdozio». Parimenti alcuni fanno il voto di non accettare l'episcopato. Ora, mettere un impedimento a una determinata cosa è come ricusarla in modo assoluto. Quindi uno può, senza colpa, ricusare in modo assoluto l'episcopato.

II^a II^a q. 185 a. 2. SED CONTRA:

Scriva **S. Agostino**: «Se la santa madre Chiesa esige una vostra cooperazione, non dovete né accogliere la richiesta con avidità orgogliosa, né respingerla per pigrizia». E aggiunge poco dopo: «Non antepone la vostra tranquillità alle necessità della Chiesa: poiché senza l'aiuto dei buoni disposti ad assisterla nel parto, voi stessi non sareste potuti nascere».

II^a II^a q. 185 a. 2. RESPONDEO:

Nel considerare l'accettazione dell'episcopato si devono tener presenti due punti: primo, che cosa l'uomo debba desiderare di volontà propria; secondo, in che cosa uno debba sottomettersi alla volontà altrui. Rispetto dunque alla propria volontà è giusto che uno attenda soprattutto alla propria salvezza, mentre l'attendere alla salvezza degli altri conviene all'uomo per le disposizioni di altri che hanno in mano il potere, come risulta evidente da quanto abbiamo detto sopra [a. 1, ad 3]. Come quindi è un disordine della volontà aspirare al governo altrui di proprio arbitrio, così è un disordine che uno rifiuti decisamente l'ufficio di governare, contro l'imposizione del superiore. E ciò per due motivi. Primo, perché ciò è incompatibile con la carità verso il prossimo, per il cui bene uno deve esporre se stesso secondo le opportunità di tempo e di luogo. Per cui S. Agostino afferma che «la necessità della carità accetta un incarico giusto». Secondo, perché ciò è incompatibile con l'umiltà, la quale fa sì che uno si sottometta al comando dei superiori. Cosicché S. Gregorio scrive che «l'umiltà vera dinanzi a Dio si ha quando non si è pertinaci nel rifiutare ciò che viene imposto per il bene altrui».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 185 a. 2, ad arg. 1

Sebbene assolutamente parlando la vita contemplativa sia superiore all'attiva, e l'amore di Dio sia superiore all'amore del prossimo, tuttavia il bene del popolo va preferito al bene personale. Da cui le parole di **S. Agostino**: «Non antepone la vostra tranquillità alle necessità della Chiesa». Soprattutto perché la stessa cura pastorale dell'ovile di Cristo rientra nell'amore di Dio. Infatti S. Agostino, a proposito di quel passo evangelico, Giovanni 21,17: «Pasci le mie pecorelle», scrive: «Sia un ministero d'amore pascere il gregge del Signore; come era stato un segno di timore rinnegare il Pastore». - Inoltre i prelati non vengono immessi

nella vita attiva così da abbandonare quella contemplativa. S. Agostino infatti afferma che «se viene imposto il peso dell'ufficio pastorale, non si deve tuttavia tralasciare il godimento della verità», quale si ha appunto nella contemplazione.

II^a II^a q. 185 a. 2, ad arg. 2

Nessuno è tenuto a ubbidire al superiore in cose illecite: come appare evidente da quanto abbiamo detto a proposito dell'obbedienza [q. 104, a. 5]. Tuttavia può capitare che colui al quale viene imposta una prelatura riscontri in se stesso qualcosa che gliene rende illecita l'accettazione. Ora,

- tale impedimento può essere talvolta rimosso da colui stesso a cui è imposto l'ufficio: se p. es. uno avesse il proposito di peccare, può egli stesso abbandonarlo. E in questo caso egli non viene scusato dall'obbligo di ubbidire in definitiva al superiore che gli impone di accettare l'incarico.

- Talora invece egli non può da se stesso eliminare l'impedimento che rende illecita l'accettazione, ma può farlo il prelado che gliela impone: p. es. nel caso che uno fosse colpito da irregolarità o da scomunica. Per cui egli è tenuto a manifestare la cosa al prelado che gli impone l'ufficio; e se questi preferisce togliere l'impedimento, egli è tenuto a ubbidire umilmente. Si legge infatti nella Scrittura, **Esodo 4, 10, 12**, che avendo detto Mosè: «Mio Signore, io non sono un buon parlatore», il Signore gli rispose: «Io sarò con la tua bocca, e ti insegnerò quello che dovrai dire».

- Talora infine l'impedimento non può essere rimosso né da chi impone l'ufficio, né da chi dovrebbe riceverlo: come nel caso in cui un arcivescovo non potesse dispensare l'irregolarità incorsa. E allora il suddito colpito da irregolarità non è tenuto a ubbidirgli accettando l'episcopato, e neppure gli ordini sacri.

II^a II^a q. 185 a. 2, ad arg. 3

Ricevere l'episcopato non è di per sé necessario alla salvezza, ma diventa tale per il comando del superiore. Ora, alle cose che sono necessarie alla salvezza in questo modo uno può mettere lecitamente un ostacolo prima che intervenga il precetto: altrimenti uno non potrebbe passare a seconde nozze, per non essere così impedito di ricevere l'episcopato o gli ordini sacri. Ciò invece non sarebbe lecito per quelle cose che sono di necessità per la salvezza. Per cui S. Marco non agì contro nessun precetto amputandosi il dito; sebbene si debba credere che egli abbia agito così per un'ispirazione dello Spirito Santo, in mancanza della quale non è lecito ad alcuno infliggersi una menomazione. Chi dunque fa il voto di non accettare l'episcopato, se intende con ciò obbligarsi a non sottostare all'obbedienza di un prelado più alto, fa un voto illecito. Se invece intende obbligarsi a non accettare l'episcopato nel senso di non desiderarlo per quanto sta in lui, e di non accettarlo se non costretto dalla necessità, allora il voto è lecito, poiché egli promette di fare ciò che conviene che l'uomo faccia.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che chi è assunto all'episcopato debba essere migliore degli altri. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 3, arg. 1

A S. Pietro, a cui stava per affidare l'ufficio di pastore, il Signore, **Giovanni 21,15**, chiese se lo amava più degli altri. Ora, uno è migliore proprio per il fatto che ama di più Dio. Quindi non si deve assumere all'episcopato se non chi è migliore degli altri.

II^a II^a q. 185 a. 3, arg. 2

Il Papa Simmaco afferma: «Deve ritenersi come il più vile chi eccelle in dignità senza distinguersi per scienza e santità». Ma chi si distingue per scienza e santità è migliore. Quindi uno non deve essere assunto all'episcopato se non è migliore di tutti gli altri.

II^a II^a q. 185 a. 3, arg. 3

In ogni genere di cose le inferiori sono governate dalle superiori: nel modo in cui gli esseri corporei sono retti da quelli spirituali e i corpi inferiori da quelli superiori, come nota S. Agostino. Ora, il vescovo è deputato al governo degli altri. Quindi deve essere migliore degli altri.

II^a II^a q. 185 a. 3. SED CONTRA:

Le Decretali affermano che basta eleggere uno che sia **idoneo**, e non è necessario eleggere il migliore.

II^a II^a q. 185 a. 3. RESPONDEO:

Nell'assunzione di una persona all'episcopato, altro è il dovere di chi viene assunto e altro è

- quello di chi assume. **Da parte di chi assume**, o eleggendo o istituendo, si richiede che dispensi fedelmente i ministeri sacri. I quali devono essere conferiti a vantaggio della Chiesa, secondo l'espressione dell'Apostolo, 1Corinti 14,12: «Cercate di avere in abbondanza i doni dello spirito per l'edificazione della Chiesa»; e non vanno conferiti come un premio, poiché questo va atteso nella vita futura. Perciò chi deve eleggere o istituire un vescovo non è tenuto a scegliere il migliore in senso assoluto, cioè in base alla carità, ma il migliore per il governo di una chiesa: uno cioè che sia capace di istruirla, di difenderla e di governarla pacificamente. Da cui il rimprovero di **S. Girolamo** nei riguardi di quanti «non cercano di erigere nella Chiesa quelle colonne che più potrebbero giovarle, ma quelli che essi amano, o che sono ad essi devoti; oppure che sono più raccomandati da persone influenti, o ancora, per tacere motivi più ignobili, quelli che ottennero di diventare chierici con dei regali». Ora, ciò rientra nell'accettazione di persone, che **in questo caso è un peccato mortale**. Infatti S. Agostino, spiegando quel passo di **S. Giacomo 2,1**: «Fratelli miei, non abbiate riguardi personali», scrive: «Se queste differenze fra lo stare in piedi e lo stare seduti vengono riferite alle dignità ecclesiastiche, non si creda che l'accettazione di persone in ciò che riguarda la fede del Signore della gloria sia un peccato veniale. Chi infatti può tollerare che sia dato al ricco un posto onorifico nella Chiesa disprezzando il povero più istruito e più santo?».

- **Dalla parte poi di chi viene assunto all'episcopato** non si richiede che egli consideri se stesso migliore degli altri, poiché questo sarebbe un atto di superbia e di presunzione, ma basta che egli non riscontri in se stesso nulla che possa rendergli illecita l'accettazione dell'ufficio.

Pietro infatti, pur essendo interrogato dal Signore se lo amava più degli altri, nella sua risposta non si mise al di sopra degli altri, ma rispose semplicemente che lo amava.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 185 a. 3, ad arg. 1

Il Signore sapeva che Pietro, per sua concessione, era idoneo a quel compito anche quanto alle altre doti richieste per il governo della Chiesa. Perciò egli lo interrogò sull'intensità del suo amore per insegnare che quando per il resto uno è idoneo al governo della Chiesa, si deve considerare in lui specialmente la grandezza dell'amore di Dio.

II^a II^a q. 185 a. 3, ad arg. 2

Le parole riferite riguardano l'impegno di chi è costituito in dignità: egli infatti deve fare in modo di essere superiore agli altri nella scienza e nella santità. Per cui S. Gregorio scrive: «La condotta del vescovo deve essere tanto superiore a quella del popolo quanto la vita del pastore è superiore a quella del gregge». Ma non gli si può rimproverare di non essere stato migliore prima dell'episcopato, e quindi non lo si può per questo considerare il più vile.

II^a II^a q. 185 a. 3, ad arg. 3

Come dice S. Paolo, **1Corinti 12,4 ss.**, «vi sono diversità di carismi, di ministeri e di operazioni». Perciò nulla impedisce che sia più idoneo all'ufficio di governare uno che non emerge nella santità. Diverso invece è il caso della subordinazione nell'ordine naturale, in cui l'essere che è superiore per natura ha per ciò stesso una maggiore capacità di influire sugli esseri inferiori.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che un vescovo non possa abbandonare lecitamente l'incarico pastorale per entrare in religione. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 4, arg. 1

Non è lecito a nessuno passare da uno stato più perfetto a uno stato meno perfetto, poiché ciò sarebbe un «volgersi indietro», meritando così la condanna del Signore [Lc 9, 62]: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio». Ora, lo stato episcopale è più perfetto dello stato religioso, come si è visto [q. 184, a. 7]. Come quindi non è lecito dallo stato religioso tornare al secolo, così non è lecito dallo stato episcopale passare alla vita religiosa.

II^a II^a q. 185 a. 4, arg. 2

L'ordine della grazia è più armonico dell'ordine della natura. Ora, nell'ordine della natura un identico essere non si muove verso direzioni opposte: se la pietra, p. es., si muove per natura verso il basso, non può per natura ritornare in alto. Ma nell'ordine della grazia è lecito passare

dallo stato religioso all'episcopato. Quindi non è lecito passare inversamente dall'episcopato allo stato religioso.

II^a II^a q. 185 a. 4, arg. 3

Nelle opere della grazia non ci deve essere nulla di inutile. Ora, chi una volta è stato consacrato vescovo conserva in perpetuo il potere di conferire gli ordini e di compiere altre funzioni del genere proprie dell'ufficio episcopale; ma questo potere diviene inutile in colui che abbandona la cura pastorale. Perciò il vescovo non può abbandonare la cura pastorale entrando nella vita religiosa.

II^a II^a q. 185 a. 4. SED CONTRA:

Nessuno può essere costretto a compiere una cosa per se stessa illecita. Ora, coloro che chiedono di essere esonerati dall'episcopato sono costretti dai Canonici a rinunziarvi. Quindi rinunciare alla cura pastorale non è illecito.

II^a II^a q. 185 a. 4. RESPONDEO:

La perfezione dello stato episcopale consiste nel fatto che uno per amore di Dio si obbliga ad attendere alla salvezza delle anime. **Perciò uno è obbligato a conservare la cura pastorale fino a che è in grado di giovare alla salvezza delle anime a lui affidate.**

+ Compito questo che egli non deve trascurare **neppure per attendere alla contemplazione di Dio**; poiché l'Apostolo per il bene dei fedeli tollerava con pazienza persino il differimento della contemplazione propria della vita futura. Così infatti scriveva, **Filippesi 1, 22 ss.**: **«Sono messo alle strette fra queste due cose: da una parte il desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio; d'altra parte è più necessario per voi che io rimanga nella carne. Per conto mio, sono convinto che resterò».**

+ **E neppure** deve abbandonare il suo ufficio **per evitare avversità** di qualsiasi genere, o per altri vantaggi; poiché, come dice il Vangelo, **Giovanni 10,11**: **«il buon Pastore offre la vita per le pecore».**

- Talvolta però può capitare che a un vescovo, in una maniera o nell'altra, venga **impedito di procurare il bene dei suoi sudditi.**

+ Qualche volta per un **difetto personale**, o di ordine morale, come in caso di omicidio o di simonia, o di ordine corporale, come in caso di vecchiaia o di infermità, o anche di scienza, nel caso che questa risultasse insufficiente per il governo delle anime; ovvero a motivo di qualche irregolarità, p. es. se è stato sposato due volte.

+ Talora invece l'impedimento può nascere da un **difetto dei sudditi**, ai quali egli non è più in grado di fare del bene. Da cui le parole di **S. Gregorio**: **«È giusto sopportare i cattivi là dove ci sono dei buoni che è possibile aiutare. Ma dove manchi ogni frutto nei buoni, il travaglio che si sopporta per i cattivi diventa inutile. E così talora i perfetti, considerando la sterilità dei loro sforzi, pensano di andare altrove, per lavorare con frutto in altri luoghi».**

+ Talora infine l'impedimento può derivare da **terze persone**: come quando l'elezione di un individuo suscita gravi scandali. L'Apostolo, **1Corinti 8, 13**, diceva infatti: «**Se un cibo scandalizza un mio fratello, piuttosto non mangerò mai più carne**». Purché tuttavia lo scandalo non sia dovuto alla **malizia** di chi vuole osteggiare la fede o i diritti della Chiesa. In tal caso infatti lo scandalo non deve far deporre la cura pastorale, **sull'esempio di Cristo**, il quale a proposito di chi si scandalizzava della verità del suo insegnamento diceva, **Matteo 15, 14**: «**Lasciateli! Sono ciechi e guide di ciechi**». È tuttavia necessario che come uno riceve l'incarico da un prelado superiore, così anche nei casi indicati lo deponga con la sua **autorizzazione**. Da cui le parole di Innocenzo III: «Se anche hai le ali per tentare il volo verso la solitudine, tuttavia esse sono così legate dai precetti che tu non lo puoi fare liberamente senza il nostro permesso». **Infatti solo il Papa ha la facoltà di dispensare dal voto perpetuo con cui il vescovo si è obbligato alla cura dei suoi sudditi.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 185 a. 4, ad arg. 1

La perfezione dei religiosi e quella dei vescovi non vengono desunte dalle stesse cose. Infatti la perfezione religiosa è costituita dall'**impegno personale a curare la propria salvezza**, mentre la perfezione dello stato episcopale implica **la cura della salvezza del prossimo**. Perciò fino a che un vescovo può essere utile alla salvezza del prossimo, egli si volgerebbe indietro se volesse entrare nello stato religioso per attendere solo alla propria salvezza, dopo essersi obbligato a procurare anche quella degli altri. **Per questo Innocenzo III scrive che «è più facile permettere a un monaco di salire all'episcopato che a un vescovo di discendere allo stato monastico: se però egli non è più in grado di procurare la salvezza degli altri, è bene che attenda alla propria salvezza».**

II^a II^a q. 185 a. 4, ad arg. 2

Nessun ostacolo può impedire a un uomo di attendere alla propria salvezza, che è il fine dello stato religioso. Ci possono essere invece ostacoli nel procurare la salvezza altrui. Per questo un religioso può essere assunto all'episcopato, in cui è sempre in grado di curare la propria salvezza. E così pure **un vescovo, se è impedito di attendere alla salvezza altrui, può passare alla vita religiosa**. Venuto poi a cessare l'impedimento uno può essere assunto di nuovo all'episcopato: **nel caso p. es. di resipiscenza [*Consapevolezza del proprio errore, per lo più seguita da ravvedimento*] dei sudditi, di cessazione dello scandalo, di guarigione dalla propria infermità o di acquisto della scienza sufficiente**. O ancora, nel caso che uno sia passato alla vita religiosa per essere stato promosso con simonia a propria insaputa, può essere di nuovo promosso a un'altra sede episcopale. - **Se invece uno è stato deposto per colpa propria e chiuso in un monastero per fare penitenza, non può essere di nuovo promosso all'episcopato**. Infatti nel **Decreto di Graziano**, si legge: «**Il santo concilio ordina che chiunque dalla dignità episcopale è stato ridotto per punizione allo stato monacale, non sia mai più assunto all'episcopato**».

II^a II^a q. 185 a. 4, ad arg. 3

Anche nell'ordine naturale ci sono delle facoltà che rimangono prive del loro atto per il sopraggiungere di qualche impedimento: come una malattia dell'occhio può impedire l'atto

della vista. E così nulla impedisce che il potere episcopale rimanga inoperoso per il sopraggiungere di un ostacolo esterno.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che al vescovo non sia lecito, per una persecuzione, abbandonare fisicamente il gregge a lui affidato. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 5, arg. 1

Il Signore, **Giovanni 10,12**, afferma che «è un mercenario, non un vero pastore, colui che vedendo venire il lupo lascia le pecore e fugge». E S. Gregorio spiega che «il lupo viene addosso alle pecore quando un iniquo o un predone qualsiasi opprime gli umili e i fedeli». Se quindi un vescovo per la persecuzione di un tiranno abbandona fisicamente il proprio gregge è «un mercenario, non un pastore».

II^a II^a q. 185 a. 5, arg. 2

Nei **Proverbi 6, 1,3** si legge: «Figlio, se ti sei fatto garante per un amico, sei venuto in potere di un estraneo». E poco dopo «Va', corri, affrettati, scuoti il tuo amico». E S. **Gregorio** commenta: «Farsi garante per un amico significa esporre al pericolo la propria vita per quella di un altro. Ora, chi è proposto all'esempio altrui viene esortato a vigilare non solo su se stesso, ma anche sugli amici». Ma non si può fare questo abbandonando corporalmente il gregge. Quindi il vescovo per una persecuzione non deve abbandonare il gregge.

II^a II^a q. 185 a. 5, arg. 3

La perfezione dello stato episcopale implica la cura spirituale del prossimo. Ora, a chi professa uno stato di perfezione non è lecito abbandonare del tutto le pratiche della perfezione. Perciò al vescovo non è lecito sottrarsi fisicamente all'esercizio del proprio ufficio, se non forse per dedicarsi alle pratiche della perfezione in un monastero.

II^a II^a q. 185 a. 5. SED CONTRA:

Il Signore, **Matteo 10,23**, diede questo comando agli Apostoli, di cui i vescovi sono i successori: «Quando vi perseguiteranno in una città, fuggite in un'altra».

II^a II^a q. 185 a. 5. RESPONDEO:

In qualsiasi obbligazione si deve considerare soprattutto il suo fine. **Ora, i vescovi si obbligano ad esercitare l'ufficio pastorale per il bene dei sudditi**. Perciò quando il bene dei sudditi esige la presenza del pastore, questi non deve abbandonare fisicamente il gregge, né per un vantaggio temporale, né per un pericolo personale imminente: poiché «il buon pastore è tenuto a dare la vita per le sue pecore», Giovanni 10,11. Se invece si può provvedere efficacemente al bene dei sudditi con altre persone, in assenza del pastore, allora questi può lasciare fisicamente il gregge, sia per un vantaggio della Chiesa, sia per sfuggire a un pericolo

personale. Da cui le parole di **S. Agostino**: «I servi di Cristo fuggano da una città all'altra quando uno di loro in particolare è cercato dai persecutori: in modo però che la Chiesa non sia abbandonata dagli altri che non sono perseguitati personalmente. Quando invece il pericolo è generale, chi è in necessità non deve essere abbandonato da chi ha il dovere di assisterlo». Infatti il **Papa Niccolò I** ha scritto: «Se è pericoloso che il pilota abbandoni la nave nella bonaccia, lo è tanto di più durante la tempesta».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 185 a. 5, ad arg. 1

Fugge come un mercenario colui che antepone un vantaggio temporale, o anche la vita del corpo, al bene spirituale del prossimo. Scrive infatti S. Gregorio: «È incapace di rimanere in mezzo al pericolo del gregge colui che non ama le pecore, ma cerca un guadagno terreno», e quindi «teme di affrontare il pericolo per non perdere ciò che ama». Chi invece per evitare il pericolo si allontana senza danno per il gregge non fugge come un mercenario.

II^a II^a q. 185 a. 5, ad arg. 2

Se colui che si fa garante per una persona non può corrispondere da se stesso, basta che corrisponda all'impegno mediante un altro. E così se un prelado è impedito di attendere personalmente alla cura dei suoi sudditi, si disimpegna se provvede con dei sostituti.

II^a II^a q. 185 a. 5, ad arg. 3

Chi è eletto all'episcopato assume lo stato di perfezione secondo un dato genere di perfezione; e se è impedito di attuare questo genere non è tenuto a un altro tipo di perfezione, così da essere costretto a entrare nello stato religioso. Egli però ha l'obbligo di conservare l'intenzione di attendere alla salvezza spirituale del prossimo se le condizioni lo permettono e la necessità lo richiede.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che al vescovo non sia lecito **possedere personalmente qualcosa**. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 6, arg. 1

Il Signore, **Matteo 19, 21**, ha detto: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri; poi vieni e seguimi». Dal che pare che la povertà volontaria sia un'esigenza della perfezione. Ma i vescovi sono chiamati allo stato di perfezione. Quindi ad essi non è lecito possedere dei beni propri.

II^a II^a q. 185 a. 6 arg. 2

Nella Chiesa i vescovi occupano il posto degli Apostoli, come dice la Glossa. Ma agli Apostoli il Signore, **Matteo 10,9**, comandò di non possedere nulla di proprio: «Non procuratevi né oro, né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture». E S. Pietro, **Matteo 19,27**, poté

dire di sé e degli altri Apostoli: «Ecco, noi abbiamo lasciato tutto e ti abbiamo seguito». Quindi i vescovi sono tenuti a osservare questo precetto, di non avere cioè nulla di proprio.

IIª IIª q. 185 a. 6 arg. 3

S. Girolamo afferma: «Cleros è una parola che in latino equivale a sorte. E i chierici sono così chiamati perché formano l'eredità del Signore; oppure perché il Signore stesso è la loro eredità. Ora, chi possiede il Signore non può avere nient'altro all'infuori di lui. Se invece uno possiede oro, argento, poderi e suppellettili varie, allora il Signore non si degnava di essere annoverato fra le parti a lui spettanti». Perciò non solo i vescovi, ma anche i chierici devono fare a meno di possedere in proprio.

IIª IIª q. 185 a. 6. SED CONTRA:

Il Decreto di Graziano stabilisce: «Il vescovo può lasciare ai suoi eredi i propri beni, acquistati o posseduti in proprio».

IIª IIª q. 185 a. 6. RESPONDEO:

Nessuno è obbligato alle **opere supererogatorie** se non si è legato con un voto ad osservarle. Scrive infatti S. Agostino: «Dal momento che hai fatto il voto, ti sei obbligato e non ti è più lecito fare altrimenti. Prima che tu fossi legato dal voto eri invece libero di essere meno perfetto». Ora, è evidente che vivere senza possedere è una cosa supererogatoria: poiché non è di precetto, ma di consiglio. Per questo il Signore, dopo aver detto al giovane, Matteo 19, 17: «Se vuoi entrare nella vita, osserva i comandamenti», aggiunge: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri». **Ma i vescovi nella loro ordinazione non si obbligano a vivere senza una proprietà personale; e ciò non è neppure strettamente richiesto dall'ufficio pastorale a cui si consacrano. Perciò i vescovi non sono tenuti a vivere senza possedere in proprio.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 185 a. 6, ad arg. 1

La perfezione della vita cristiana, come si è visto [q. 184, a. 3, ad 1], non consiste essenzialmente nella **povertà volontaria**, ma questa è solo uno **strumento della perfezione**. Per cui non è detto che dove c'è una maggiore povertà ci sia anche una maggiore perfezione. Anzi, ci può essere una somma perfezione unita a una grande ricchezza: infatti **Abramo**, a cui [il Signore] disse, **Genesi 17,1**: «Cammina alla mia presenza e sii perfetto», era ricco, **Genesi 13, 2**: [Abram era molto ricco in bestiame, argento e oro].

IIª IIª q. 185 a. 6, ad arg. 2

Quelle parole del Signore si possono spiegare in tre modi. Primo, in senso mistico: per cui il non possedere oro e argento significa che i predicatori non devono appoggiarsi principalmente sulla sapienza e sull'eloquenza umana, come spiega S. Girolamo. Secondo, **a detta di S. Agostino** il Signore avrebbe parlato non in **senso precettivo**, ma **permissivo**. Avrebbe cioè permesso che essi andassero a predicare senza oro, argento e altri sussidi perché ricevessero il sostentamento da coloro a cui predicavano. Infatti conclude dicendo **Matteo 10,9**: «Perché

l'operaio ha diritto al suo nutrimento». In modo tuttavia che se uno nella predicazione del Vangelo spendesse del suo, farebbe un'opera supererogatoria, come S. Paolo riferisce di se stesso, 1 Corinti 9, 12, 15. Terzo, secondo l'interpretazione del **Crisostomo** il Signore avrebbe dato tali istruzioni ai discepoli per la loro missione di predicatori fra i Giudei, al fine di esercitarli a confidare nel suo aiuto, dato che li avrebbe assistiti senza provviste. Egli però non avrebbe inteso obbligare né loro né i successori a predicare il Vangelo facendo a meno di qualsiasi **risorsa personale**. Infatti si legge di S. Paolo, **2 Corinti 11,8**, che quando predicava ai Corinzi riceveva soccorsi da altre chiese: per cui evidentemente possedeva qualcosa che riceveva da altri. Pare poi stolto affermare che dei pontefici così numerosi e santi come Atanasio, Ambrogio e Agostino avrebbero trasgredito tali precetti se avessero ritenuto di essere obbligati a osservarli.

II^a II^a q. 185 a. 6, ad arg. 3

Ogni parte è minore del tutto. Perciò ammette assieme a Dio altre parti colui che diminuisce l'impegno per le cose di Dio mentre attende alle cose del mondo. Ed è in questo senso che i vescovi e i chierici non devono possedere in proprio, in modo cioè da trascurare le cose attinenti al culto di Dio per curare i propri beni.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che i vescovi pecchino mortalmente, se non distribuiscono ai poveri i beni ecclesiastici che amministrano. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 7, arg. 1

S. Ambrogio, spiegando quel passo evangelico, **Luca 12,16**: «**La campagna di un uomo ricco aveva dato un buon raccolto**», afferma: «**Nessuno dica proprio ciò che è di tutti: ciò che supera le proprie esigenze è una rapina**». E aggiunge: «**Negare all'indigente quando sei nell'abbondanza non è un delitto minore che rubare a chi possiede**». Ma rubare è un peccato mortale. Quindi i vescovi peccano mortalmente se non elargiscono ai poveri il sovrappiù.

II^a II^a q. 185 a. 7, arg. 2

S. Girolamo, spiegando quel testo di **Isaia 3,14**: «**Le cose tolte ai poveri sono nelle vostre case**», afferma che i beni della Chiesa sono dei poveri. Ma chi si appropria della roba altrui, o la dà ad altri, pecca mortalmente, ed è tenuto alla restituzione. Se quindi i vescovi ritengono per sé o elargiscono ai parenti e agli amici i beni ecclesiastici che loro sopraggiungono, sono tenuti alla restituzione.

II^a II^a q. 185 a. 7, arg. 3

È molto più ammissibile prendere dai beni ecclesiastici il necessario che ammassare il superfluo. Eppure **S. Girolamo** scrive: «**È un dovere sostenere con i beni della Chiesa quei chierici che non sono assistiti né dai genitori né dalla parentela; quelli invece che possono essere sostenuti dai beni e dalle rendite patrimoniali, se prendono ciò che è dei poveri,**

commettono un sacrilegio». Da cui le parole dell'Apostolo, **1Timoteo 5,16**: «Se una donna credente ha con sé delle vedove, provveda lei stessa a loro e non ricada il peso sulla Chiesa, perché questa possa così venire incontro a quelle che sono veramente vedove». Quindi a maggior ragione peccano mortalmente i vescovi se non distribuiscono ai poveri il superfluo dei beni ecclesiastici.

IIª IIª q. 185 a. 7. SED CONTRA:

Molti vescovi non danno ai poveri i beni che loro sopravanzano, ma li **spendono lodevolmente per accrescere le rendite della loro chiesa**.

IIª IIª q. 185 a. 7 RESPONDEO:

Bisogna distinguere fra i beni personali che i vescovi possono possedere, e i beni ecclesiastici. Dei **beni propri** infatti i vescovi hanno un vero dominio. Quindi di per sé non sono in obbligo di darli ad altri, ma possono trattenerli o distribuirli a loro arbitrio. **Nell'amministrarli però possono peccare**, o per un attaccamento eccessivo, che li porta a goderne più del bisogno, oppure anche perché non soccorrono gli altri come la carità esigerebbe. Tuttavia non sono tenuti per questo alla restituzione: poiché si tratta di cose di loro proprietà. Invece dei **beni ecclesiastici** essi sono soltanto **dispensieri, o amministratori**, come dice S. Agostino: «Se abbiamo dei beni personali che ci bastano, questi altri non appartengono a noi, ma a quelli di cui siamo gli amministratori: badiamo quindi a non rivendicarli con una riprovevole usurpazione». **Ora, da un amministratore si richiede la fedeltà**, secondo le parole di S. Paolo, **1Corinti 4,2**: «Quanto si richiede negli amministratori è che ognuno risulti fedele». I beni ecclesiastici però non sono destinati soltanto ai poveri, ma anche al culto di Dio e alle necessità dei suoi ministri. «Delle rendite ecclesiastiche e delle offerte dei fedeli», **dice infatti il Decreto di Graziano**, «solo una parte è del vescovo; altre due devono essere impiegate dal sacerdote, sotto pena di deposizione, per gli edifici ecclesiastici e per l'erogazione ai poveri; l'ultima poi va divisa tra i chierici secondo i meriti di ciascuno». Se quindi i beni destinati al vescovo sono distinti da quelli destinati ai poveri, ai ministri e al culto, e il vescovo ritiene per sé cose da erogarsi per tali scopi, allora non c'è dubbio che agisce contro la fedeltà necessaria all'amministratore, pecca mortalmente ed è tenuto alla restituzione. - **Invece per i beni destinati espressamente a lui vale la conclusione stabilita per i beni personali: cioè il vescovo pecca se per un attaccamento e un impiego eccessivi se ne riserva più del giusto, e non aiuta gli altri come esige la carità**. Se invece i beni suddetti non sono distinti, allora la loro distribuzione è affidata alla sua onestà. E se in ciò sbaglia di poco, in più o in meno, può darsi che non intacchi la fedeltà: poiché in simili questioni non è possibile per l'uomo determinare ciò che è dovuto con assoluta esattezza. Se però l'eccesso è considerevole, non può rimanere inavvertito: per cui appare incompatibile con l'onestà. E allora non è senza peccato mortale, come traspare da quel passo evangelico, Matteo 24,48 ss.: «Ma se questo servo malvagio dicesse in cuor suo: —Il mio padrone tarda a venire!», disprezzando così il giudizio di Dio, «e cominciasse a percuotere i suoi compagni», macchiandosi di superbia, «e a bere e a mangiare con gli ubriaconi», abbandonandosi alla lussuria, «arriverà il padrone quando il servo non se l'aspetta, lo separerà» dalla compagnia dei buoni «e gli infliggerà la sorte degli ipocriti» nell'inferno.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 185 a. 7, ad arg. 1

Quelle parole di S. Ambrogio non si riferiscono solo all'amministrazione dei beni ecclesiastici, ma anche a quella di ogni altro bene che uno è tenuto a dare per provvedere agli indigenti. Ma qui non si può determinare quando la necessità obblighi sotto peccato mortale: come non si possono determinare altri casi particolari relativi agli atti umani. Infatti queste determinazioni sono lasciate alla **prudenza personale**.

II^a II^a q. 185 a. 7, ad arg. 2

I beni ecclesiastici non vanno impiegati soltanto per i poveri, ma anche per altri usi, come abbiamo visto. Perciò se un vescovo, o un chierico si priva di quanto è riservato a suo uso, per darlo ai parenti o ad altre persone, non commette peccato: purché **lo faccia con moderazione, e cioè in modo da toglierli dall'indigenza e non da arricchirli**. Scrive infatti lo stesso S. **Ambrogio**: "È una liberalità degna di approvazione non disprezzare il prossimo del tuo medesimo sangue, se lo sai in necessità: ma non il farne un ricco con quanto tu potresti dare ai poveri".

II^a II^a q. 185 a. 7, ad arg. 3

Non tutti i beni ecclesiastici vanno distribuiti ai poveri: se non forse in caso di **[estrema] necessità**, quando per redimere i prigionieri e per gli altri bisogni dei poveri si possono vendere, come dice S. Ambrogio, anche i vasi destinati al culto divino. E in tale necessità peccherebbe un chierico che volesse vivere con i beni della Chiesa pur avendo beni patrimoniali sufficienti.

II^a II^a q. 185 a. 7, s.c.

I beni ecclesiastici devono servire ai poveri. Se quindi uno, non essendoci la necessità urgente di provvedere ai poveri, impiega il sovrappiù delle rendite ecclesiastiche per comprare altri beni, o lo mette da parte perché serva in seguito al bene della Chiesa e alle necessità dei poveri, agisce lodevolmente. Se invece urge la necessità di provvedere ai poveri, allora è una **preoccupazione eccessiva e disordinata il conservare quei beni per l'avvenire**; ed è contro le parole del Signore, **Matteo 6, 34**: «Non affannatevi per il domani».

ARTICOLO 8:

VIDETUR che i religiosi promossi all'episcopato non siano tenuti alle osservanze regolari. Infatti:

II^a II^a q. 185 a. 8, arg. 1

Nei **Canoni** si legge che «l'elezione canonica scioglie il monaco dal giogo della regola monastica, e la sacra ordinazione ne fa un vescovo». Ora, le osservanze regolari rientrano nel giogo della regola. Quindi i religiosi che sono assunti all'episcopato non sono tenuti alle osservanze regolari.

II^a II^a q. 185 a. 8 arg. 2

Chi ascende a un grado superiore non è più tenuto agli obblighi del grado inferiore: il religioso, p. es., non è tenuto a osservare i voti fatti nella vita secolare, come sopra [q. 88, a. 12, ad 1] si è visto. Ma il religioso assunto all'episcopato ascende a un grado superiore, stando alle spiegazioni date [q. 184, a. 7]. Perciò egli non è più obbligato alle osservanze dello stato religioso.

II^a II^a q. 185 a. 8 arg. 3

Gli obblighi più importanti della vita religiosa sono l'**obbedienza** e la **povertà**. Ma i religiosi assunti all'episcopato non sono più tenuti a ubbidire ai prelati del loro ordine: poiché sono superiori ad essi. E neppure sono tenuti alla **povertà**: poiché, come dice il Decreto di Graziano, «il monaco creato vescovo dalla sacra ordinazione può reclamare a norma del diritto l'eredità paterna». Inoltre talora viene ad essi concesso di fare **testamento**. Molto meno, dunque, sono tenuti alle altre osservanze regolari.

II^a II^a q. 185 a. 8. SED CONTRA:

Nel Decreto di **Graziano** si legge: «Riguardo ai monaci che dopo essere vissuti a lungo in monastero sono stati assunti allo stato clericale, ordiniamo che essi non debbono recedere dal proposito precedente».

II^a II^a q. 185 a. 8. RESPONDEO:

Secondo le cose già dette [a. 1, ad 2], lo stato religioso sta alla perfezione come la via che ad essa conduce, mentre lo stato episcopale sta alla perfezione come un certo magistero di perfezione. Per cui lo stato religioso sta allo stato episcopale come il tirocinio scolastico all'insegnamento, e la disposizione alla perfezione correlativa. Ora, la disposizione non viene eliminata al sopraggiungere della perfezione; se non forse in ciò che è incompatibile con la perfezione stessa, mentre in ciò che si accorda con la perfezione si ha piuttosto un potenziamento. Come uno studente giunto al magistero non è più tenuto ad andare a scuola, ma è tenuto a leggere e a meditare, anche più di prima. Così dunque tra le osservanze regolari ce ne sono alcune che non impediscono l'ufficio pastorale, ma servono piuttosto a salvaguardare la perfezione, come la **continenza**, la **povertà** e simili: **ad esse il religioso è tenuto anche dopo l'elezione a vescovo; ed è obbligato a portare l'abito della sua religione, che è il segno esterno dell'obbligo suddetto**. Se invece tra le osservanze regolari ve ne sono alcune che risultano incompatibili con l'ufficio pastorale, come la **solitudine**, il **silenzio** e certe **gravi astinenze** o **vigilie** che rendono il corpo incapace di attendere al proprio ufficio, allora il vescovo non è tenuto a tali osservanze. Tuttavia anche rispetto alle altre osservanze egli può usare della dispensa, secondo le necessità della sua persona o del suo ufficio o la condizione degli uomini con cui vive, come anche i prelati dei vari ordini fanno con se stessi.

*[L'obbligo di portare sempre il proprio abito fu ribadito in modo solenne dal **Concilio di Trento**. Alle affermazioni dei giuristi e dei teologi che giustificavano tutta una tradizione millenaria, Benedetto tredicesimo nel 1725 aggiunse la sanzione dell'autorità Suprema con la costituzione **Custodes Super**. Oggi non è facile comprendere questo attaccamento all'abito*

religioso anche da parte dei vescovi e dei cardinali assunti dai vari istituti monastici perché si considera la cosa in maniera unilaterale, si guarda cioè solo alla praticità, ossia alla comodità e al modo di disimpegnarsi in mezzo ad una società sempre più piatta nella sua mania di livellamento egualitario.]

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 185 a. 8, ad arg. 1

Chi da monaco è fatto vescovo viene sciolto dal giogo della professione monastica non in tutto, ma solo in ciò che è incompatibile con l'ufficio pastorale, come si è spiegato [nel corpo].

II^a II^a q. 185 a. 8, ad arg. 2

I voti fatti nella vita secolare stanno ai voti religiosi come un singolare sta all'universale, secondo le spiegazioni date [l. cit. nell'ob.]. Invece i voti religiosi stanno alla dignità episcopale come la disposizione sta alla perfezione. Ora, mentre il singolare diviene superfluo in presenza dell'universale, la disposizione è necessaria anche dopo che si è conseguita la perfezione.

II^a II^a q. 185 a. 8, ad arg. 3

Che i vescovi religiosi non siano tenuti a ubbidire ai prelati del loro ordine è un fatto accidentale, avendo essi cessato di essere sudditi, come del resto gli stessi superiori religiosi. **L'obbligazione del voto dunque rimane virtualmente**: cioè nel senso che costoro sarebbero tenuti a ubbidire se venisse loro preposto un superiore legittimo; poiché sono tenuti a ubbidire alle disposizioni della regola nel modo indicato [nel corpo], e ai loro superiori, nel caso che li abbiano. **In nessun modo però hanno la facoltà di possedere personalmente**. Infatti non reclamano l'eredità paterna come una cosa propria, ma come un bene della Chiesa. Il Decreto infatti aggiunge che, «una volta ordinato, il vescovo deve restituire all'altare per cui è stato ordinato ciò che avesse potuto acquistare». **In nessun modo poi il vescovo religioso può fare testamento, poiché a lui è affidata la sola amministrazione dei beni ecclesiastici, che finisce con la morte**, a partire dalla quale comincia a valere il testamento, come dice l'Apostolo, Ebrei 9, 16 s.. **E se fa testamento per concessione del Papa non si deve intendere che egli lo faccia dei propri beni, ma piuttosto che il potere della sua amministrazione viene esteso per autorità apostolica in modo che possa valere dopo la morte.**

Parte seconda della seconda parte: Le azioni umane >

Lo stato dei religiosi

Questione 186

Eccoci a considerare ciò che riguarda lo **stato religioso**. In proposito esamineremo **quattro argomenti**:

- **primo**, gli **elementi principali** che costituiscono lo stato religioso;
- **secondo**, ciò che può convenire lecitamente ai religiosi;
- **terzo**, la distinzione degli ordini religiosi;
- **quarto**, l'entrata in religione.

Sul primo argomento si pongono **dieci quesiti**:

1. Se lo stato religioso sia uno stato di perfezione;
2. Se i religiosi siano tenuti a tutti i consigli;
3. Se per lo stato religioso si richieda la povertà volontaria;
4. Se si richieda la castità;
5. Se si richieda l'obbedienza;
6. Se si richieda che queste cose siano promesse con un voto;
7. Se questi tre voti siano sufficienti;
8. Il loro confronto reciproco;
9. Se un religioso pecchi sempre mortalmente quando trasgredisce una prescrizione della sua regola;
10. Se, a parità di condizioni, e nel medesimo genere di peccato, il religioso pecchi più gravemente di un secolare.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che la vita religiosa non implichi uno stato di perfezione. Infatti:

Ciò che è indispensabile per salvarsi non è proprio dello stato di perfezione. Ma la religione è necessaria per salvarsi, poiché secondo S. Agostino, è con essa che noi «ci uniamo all'unico vero Dio»; oppure, come egli dice ancora, perché è con essa che noi «eleggiamo di nuovo Dio, che avevamo perduto con le nostre negligenze». Quindi la vita religiosa non indica uno stato di perfezione.

II^a II^a q. 186 a. 1, arg. 2

Secondo Cicerone, la religione «rende culto ed ossequio alla natura divina». Ora, stando alle cose già dette [q. 40, a. 2; q. 183, a. 3], rendere a Dio culto e ossequio appartiene più ai ministri degli ordini sacri che ai vari stati di vita. Quindi la religione non indica uno stato di perfezione.

II^a II^a q. 186 a. 1, arg. 3

Lo stato di perfezione si contrappone allo stato degli incipienti e a quello dei proficienti. Ma anche nella religione ci sono degli incipienti e dei proficienti. Quindi la vita religiosa non implica uno stato di perfezione.

II^a II^a q. 186 a. 1, arg. 4

La vita religiosa è un luogo di penitenza, poiché nel Decreto di Graziano, si legge: «Il sacro Concilio comanda che chiunque sia disceso dalla dignità vescovile alla vita monastica e penitenziale non sia mai più assunto all'episcopato ». Ora, lo stato di penitenza si oppone allo stato di perfezione: infatti Dionigi mette i penitenti all'ultimo posto, cioè tra «quelli che devono purificarsi». Perciò la vita religiosa non è uno stato di perfezione.

II^a II^a q. 186 a. 1. SED CONTRA:

Nelle Conferenze dei Padri si leggono queste parole dell'Abate Mosè: «Dobbiamo ricordare che siamo tenuti ad abbracciare la macerazione dei digiuni, le veglie, i travagli, la nudità del corpo, le letture e tutte le altre virtù per poter salire con questi gradini alla perfezione della carità». Ora, quanto si riferisce agli atti umani riceve la specie e il nome dal fine a cui tende. Quindi i religiosi rientrano nello stato di perfezione. - Inoltre Dionigi afferma che «i servi di Dio si uniscono all'amabile perfezione mediante il culto e il servizio di Dio».

II^a II^a q. 186 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già notato [q. 141, a. 2], ciò che è comune a più cose viene attribuito per antonomasia a quella a cui conviene per eccellenza: come il nome di fortezza viene attribuito a quella virtù che conserva la fermezza dell'animo nei casi più difficili, e il nome di temperanza a quella virtù che tempera o modera i piaceri più violenti. Ora la religione, come sopra [q. 81, a. 2; a. 3, ad 2] si è spiegato, è la virtù con la quale si offre qualcosa per il culto e il servizio di Dio. Perciò si dicono religiosi per antonomasia coloro che si consacrano totalmente al divino servizio, offrendosi a Dio come in olocausto. Da cui le parole di S. Gregorio: «Ci sono alcuni che non riservano nulla per sé, ma immolano a Dio onnipotente il pensiero, la lingua, la vita e tutti i beni ricevuti». Ora, la perfezione

dell'uomo consiste nell'unione totale con Dio, come si è visto [q. 184, a. 2]. Quindi la vita religiosa sta a indicare uno stato di perfezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 186 a. 1, ad arg. 1

Offrire qualcosa al culto di Dio è necessario per salvarsi, ma che uno si consacri **totalmente** al culto divino è **proprio della perfezione**.

II^a II^a q. 186 a. 1, ad arg. 2

Come si è già visto trattando della virtù di **religione** [q. 81, a. 1, ad 1; a. 4, ad 1, 2; q. 85, a. 3], a questa virtù non appartengono soltanto le **offerte dei sacrifici** e gli altri atti propri della religione, ma anche gli atti di **ogni altra virtù**, secondo che vengono fatti a onore e a servizio di Dio, divenendo così atti di religione. **Se dunque uno dedica tutta la sua vita al servizio di Dio, tutta la sua vita appartiene alla religione.** E in base a ciò, per la vita religiosa che conducono, quelli che sono nello **stato di perfezione** vengono detti religiosi.

II^a II^a q. 186 a. 1, ad arg. 3

La vita religiosa, come si è accennato, sta a indicare uno stato di perfezione per il fine a cui tende. Non è quindi necessario che chi è in religione sia già perfetto, ma che tenda alla perfezione. Ecco perché **Origene**, a proposito di quel passo evangelico, **Matteo 19,21**: «**Se vuoi essere perfetto**», ecc., nota che «**colui che ha scambiato le ricchezze con la povertà per essere perfetto non diventa del tutto perfetto nel momento in cui dà i suoi beni ai poveri; però da quel giorno la contemplazione di Dio comincia a disporlo a ogni virtù**». E così nella vita religiosa non tutti sono perfetti, ma alcuni sono incipienti e altri proficienti.

II^a II^a q. 186 a. 1, ad arg. 4

Lo stato religioso fu istituito principalmente per acquistare la perfezione mediante pratiche atte a **eliminare gli ostacoli che si oppongono alla carità perfetta**. Ma eliminando detti ostacoli vengono escluse più radicalmente anche **le occasioni del peccato**, il quale distrugge totalmente la carità. Avendo quindi i penitenti il compito di togliere le cause dei peccati, ne segue che lo stato religioso è quello più indicato per fare penitenza. Per questo nel Decreto di Graziano, si consiglia di entrare in monastero a uno che abbia ucciso la moglie, dicendo che si tratta di «una cosa migliore e più facile » della penitenza pubblica fatta rimanendo nel secolo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR **che tutti i religiosi** siano tenuti a osservare **tutti i consigli**. Infatti:

II^a II^a q. 186 a. 2, arg. 1

Chi professa uno stato di vita è tenuto agli obblighi propri di tale stato. Ora, qualsiasi religioso professa lo stato di perfezione. Quindi qualsiasi religioso è tenuto **a tutti i consigli che sono propri dello stato di perfezione.**

II^a II^a q. 186 a. 2, arg. 2

S. Gregorio afferma che «chi abbandona il secolo e compie il bene che può fare assomiglia a chi, dopo aver lasciato l'Egitto, sacrifica nel deserto». Ma abbandonare il secolo è proprio dei religiosi. Perciò è anche loro dovere speciale compiere tutto il bene che possono. E così ciascuno di loro è tenuto a osservare tutti i consigli.

II^a II^a q. 186 a. 2, arg. 3

Se lo stato di perfezione non esige che si osservino tutti i consigli, basterà che se ne osservino solo alcuni. Ma ciò è falso: poiché molti nella vita secolare osservano alcuni consigli, come è evidente per la continenza. Perciò tutti i religiosi, che sono in istato di perfezione, sono tenuti a tutto ciò che è proprio della perfezione, e quindi a tutti i consigli.

II^a II^a q. 186 a. 2. SED CONTRA:

Nessuno è tenuto alle opere supererogatorie se non per un'obbligazione personale. Ora, ciascun religioso si obbliga a determinate cose: chi a queste, chi a quelle. Non sono quindi tenuti tutti a tutte.

II^a II^a q. 186 a. 2. RESPONDEO:

Una cosa può appartenere alla perfezione in tre modi. Primo, in maniera essenziale. E così appartiene alla perfezione la perfetta osservanza dei precetti della carità, come si è visto [q. 184, a. 3]. - Secondo, una cosa può appartenere alla perfezione come conseguenza, cioè in quanto è un atto derivante dalla perfezione della carità: come nel caso di chi, essendo maledetto, benedice, Luca 6, 28, o compie altre opere del genere. I quali atti, sebbene siano di precetto come predisposizioni d'animo, in quanto c'è l'obbligo di compierli quando la necessità lo esige, tuttavia vengono compiuti talvolta anche fuori dei casi di necessità, a motivo della sovremenienza della carità. - Terzo, una cosa può appartenere alla perfezione in maniera strumentale e dispositiva: come la povertà, la castità, l'astinenza e altre cose del genere. Ora, sopra [a. 1., s. c.] noi abbiamo detto che la **perfezione della carità** è il fine dello stato religioso, e lo stato religioso è come un tirocinio o esercizio per giungere alla perfezione. Ma a tale scopo i singoli si sforzano di giungere con esercizi diversi: come un medico per guarire un malato può usare diversi medicamenti. È evidente però che chi agisce in vista di un fine non è detto che lo abbia già raggiunto: si richiede però che tenda verso di esso per una qualche via. **Perciò chi abbraccia lo stato religioso non è tenuto ad avere la carità perfetta, ma solo a tendervi e ad agire per averla.** - Per lo stesso motivo poi egli non è tenuto a compiere quanto deriva come conseguenza dalla perfezione della carità: è tenuto però a desiderare di compierlo, il che è incompatibile con il disprezzo. Perciò egli non pecca se non lo osserva, ma solo se lo disprezza. - **Parimenti egli non è tenuto a tutte le pratiche con le quali si giunge alla perfezione, ma solo a quelle determinate dalla regola che ha professato.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 186 a. 2, ad arg. 1

Chi entra in religione non professa di **essere perfetto**, ma di **impegnarsi a raggiungere la perfezione**: come chi va a scuola non professa di sapere, ma si professa studente per acquistare la scienza. Per cui S. Agostino racconta in proposito che **Pitagora** non volle chiamarsi **sapiente**, ma «**amante della sapienza**». Perciò il religioso non contraddice la sua professione se non è perfetto, ma solo se trascura di tendere alla perfezione.

IIª IIª q. 186 a. 2, ad arg. 2

Come tutti sono tenuti ad amare Dio con tutto il cuore, e tuttavia c'è una certa totalità che non può essere trascurata senza peccato mentre c'è un'altra totalità che può essere trascurata senza peccato - purché, come si è già notato, non ci sia il disprezzo -, così tutti, sia religiosi che secolari, sono tenuti a fare tutto il bene che possono; poiché a tutti sono rivolte le parole della Scrittura, Ecclesiaste 9,10: «Tutto ciò che trovi da fare, fallo finché ne sei in grado»; c'è però una certa misura nell'adempimento di questo precetto, in base alla quale si evita il peccato: se cioè l'uomo fa quello che può fare secondo la condizione del suo stato; purché non ci sia verso il meglio quel disprezzo che chiude l'animo al progresso spirituale.

IIª IIª q. 186 a. 2, ad arg. 3

L'inosservanza di certi consigli fa sì che tutta la vita sia assorbita nelle **faccende secolaresche**: è questo il caso dei possessi personali, del matrimonio o di altre cose del genere, che sono incompatibili con gli obblighi essenziali della vita religiosa. **Perciò i religiosi sono tenuti a osservare tutti questi consigli**. Ce ne sono invece altri che riguardano degli atti migliori particolari, e questi possono non essere osservati senza che per questo la vita di un uomo sia assorbita dalle faccende secolaresche. Per cui non è necessario che i religiosi siano obbligati a tutti questi consigli.

ARTICOLO 3:

VIDETUR che la **povertà** non sia **indispensabile alla perfezione religiosa**. Infatti:

IIª IIª q. 186 a. 3, arg. 1

Non può essere richiesto per lo stato di perfezione ciò che è illecito. Ora, non è lecito che l'uomo lasci tutti i suoi beni: infatti l'Apostolo, **2Corinti 8,12-13**, così insegna ai fedeli riguardo al modo di fare l'elemosina: «Se c'è la buona volontà, essa riesce gradita secondo quello che uno possiede», «cioè in modo da ritenere il necessario», Glossa; e aggiunge: «non si tratta di dare ad altri sollievo e a voi afflizione», «cioè povertà», Glossa. E a proposito di quell'altro testo di S. Paolo, **1Timoteo 6, 8**: «Avendo di che mangiare e di che coprirci», la **Glossa** commenta: «Sebbene nulla abbiamo portato in questo mondo, e nulla porteremo via da esso, tuttavia i beni temporali non sono da disprezzarsi del tutto». Quindi la povertà volontaria non è indispensabile per la perfezione religiosa.

IIª IIª q. 186 a. 3, arg. 2

Chi si espone al pericolo commette peccato. Ma chi lasciati tutti i suoi beni pratica la povertà volontaria si espone al pericolo: sia al pericolo spirituale, poiché nella Scrittura, **Proverbi 30, 9**, si legge: «**Perché ridotto all'indigenza non rubi e profani il nome del mio Dio**», e ancora, **Siracide 27,1**: «**Per la miseria molti peccarono**»; sia al pericolo corporale, poiché sta scritto, **Ecclesiaste 7, 12**: «**Si sta all'ombra della saggezza come si sta all'ombra del danaro**». E il **Filosofo** afferma che «la perdita delle ricchezze è come la perdita dell'uomo stesso, poiché con esse egli si sostenta». Quindi la povertà volontaria non è richiesta dalla perfezione della vita religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 3, arg. 3

«La virtù consiste nel giusto mezzo», come insegna **Aristotele**. Invece chi abbandona tutto con la povertà volontaria non sta nel giusto mezzo, ma va piuttosto a un estremo. Egli quindi non agisce in maniera virtuosa. Quindi ciò non appartiene alla perfezione della vita.

II^a II^a q. 186 a. 3, arg. 4

L'ultima perfezione dell'uomo consiste nella beatitudine. Ora, le ricchezze contribuiscono alla beatitudine, poiché nella Scrittura, **Siracide 31,8**, si legge: «**Beato il ricco che si trova senza macchia**». E il Filosofo insegna che le ricchezze servono «organicamente», ossia strumentalmente, alla felicità. Quindi la povertà volontaria non è richiesta dalla perfezione della vita religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 3, arg. 5

Lo stato episcopale è più perfetto dello stato religioso. Ma i vescovi possono possedere, come sopra [q. 185, a. 6] si è visto. Quindi anche i religiosi.

II^a II^a q. 186 a. 3, arg. 6

Fare l'elemosina è un'opera graditissima a Dio: anzi, secondo il Crisostomo, «essa è il rimedio più efficace nella penitenza». Ora, la povertà impedisce l'elargizione dell'elemosina. Quindi la povertà non è richiesta dalla perfezione della vita religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 3. SED CONTRA:

S. Gregorio scrive: «**Ci sono dei giusti che si preparano a scalare la cima della perfezione abbandonando tutti i beni esteriori, per il desiderio dei beni interiori tanto più eccelsi**». Ora, disporsi a salire la vetta della perfezione è proprio dei religiosi, come si è detto [aa. 1, 2]. Quindi è indispensabile per essi abbandonare tutti i beni esterni con la povertà volontaria.

II^a II^a q. 186 a. 3. RESPONDEO:

Lo stato religioso, come si è già detto [a.2], è un esercizio o tirocinio per giungere alla perfezione della carità. Ora, per questo è indispensabile che uno distolga totalmente il proprio affetto dalle cose del mondo. Dice infatti **S. Agostino** rivolgendosi a Dio: «**Poco ti ama chi ama con te qualcosa che non ama per te**». Per cui altrove egli dice che «il nutrimento della carità è la diminuzione della cupidigia; la sua perfezione l'assenza di ogni cupidigia». D'altra parte, se si possiedono i beni terreni, l'animo viene attratto ad amarli. Scrive infatti **S. Agostino**

che «i beni terreni posseduti sono più amati di quelli semplicemente desiderati. E in verità perché quel giovane si allontanò triste se non perché aveva grandi ricchezze? Poiché una cosa è il non voler incorporare ciò che non si ha, e un'altra il dover svelle ciò che è già incorporato: quello infatti è come un elemento estraneo che viene ripudiato, questo è come un membro che si recide». E il **Crisostomo** afferma che «il possesso delle ricchezze accende una fiamma più grande, e la cupidigia si fa più violenta». Dal che segue che per acquistare la perfezione della carità è indispensabile come primo fondamento la **povertà volontaria**, per cui uno vive senza alcuna proprietà personale, secondo le parole del Signore, **Matteo 19, 21**: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri; poi vieni e seguimi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 186 a. 3, ad arg. 1

Come spiega bene nello stesso punto la **Glossa**, «l'Apostolo non scrisse quelle parole (—non si tratta di dare afflizione a voi) per indicare ciò che era più perfetto, ma, temendo per i deboli nella fede, esorta a dare in modo da non esporsi al bisogno». - E similmente l'altro testo della Glossa non va inteso nel senso che sia proibito **disfarsi di tutti i beni temporali**, ma nel senso che ciò **non è indispensabile in modo assoluto**. Da cui le parole di **S. Ambrogio**: «Il Signore non vuole», per necessità di precetto, «che le ricchezze siano date tutte in una volta, ma che siano distribuite: a meno che uno non voglia imitare Eliseo, 1Re 19, 21, il quale uccise i suoi buoi e sfamò i poveri con le sue sostanze per liberarsi da ogni cura domestica».

II^a II^a q. 186 a. 3, ad arg. 2

Chi abbandona ogni cosa per Cristo non si espone ad alcun pericolo, né spirituale né corporale. Dalla povertà infatti deriva un pericolo spirituale quando essa non è volontaria: poiché l'uomo cade in molti peccati per il desiderio di arricchire, che è proprio dei poveri involontari, secondo le parole di S. Paolo, **1Timoteo 6,9**: «Coloro che vogliono arricchire cadono nella tentazione e nel laccio del diavolo». Ma questa brama viene deposta da coloro che abbracciano la povertà volontaria, mentre domina in coloro che possiedono le ricchezze, come è evidente da quanto si è detto [nel corpo]. **E neppure esiste un pericolo corporale per coloro che abbandonano tutto per seguire Cristo, poiché essi si affidano alla divina provvidenza**. Da cui le parole di S. Agostino: «Chi cerca il regno di Dio e la sua giustizia non deve avere la preoccupazione che gli manchi il necessario».

II^a II^a q. 186 a. 3, ad arg. 3

Il giusto mezzo della virtù, al dire del Filosofo, va misurato «secondo la retta ragione», e non materialmente. Perciò tutto quanto merita di essere fatto secondo la retta ragione non è peccaminoso per la sua grandezza, ma semmai è più virtuoso. Ora, sarebbe certo contro la retta ragione se uno sperperasse tutti i suoi beni nei bagordi, o senza utilità. Ma che uno si disfaccia delle ricchezze per attendere alla contemplazione della sapienza è secondo la retta ragione: e si legge che così hanno fatto anche alcuni filosofi. Scrive infatti S. Girolamo: «Il tebano Cratete, che un tempo era ricchissimo, dirigendosi verso Atene per attendere alla filosofia gettò via una gran quantità di oro, pensando di non poter possedere insieme la virtù

e la ricchezza». Molto più dunque è conforme alla retta ragione che uno abbandoni ogni cosa per seguire perfettamente Cristo. Da cui l'esortazione di S. Girolamo: «Segui nudo Cristo nudo».

II^a II^a q. 186 a. 3, ad arg. 4

Ci sono due tipi di beatitudine, o felicità:

- **la prima è la felicità perfetta che attendiamo nella vita futura.**

- **La seconda invece è imperfetta**, ed è quella per cui chiamiamo felici alcuni uomini in questa vita. **Ora la felicità della vita presente, come spiega il Filosofo è anch'essa di due specie:**

+ **la prima è propria della vita attiva**, la seconda accompagna la vita contemplativa. Alla felicità dunque della vita attiva, **che si esplica nelle azioni esterne, cooperano strumentalmente anche le ricchezze**, come scrive il Filosofo: «Noi compiamo molte cose per mezzo degli amici, delle ricchezze e del potere civile, come servendoci di strumenti». **Esse però non giovano molto nella vita contemplativa, ma sono piuttosto di impedimento, poiché con le loro preoccupazioni disturbano la quiete dell'animo, che è sommamente necessaria ai contemplativi.** Per questo il Filosofo scrive che «per l'azione si richiedono molte cose, ma per la speculazione non c'è bisogno di nessuna di esse», cioè non servono i beni esterni; «anzi, essi sono di impedimento alla speculazione».

+ **Alla beatitudine futura poi l'uomo viene ordinato dalla carità.** E poiché la povertà volontaria è un esercizio efficace per giungere alla carità perfetta, essa è un mezzo importante per conseguire la beatitudine celeste. Da cui le parole del Signore, **Matteo 19, 21**: «Va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri, e avrai un tesoro nel cielo». Invece le ricchezze possedute tendono per loro natura a impedire la perfezione della carità, principalmente in quanto seducono l'animo e lo distraggono. Infatti nel Vangelo, **Matteo 13, 22**, si legge che **«la preoccupazione del mondo e l'inganno della ricchezza soffocano la parola di Dio»**: poiché, come dice S. Gregorio, «non permettendo ai desideri buoni di entrare nel cuore, chiudono la via alla linfa vitale». **È quindi difficile conservare la carità in mezzo alle ricchezze.** Per cui il Signore, **Matteo 19, 23**, afferma che **«difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli»**. Il che è da intendersi di chi **possiede attualmente le ricchezze**: poiché riguardo a **chi mette il suo affetto nelle ricchezze** egli dice che è addirittura impossibile, stando alla spiegazione che il Crisostomo dà di quelle parole, **Matteo 19, 24**: **«È più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei cieli»**. Per cui è detto beato non il ricco in generale, ma quello «che si trova senza macchia, e non corre dietro all'oro». E ciò perché si tratta di una cosa difficile; il testo infatti continua [v. 9]: «Chi è costui? Noi lo proclameremo beato. Difatti egli ha compiuto meraviglie in mezzo al suo popolo»: è stato cioè tra le ricchezze senza amare la ricchezza.

II^a II^a q. 186 a. 3, ad arg. 5

Lo stato dei vescovi non è ordinato ad acquistare la perfezione, bensì a governare gli altri **con la perfezione ormai raggiunta**, amministrando non solo i beni spirituali, ma anche quelli materiali. E questo è un compito della vita attiva, nella quale si presentano molte cose che vanno compiute **servendosi delle ricchezze**, come si è notato sopra [ad 4]. Perciò dai vescovi

che hanno il compito di governare il gregge di Cristo non si esige la rinuncia alla proprietà come la si esige dai religiosi, i quali sono impegnati nell'acquisto della perfezione.

II^a II^a q. 186 a. 3, ad arg. 6

La rinuncia ai propri beni sta all'elemosina come l'universale sta al particolare, o come l'olocausto al sacrificio. Per cui S. Gregorio afferma che « quanti soccorrono i poveri mediante il frutto dei loro averi, con il bene che fanno offrono un sacrificio, poiché immolano a Dio qualcosa riservandosi una parte; quelli invece che non si riservano nulla offrono un olocausto, che è più di un sacrificio ». Da cui anche le parole di S. Girolamo: « Quando egli [Vigilanzio] afferma che fanno un'opera migliore quelli che usano dei loro beni e spartiscono ai poveri il frutto dei loro averi, la risposta non la riceve da me, ma da Dio: — Se vuoi essere perfetto », ecc. E continua: « Questo che tu lodi è [non il primo, ma] il secondo e il terzo grado: che anche noi accettiamo, purché si riconosca che il primo va preferito al secondo e al terzo ». Per confutare quindi l'errore di Vigilanzio, è detto nel: « È cosa buona fare elemosine ai poveri: è però cosa migliore dare tutto in una volta per seguire il Signore, e liberi da ogni preoccupazione essere indigenti con Cristo ».

ARTICOLO 4:

VIDETUR che la perfezione dello stato religioso non richieda la **continenza perpetua**. Infatti:

II^a II^a q. 186 a. 4, arg. 1

Tutta la perfezione della vita cristiana è iniziata a partire dagli Apostoli di Cristo. Ma pare che gli Apostoli non abbiano praticato la continenza, come è evidente nel caso di S. Pietro il quale, come dice il Vangelo, **Matteo 8,14**, aveva la suocera. Quindi per la perfezione dello stato religioso non si richiede la continenza perpetua .

II^a II^a q. 186 a. 4, arg. 2

Il primo modello di perfezione noi lo troviamo in Abramo, al quale fu detto dal Signore, **Genesi 17,1**: « Cammina alla mia presenza e sii perfetto ». Ora, non è necessario che la copia sia superiore al modello. Quindi la perfezione dello stato religioso non esige la continenza perpetua.

II^a II^a q. 186 a. 4, arg. 3

Ciò che è richiesto per la perfezione dello stato religioso deve riscontrarsi in ogni religione. Ci sono invece dei religiosi che fanno vita coniugale. Quindi la perfezione religiosa non esige la continenza perpetua.

II^a II^a q. 186 a. 4. SED CONTRA:

L'Apostolo, 2Corinti 7,1, scrive: « Purifichiamoci da ogni macchia della carne e dello spirito, portando a compimento la nostra santificazione, nel timore di Dio ». Ora, la purezza della carne

e dello spirito si custodisce mediante la continenza, poiché sta scritto 1Corinto 7, 34: «La donna non sposata, come la vergine, si preoccupa delle cose del Signore, per essere santa nel corpo e nello spirito». Quindi la perfezione religiosa richiede la continenza.

II^a II^a q. 186 a. 4. RESPONDEO:

Lo stato religioso esige l'eliminazione di quanto impedisce all'uomo di attendere interamente al servizio di Dio. Ora, l'unione sessuale in due modi distoglie l'animo dall'applicarsi totalmente al servizio di Dio:

- **Primo, per la violenza del piacere**, il cui frequente godimento accresce la concupiscenza, come nota anche il Filosofo. Per cui l'uso delle realtà veneree distoglie l'anima dal suo impegno totale di tendere a Dio. **Da cui le parole di S. Agostino: «Penso che per espugnare un animo virile nulla sia più efficace delle attrattive di una donna, e di quel contatto carnale indispensabile nella vita coniugale».**

- **Secondo, per le preoccupazioni derivanti dal governo** della moglie, dei figli e dei beni temporali necessari al loro sostentamento. Scrive infatti l'Apostolo, **1Corinti 7,32 s.**, che **«chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come possa piacere al Signore; chi è sposato invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie».** Quindi la perfezione religiosa richiede la continenza perpetua, come anche la povertà volontaria. Per cui come fu condannato Vigilanzio, il quale mise la ricchezza alla pari della povertà, così fu condannato Gioviniano, il quale equiparò il matrimonio alla verginità.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 186 a. 4, ad arg. 1

Non solo la perfezione della povertà, ma anche quella della continenza ebbe inizio da Cristo, il quale disse, **Matteo 19,12**: **«Ci sono degli eunuchi che si sono resi tali per il regno dei cieli»**, e aggiunse: **«Chi può capire, capisca»**. Tuttavia, per non togliere a nessuno la speranza di raggiungere la perfezione, egli chiamò allo stato di perfezione anche persone già sposate. **Però non si poteva evitare di fare un torto se i mariti avessero abbandonato le loro mogli, mentre non si faceva alcun torto abbandonando le ricchezze.** E così il Signore non separò dalla moglie S. Pietro, che trovò già sposato. Egli invece **«distolse dalle nozze»** Giovanni, **«che voleva sposarsi»**.

II^a II^a q. 186 a. 4, ad arg. 2

Come dice S. Agostino, «la castità dei celibi è superiore a quella degli sposati; e Abramo praticò solo la seconda, pur avendo l'abito di entrambe. Visse infatti nella castità coniugale, anche se avrebbe potuto vivere casto nel celibato; ma allora ciò non era opportuno». Tuttavia per il fatto che gli antichi Patriarchi, per la loro grande virtù, ebbero la perfezione spirituale nonostante le ricchezze e il matrimonio, le anime più deboli non devono presumere di avere una virtù così grande da raggiungere la perfezione facendo uso di tali cose: **come nessuno presume di affrontare inerme dei nemici per il fatto che Sansone uccise molti nemici con una mascella d'asino, Giudici 15,15.** Se infatti allora fosse stato il momento di osservare la continenza e la povertà, gli antichi Patriarchi l'avrebbero osservata scrupolosamente.

II^a II^a q. 186 a. 4, ad arg. 3

Quei generi di vita nei quali si permette di usare il matrimonio, assolutamente parlando **non sono istituti religiosi**; *[terz'ordine]* lo sono però in senso lato, in quanto hanno in uso certe pratiche che sono proprie dello stato religioso.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che la **perfezione religiosa** non richieda l'**obbedienza**. Infatti:

II^a II^a q. 186 a. 5, arg. 1

Alla perfezione religiosa appartengono le opere supererogatorie, alle quali non tutti sono tenuti. Ma a ubbidire ai propri superiori sono tenuti tutti, stando a quelle parole dell'Apostolo, **Ebrei 13,17**: «Obbedite ai vostri capi e state loro sottomessi». Quindi l'obbedienza non è tra i requisiti della perfezione religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 5, arg. 2

L'obbedienza si addice a quelli che devono essere governati dal senno altrui in quanto mancanti di discernimento. Ora, l'Apostolo **Ebrei 5,14**, afferma che «il nutrimento solido è per gli uomini fatti, per quelli cioè che hanno le facoltà esercitate a distinguere il bene dal male». Perciò l'obbedienza non si addice allo stato di perfezione.

II^a II^a q. 186 a. 5, arg. 3

Se per la perfezione religiosa si richiedesse l'obbedienza, questa dovrebbe addirsi a tutti i religiosi. Invece non si addice a tutti: poiché ci sono dei solitari che non hanno dei superiori a cui ubbidire. E del resto anche i prelati degli istituti religiosi non sono tenuti all'obbedienza. Quindi l'obbedienza non è richiesta dalla perfezione religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 5, arg. 4

Se il voto di obbedienza fosse richiesto dalla vita religiosa, i religiosi sarebbero tenuti a ubbidire in tutto ai loro prelati: come con il voto di castità sono tenuti ad astenersi da ogni piacere venereo. Invece essi non sono tenuti a ubbidire in tutto, come si è dimostrato sopra [q. 104, a. 5] nel trattare della virtù dell'obbedienza. Quindi per la vita religiosa non si richiede il voto di obbedienza.

II^a II^a q. 186 a. 5, arg. 5

Il servizio più gradito a Dio è quello prestato spontaneamente e non per necessità, come ammonisce l'Apostolo, **2Corinti 9,7**: «Non con tristezza, né per forza». Ora, le cose fatte per obbedienza sono fatte in forza di un precetto. Perciò sono più lodevoli le opere buone fatte spontaneamente. Quindi il voto di obbedienza non si addice alla vita religiosa, con la quale si tende alle opere migliori.

II^a II^a q. 186 a. 5. SED CONTRA:

La perfezione religiosa consiste soprattutto nell'imitazione di Cristo, secondo le sue stesse parole [Mt 19, 21]: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri, poi vieni e seguimi». Ma la cosa più magnificata in Cristo è l'obbedienza, come nota S. Paolo **Filippesi 2, 8**: «Si è fatto obbediente sino alla morte». Quindi l'obbedienza è un requisito della perfezione religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 5. RESPONDEO:

Lo stato religioso, come si è notato [aa. 2, 3] è un tirocinio o esercizio per raggiungere la perfezione. Ora, chi viene istruito o esercitato per il conseguimento di un fine deve seguire la direzione di qualcuno da cui dipenda nell'istruzione e nell'esercizio come un discepolo dal maestro. È quindi necessario che i religiosi, in ciò che riguarda la vita religiosa, stiano soggetti all'istruzione e al comando di qualcuno. Nei Canonici di **Graziano**, infatti, si legge: «La vita monastica dice vita di sottomissione e di discepolato». Ora, è l'obbedienza che sottomette al comando e all'istruzione di qualcuno. Quindi l'obbedienza è tra i requisiti della perfezione religiosa».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 186 a. 5, ad arg. 1

Ubbidire ai prelati in ciò che è indispensabile per la virtù non è un'opera supererogatoria, ma un dovere per tutti; è invece proprio dei religiosi ubbidire negli esercizi della perfezione. E questo secondo tipo di obbedienza sta al precedente come l'universale al particolare. Poiché chi vive nel secolo si riserva qualcosa nel sacrificio che fa a Dio obbedendo ai prelati. Quelli invece che vivono nella religione offrono totalmente se stessi e le loro cose a Dio, come già si è detto [aa. 1, 3]. Cosicché la loro obbedienza è universale.

II^a II^a q. 186 a. 5, ad arg. 2

Come dice il Filosofo, con l'esercizio gli uomini acquistano gli abiti; acquisiti i quali essi possono esercitare tale attività al grado massimo. Così dunque, obbedendo, coloro che non hanno ancora raggiunto la perfezione giungono ad essa. Quelli poi che l'hanno già raggiunta sono prontissimi all'obbedienza: non perché abbiano bisogno di essere guidati nell'acquisto della perfezione, ma per mantenersi nel suo esercizio.

II^a II^a q. 186 a. 5, ad arg. 3

La dipendenza dei religiosi va intesa principalmente rispetto ai vescovi, che stanno ad essi come i perfezionatori rispetto ai soggetti da perfezionare, secondo l'insegnamento di Dionigi; il quale aggiunge anche che «l'ordine monastico è soggetto all'influsso perfezionante dei vescovi, ed è istruito dalle loro divine illuminazioni». Quindi dall'obbedienza ai vescovi non sono sottratti neppure gli eremiti e i prelati religiosi. E anche se in tutto o in parte essi ne sono esenti, tuttavia sono tenuti all'obbedienza verso il Sommo Pontefice, non solo nelle disposizioni generali, ma anche in quelle riguardanti in particolare la disciplina religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 5, ad arg. 4

Il voto religioso di obbedienza si estende a tutta la condotta della vita umana. Per questo esso ha una certa universalità, sebbene non si estenda a tutti e singoli gli atti: infatti **alcuni atti non interessano la vita religiosa, poiché non riguardano l'amore di Dio o del prossimo, come il grattarsi la barba o il raccogliere una pagliuzza**, e quindi non sono oggetto di voto o di obbedienza; altri sono poi addirittura contrari alla vita religiosa. E non è possibile fare un confronto con il voto di castità, il quale esclude atti del tutto contrari alla perfezione religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 5, ad arg. 5

È la necessità di coazione che rende l'atto involontario, e quindi indegno di lode e di merito. Ma **la necessità che accompagna l'obbedienza non è una necessità dovuta a una coazione, bensì alla libera volontà, in quanto l'uomo vuole ubbidire: sebbene forse egli di per sé non si sentirebbe di compiere ciò che gli è comandato**. Siccome quindi l'uomo si sottomette per amore di Dio, mediante il voto di obbedienza, alla necessità di fare cose che di per sé non gli piacciono, per ciò stesso le cose che egli fa sono più gradite a Dio, anche se sono meno eccellenti: poiché l'uomo non può dare a Dio nulla di più grande che il sottomettersi per lui alla volontà di un altro. Per cui nelle Conferenze dei Padri [18, 7] si legge che «i monaci più scadenti sono i Sarabaiti, i quali, impegnati nelle loro necessità e liberi dal giogo degli anziani, sono liberi di fare ciò che vogliono; sebbene essi si logorino nel lavoro giorno e notte più di quelli che vivono in un monastero».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che la **perfezione religiosa** non richieda che le tre disposizioni suddette, cioè la **povertà, la castità e l'obbedienza, siano consacrate da un voto**. Infatti:

II^a II^a q. 186 a. 6, arg. 1

Il modo di avviarsi alla perfezione deriva dall'insegnamento del Signore. Ora il Signore [Mt 19, 21], nel dare il programma della perfezione, disse soltanto: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri», senza accennare in alcun modo a un voto. Quindi il voto non è richiesto per il tirocinio della vita religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 6 arg. 2

Il voto consiste in una promessa fatta a Dio; per cui il Savio, dopo aver detto, Ecclesiaste 5,3: «Quando hai fatto un voto a Dio non indugiare a soddisfarlo», subito aggiunge: «Perché dispiace a lui la promessa infedele e stolta». Ma quando la realtà è presente, non si richiede la promessa. Quindi per la perfezione religiosa basta che uno osservi la povertà, la castità e l'obbedienza, senza bisogno di un voto.

II^a II^a q. 186 a. 6 arg. 3

Scriva **S. Agostino**: «**Tra i nostri servizi i più graditi sono quelli che, pur essendo a noi lecito anche non prestarli, tuttavia offriamo per amore**». Ma le cose che si fanno senza voto è lecito non prestarle, mentre quelle che si fanno con voto siamo tenuti a farle. Perciò

sarebbe più gradito a Dio che uno osservasse la povertà, la castità e l'obbedienza senza farne voto. E così il voto non è richiesto dalla perfezione religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 6. SED CONTRA:

Nell'antica legge i Nazarei si santificavano con un voto, come si legge nella Scrittura, **Numeri 6, 2**: «Quando un uomo o una donna farà un voto speciale, il voto di nazireato, per consacrarsi al Signore» [Il Signore disse ancora a Mosè: **2** «Parla agli Israeliti e riferisci loro: Quando un uomo o una donna farà un voto speciale, il voto di nazireato, per consacrarsi al Signore, **3** si asterrà dal vino e dalle bevande inebrianti...], ecc.. Ora essi prefiguravano, come spiega **S. Gregorio**, quelli che «raggiungono la vetta della perfezione». Quindi il voto è richiesto dallo stato di perfezione.

II^a II^a q. 186 a. 6. RESPONDEO:

E proprio dei religiosi, come si è visto [q. 184, a. 5], essere in uno stato di perfezione. Ora, lo stato di perfezione richiede l'obbligo rispetto alle pratiche della perfezione. E tale obbligo si contrae nei riguardi di Dio mediante il voto. D'altra parte, in base a quanto abbiamo detto [aa. 3, 4, 5], è evidente che la povertà, la castità e l'obbedienza sono requisiti della perfezione cristiana. Quindi lo stato religioso esige che ci si obblighi con un voto a queste tre cose. Da cui le parole di **S. Gregorio**: «Quando uno offre in voto a Dio onnipotente tutto il suo avere, tutta la sua vita e tutto ciò che gli piace, compie un olocausto [sacrificio]»; e aggiunge che ciò è proprio di coloro «che abbandonano il mondo».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 186 a. 6, ad arg. 1

Il Signore, **Luca 9,62**, ha detto che la perfezione consiste nel seguirlo non in una maniera qualsiasi, ma **col proposito di non tornare indietro**: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio». E sebbene alcuni dei suoi discepoli siano tornati indietro, Pietro al Signore che domandava, **Giovanni 6,67**: «Forse anche voi volete andarvene?», rispose anche a nome degli altri: «Signore, da chi andremo?». Per cui anche **S. Agostino** fa notare che, «come riferiscono S. Matteo e S. Marco, Pietro e Andrea lo seguirono senza aver portato le navi alla riva non con il pensiero di ritornare, ma seguendo chi aveva loro rivolto il comando». Ora, questa stabilità nella sequela di Cristo viene assicurata dal voto. Perciò il voto è richiesto dalla perfezione della vita religiosa.

II^a II^a q. 186 a. 6, ad arg. 2

Secondo S. Gregorio, la perfezione religiosa richiede che si offra a Dio «tutta la propria vita». Ma l'uomo non può offrire a Dio la propria vita tutta in una volta, poiché essa non esiste tutta insieme, bensì in fasi successive. Quindi l'uomo può offrire a Dio tutta la vita solo con l'obbligazione dei voti.

II^a II^a q. 186 a. 6, ad arg. 3

Tra le cose che ci è lecito non prestare c'è anche **la propria libertà**, che per l'uomo è la cosa più cara. Perciò quando uno **spontaneamente** si priva con un voto della libertà di sottrarsi alle pratiche relative al servizio di Dio, fa una cosa accettabilissima al Signore. Da cui l'esortazione di S. Agostino: «Non ti rincresca di aver fatto i voti: anzi, rallegriati perché non ti è più lecito quello che sarebbe stato lecito con tuo danno. Beata necessità che ti costringe a cose migliori!».

ARTICOLO 7:

VIDETUR che non sia giusto dire che la **perfezione religiosa** consiste in questi **tre voti**. Infatti:

II^a II^a q. 186 a. 7, arg. 1

La perfezione va cercata più negli **atti interni** che in quelli **esterni**, secondo le parole di S. Paolo, **Romani 14,17**: «Il regno di Dio non è argomento di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo». Ora, con i voti religiosi uno si obbliga alla pratica della perfezione. Perciò alla religione dovrebbero appartenere più i voti che si riferiscono agli atti interni, come la contemplazione e l'amore di Dio e del prossimo, che non i voti di povertà, castità e obbedienza, i quali riguardano gli atti esterni.

II^a II^a q. 186 a. 7, arg. 2

Le tre pratiche suddette sono oggetto dei voti religiosi in quanto costituiscono un esercizio per raggiungere la perfezione. Ma i religiosi hanno molti altri esercizi: come l'astinenza, le veglie e altre cose del genere. Quindi non è giusto affermare che i tre voti suddetti costituiscono essenzialmente lo stato religioso.

II^a II^a q. 186 a. 7, arg. 3

Con il voto di obbedienza uno si obbliga a fare tutto ciò che rientra nell'esercizio della perfezione, secondo il comando dei superiori. Quindi basta il voto di obbedienza, escludendo gli altri due.

II^a II^a q. 186 a. 7, arg. 4

Rientrano nei beni esterni non solo le ricchezze, ma anche gli **onori**. Se dunque con il voto di povertà i religiosi rinunziano alle ricchezze, dovrebbe esserci anche un altro voto col quale rinunciare agli onori del mondo.

II^a II^a q. 186 a. 7. SED CONTRA:

«L'osservanza della castità e la rinunzia alla proprietà», dicono le Decretali, «sono inseparabili dalla regola monastica».

II^a II^a q. 186 a. 7 RESPONDEO:

Lo stato religioso può essere considerato sotto tre aspetti:

- **PRIMO**, in quanto **è un esercizio per raggiungere la perfezione della carità**; quanto all'esercizio della perfezione, è indispensabile che uno si liberi da quelle cose che possono impedire al suo affetto di tendere totalmente a Dio, nella quale tendenza consiste la perfezione della carità. E si tratta di tre cose.

+ La **prima** è la cupidigia dei beni esterni. E questa viene eliminata dal voto di **povertà**.

+ La **seconda** è la concupiscenza dei piaceri sensibili, tra i quali i più violenti sono i piaceri venerei. E questi vengono esclusi dal voto di **castità**.

+ La **terza** poi è il disordine della volontà umana. E questo viene tolto dal voto di **obbedienza**.

- **SECONDO**, in quanto **acquieta l'animo dalle preoccupazioni esterne**, in conformità con il desiderio di S. Paolo, **1Corinti 7,32**: «**Io vorrei vedervi senza preoccupazioni**»; Così pure anche il turbamento delle preoccupazioni secolari deriva nell'uomo da tre cose:

+ **Primo**, dall'**amministrazione dei beni esterni**. E questa preoccupazione viene tolta dal voto di **povertà**.

+ **Secondo**, dal **governo della moglie e dei figli**. E questo viene eliminato dal voto di **castità**.

+ **Terzo**, dal **dover decidere della propria condotta**. E ciò viene eliminato dal voto di **obbedienza**, per cui ci si affida alle deliberazioni di un altro.

- **TERZO**, in quanto è un certo **olocausto**, con il quale uno offre a Dio interamente se stesso e i propri beni. E sotto questi tre aspetti lo stato religioso risulta costituito dai tre voti suddetti.

Prima di tutto perché, parimenti anche «l'olocausto», dice S. Gregorio, «si ha quando uno offre a Dio tutto ciò che possiede». Ora, l'uomo è in possesso di tre beni, come nota il Filosofo.

+ **Primo**, dei **beni esterni**. E questi vengono offerti totalmente a Dio con la **povertà volontaria**.

+ **Secondo**, dei **beni del corpo**. E questi vengono offerti a Dio specialmente con il voto di **castità**, con cui si rinuncia ai più grandi piaceri del corpo.

+ **Terzo**, dei **beni dell'anima**. Beni questi che vengono offerti totalmente a Dio con l'**obbedienza**, con la quale si offre a Dio la propria volontà, mediante la quale l'uomo è padrone di tutte le potenze e di tutti gli abiti dell'anima.

Giustamente quindi lo stato religioso risulta dai tre voti suddetti.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 186 a. 7, ad arg. 1

Lo stato religioso è ordinato, come si è visto *[nel corpo; a. 1, s. c.; a. 2]*, alla perfezione della carità, a cui si riallacciano tutti gli atti interiori delle virtù, che hanno nella carità la loro madre, secondo l'affermazione di S. Paolo, 1Corinti 13,4 ss.: «La carità è paziente, è benigna», ecc.. Perciò **gli atti interni delle virtù, cioè dell'umiltà, della pazienza e simili, non sono oggetto dei voti religiosi, poiché costituiscono il fine stesso di tali voti.**

IIª IIª q. 186 a. 7, ad arg. 2

Tutte le altre osservanze della vita religiosa sono ordinate ai suddetti tre voti principali:

- Quelle infatti che mirano ad assicurare la sussistenza, come il **lavoro** o la **mendicizia**, sono ordinate alla **povertà**, per la cui tutela i religiosi si procurano il vitto nei modi suddetti.

- Quelle invece che sono fatte per macerare il corpo, come **le veglie**, **i digiuni** e altre cose del genere, sono direttamente ordinate alla custodia del voto di **castità**.

- Le altre osservanze poi che nella vita religiosa riguardano gli atti umani con i quali si tende al fine della medesima, cioè all'amore di Dio e del prossimo, come la **lettura**, la **preghiera**, la **cura degli infermi** e altre opere del genere, rientrano nel voto di **obbedienza**, che interessa la volontà, la quale viene così a ordinare i propri atti al fine secondo le deliberazioni di un altro.

- **L'abito poi si riferisce a tutti e tre i voti, quale segno degli obblighi assunti.** Ed è per questo che l'abito religioso è dato o benedetto nell'atto della professione.

II^a II^a q. 186 a. 7, ad arg. 3

Con l'obbedienza si offre a Dio la propria volontà, alla quale sono soggetti tutti gli atti umani, alcuni però in modo speciale ed esclusivo, vale a dire le azioni esterne: le passioni infatti appartengono anche all'appetito sensitivo. E così per reprimere le passioni relative ai piaceri carnali e ai beni esterni che ostacolano la perfezione erano necessari i voti di castità e di povertà, mentre per regolare le azioni esterne secondo quanto esige lo stato di perfezione si richiede il voto di obbedienza.

II^a II^a q. 186 a. 7, ad arg. 4

L'onore, come dice il **Filosofo**, propriamente e realmente non è dovuto che alla virtù: siccome però i beni esterni servono strumentalmente a certi atti virtuosi, un certo onore ridonda anche sulle grandi fortune; specialmente da parte del volgo, il quale sa apprezzare solo la grandezza esterna. All'onore quindi che viene prestato a Dio e ai santi per la loro virtù, secondo le parole del **Salmo, 138,17**: «**Oltremodo onorati sono per me i tuoi amici, o Dio**», i religiosi che tendono alla perfezione delle virtù non devono rinunciare. Invece all'onore che viene prestato alla grandezza esteriore essi rinunziano per il fatto stesso che abbandonano la vita secolare. Non si richiede quindi un voto speciale per questo.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che tra i voti religiosi il **principale** non sia il voto di **obbedienza**. Infatti:

II^a II^a q. 186 a. 8, arg. 1

La perfezione della vita religiosa ha avuto origine da Cristo. Ora, Cristo ha dato espressamente il consiglio della povertà [**Matteo 19, 21**], ma **non risulta che abbia dato il consiglio dell'obbedienza**. Perciò il voto di povertà è superiore a quello di obbedienza.

II^a II^a q. 186 a. 8 arg. 2

Nella Scrittura, **Siracide 26,20**, si legge che «non si può valutare il peso di un'anima casta». Ma il voto di una cosa migliore è più eccellente. Quindi il voto di castità è superiore al voto di obbedienza.

II^a II^a q. 186 a. 8 arg. 3

Più un voto è superiore più è indispensabile. Ora, i voti di povertà e di castità, dice una **Decretale**, "sono così connessi con la regola monastica, da non poter essere dispensati neppure dal Sommo Pontefice"; il quale invece ha facoltà di dispensare un religioso dall'ubbidire al suo superiore. Quindi il voto di obbedienza è inferiore a quelli di povertà e di castità.

II^a II^a q. 186 a. 8. SED CONTRA:

S. Gregorio afferma: "L'obbedienza giustamente viene preferita ai sacrifici; poiché nel sacrificio si offrono le carni altrui, mentre nell'obbedienza s'immola la propria volontà". Ma i voti religiosi sono degli olocausti, come sopra abbiamo detto. Perciò il voto di obbedienza è il principale.

II^a II^a q. 186 a. 8. RESPONDEO:

Il voto di obbedienza è il principale dei tre voti religiosi. E ciò per tre motivi.

- **Primo**, perché con esso **si offre a Dio un bene più grande**, cioè la **volontà**, che è superiore sia al proprio corpo, offerto a Dio mediante la castità, sia ai beni esterni, offerti a Dio mediante il voto di povertà. Per cui quanto viene compiuto per obbedienza è a Dio più gradito di quanto viene compiuto secondo la propria volontà. Di qui l'ammonimento di S. Girolamo al monaco Rustico: «Le mie parole vogliono insegnarti che non ti devi affidare al tuo arbitrio»; e poco dopo: «Non fare quello che vuoi; mangia quello che ti è comandato; accetta quello che ti è concesso; vesti gli abiti che ti danno». Infatti anche il digiuno non è gradito a Dio se è fatto secondo la propria volontà, come appare evidente dalle parole di Isaia 58,3: «Ecco, nei giorni del vostro digiuno appare la vostra volontà».

- **Secondo**, perché il voto di obbedienza abbraccia gli altri due voti, e non viceversa. Pur essendo infatti il religioso tenuto a osservare per un voto speciale la continenza e la povertà, tuttavia queste rientrano nell'obbedienza, la quale poi abbraccia anche molte altre cose.

- **Terzo**, perché il voto di obbedienza si estende propriamente ad atti più prossimi al fine della **vita religiosa**. Ora, più una cosa è prossima al fine più è buona. Per questo il voto di obbedienza è anche più essenziale allo stato religioso. Se uno infatti osserva anche con voto la povertà e la castità, ma senza il voto di obbedienza, non appartiene per questo allo stato religioso; il quale va preferito alla stessa verginità consacrata dal voto, come afferma S. Agostino «Nessuno, per quanto io sappia, ha mai osato preferire la verginità alla vita monastica».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 186 a. 8, ad arg. 1

Il consiglio dell'obbedienza è incluso nell'**invito a seguire Cristo**: chi infatti ubbidisce segue la volontà altrui. E così tale consiglio è connesso con la perfezione più del voto di povertà: poiché, come dice **S. Girolamo**, «**Pietro con le parole: — E ti abbiamo seguito** ha aggiunto ciò che è più perfetto».

II^a II^a q. 186 a. 8, ad arg. 2

Da quel testo non si può dedurre che la continenza è superiore a tutti gli altri atti virtuosi, ma alla **castità coniugale**; oppure alle **ricchezze esterne** di oro e di argento, che si possono misurare a peso. - Oppure per continenza si intende in generale l'astinenza da ogni colpa, come si è già notato [*q. 155, a. 4, ad 1*].

II^a II^a q. 186 a. 8, ad arg. 3

Il Papa non può dispensare un religioso dal voto di obbedienza così da renderlo indipendente da qualsiasi superiore nelle cose relative alla perfezione religiosa: infatti non può esimerlo dall'ubbidire a lui stesso. Tuttavia **può esimerlo dai superiori immediati**. Ma ciò non significa dispensarlo dal voto di obbedienza.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che il religioso pecchi sempre mortalmente nel trasgredire le norme della sua regola. Infatti:

II^a II^a q. 186 a. 9, arg. 1

Agire contro il voto è un peccato grave, come risulta evidente da quanto dice l'Apostolo, 1Timoteo 5,11 s., a proposito delle vedove che vogliono risposarsi, «attirandosi un giudizio di condanna per aver trascurato la loro prima fede». Ora, i religiosi con i voti della perfezione si sono **obbligati alla loro regola**. Quindi peccano mortalmente trasgredendone le norme.

II^a II^a q. 186 a. 9, arg. 2

Al religioso la regola è imposta come una legge. Ma chi trasgredisce un precetto della legge pecca mortalmente. Quindi il monaco che trasgredisce ciò che è nella regola pecca mortalmente.

II^a II^a q. 186 a. 9, arg. 3

Il disprezzo implica un peccato mortale. Ma **chi ripete spesso ciò che non deve fare mostra di peccare per disprezzo**. Se quindi un religioso trasgredisce spesso le norme della sua regola pecca mortalmente.

II^a II^a q. 186 a. 9. SED CONTRA:

Lo stato religioso è più sicuro della vita secolare: infatti **S. Gregorio** paragona la vita secolare a un mare agitato, e la vita religiosa a un porto tranquillo. Ora, se qualsiasi trasgressione

della regola costituisse un peccato mortale, lo stato religioso sarebbe pericolosissimo, per la molteplicità delle osservanze. Quindi non si può ammettere che qualsiasi trasgressione della regola sia un peccato mortale.

II^a II^a q. 186 a. 9 RESPONDEO:

Nella regola, come si è accennato sopra [a. 2; a. 7, ad 1, 2], ci sono due tipi di prescrizioni:

- **Le une sono come il fine della regola stessa:** quelle p. es. riguardanti gli atti delle virtù. E la loro trasgressione, relativamente a quanto è di precetto per tutti, è un peccato mortale. Relativamente invece a quanto va al di là dell'obbligazione comune, la trasgressione non è un peccato mortale se non interviene il disprezzo: poiché il religioso, come sopra [a. 2] si è visto, non è tenuto a essere perfetto, ma a tendere alla perfezione, il che è incompatibile con il disprezzo della perfezione stessa.

- **Altre norme sono invece contenute nella regola** in riferimento agli esercizi esteriori: come tutte le osservanze esterne. E tra queste alcune obbligano il religioso in forza dei voti della sua professione. Ora, tali voti riguardano principalmente la povertà, la castità e l'obbedienza, a cui tutto il resto è ordinato. Perciò la trasgressione di questi tre voti è un peccato mortale. La trasgressione invece delle altre norme non è un peccato mortale se non per il disprezzo della regola - poiché ciò è direttamente contro la professione, con la quale uno si è votato alla vita regolare -, oppure per un precetto, o dato oralmente dal prelato o espresso nella regola stessa, poiché ciò sarebbe agire contro il voto di obbedienza.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 186 a. 9, ad arg. 1

Chi professa una regola non si obbliga con voto a osservare tutto ciò che essa contiene, ma si vota alla vita regolare, che essenzialmente consiste nei tre voti suddetti. Per cui in alcuni istituti si ha la precauzione di **professare [seguire] non la regola**, ma «di **vivere secondo la regola**», cioè di applicarsi a conformare la propria condotta alla regola come a un modello. Ma questo sforzo viene eliminato dal disprezzo. In altri istituti poi, con una cautela anche maggiore, si professa «**l'obbedienza secondo la regola**», di modo che non è contro la professione se non ciò che è contro il precetto della regola. La trasgressione invece o l'omissione degli altri punti è solo peccato veniale. Si tratta infatti, come si è detto [a. 7, ad 2], di disposizioni alla pratica dei voti principali: e d'altra parte il peccato veniale, come si è visto sopra [I-II, q. 88, a. 3], è una disposizione al mortale, in quanto impedisce ciò che dispone a osservare i precetti principali della legge di Cristo, che sono i precetti della carità. Esiste tuttavia un istituto, cioè l'**Ordine dei Frati Predicatori**, in cui tale trasgressione od omissione di per sé non implica un peccato, né mortale né veniale, ma obbliga soltanto a subire una pena determinata: poiché questi religiosi sono obbligati in questo modo a tali osservanze. Essi tuttavia potrebbero peccare venialmente o mortalmente agendo per **negligenza, passione o disprezzo**.

II^a II^a q. 186 a. 9, ad arg. 2

Non tutto nella legge ha valore di precetto, ma certe norme sono date come ordinazioni, oppure come disposizioni che obbligano a una data pena: come nella legge civile la trasgressione di una disposizione legale non sempre rende degni della pena di morte. Similmente anche nelle leggi ecclesiastiche non tutte le ordinazioni e le norme obbligano sotto peccato mortale. E lo stesso si dica per le prescrizioni delle regole monastiche.

II^a II^a q. 186 a. 9, ad arg. 3

Uno pecca per disprezzo solo quando la sua volontà si rifiuta di sottomettersi alle prescrizioni della legge o della regola, e per questo agisce contro di esse. Quando invece uno lo fa per qualche altra causa particolare, ad es. perché è mosso dalla concupiscenza o dall'ira, allora non pecca per disprezzo, ma per qualche altra causa; anche se ricade spesso in peccato per la medesima causa, o per un'altra consimile. E anche S. Agostino afferma che non tutti i peccati sono commessi per il disprezzo della superbia. Però la frequenza del peccato predispone al disprezzo, poiché si legge nella Scrittura, **Proverbi 18,3**: «L'empio, quando è giunto nel profondo dei peccati, disprezza».

ARTICOLO 10:

VIDETUR che nel medesimo genere di peccato la colpa di un religioso non sia più grave di quella di un secolare. Infatti:

II^a II^a q. 186 a. 10, arg. 1

Nella Scrittura, **2Cronache 30,18 s.**, si legge: «Il Signore che è buono perdonerà a tutti coloro che hanno il cuore disposto a ricercare il Signore Dio dei loro padri, e non imputerà ad essi il fatto di non essersi sufficientemente santificati ». Ora, pare che i religiosi cerchino il Signore Dio dei loro padri più dei secolari, i quali non offrono completamente se stessi e le loro cose a Dio, riservandosene una parte, come nota S. Gregorio. Perciò se in qualcosa essi si scostano dalla santità, pare che ciò debba essere loro imputato meno [che agli altri].

II^a II^a q. 186 a. 10 arg. 2

Se un peccatore compie delle opere buone, Dio si adira meno contro i suoi peccati: così infatti si legge nella Scrittura, **2Cronache 19,2 s.**: «Potevi dunque amare coloro che odiano il Signore? Per questo lo sdegno del Signore è contro di te. Tuttavia in te si sono trovate cose buone». Ora, i religiosi compiono opere buone più dei secolari. Se quindi fanno dei peccati, Dio si adira meno contro di loro.

II^a II^a q. 186 a. 10 arg. 3

La vita presente non può trascorrere senza peccati, poiché come dice S. **Giacomo 3,2**: «Tutti manchiamo in molte cose». Se quindi i peccati dei religiosi fossero più gravi di quelli dei secolari, ne seguirebbe che la loro condizione sarebbe peggiore di quella di chi rimane nel mondo. E allora non sarebbe un proposito assennato quello di entrare in religione.

IIª IIª q. 186 a. 10. SED CONTRA:

È giusto lamentare di più il male più grave. Ora, i peccati che più si devono lamentare sono quelli di coloro che si trovano nello stato di santità e di perfezione, poiché in **Geremia 23, 9 e 11**, si legge: «Mi si spezza il cuore nel petto», e poco dopo: «Persino il profeta, persino il sacerdote sono empi, persino nella mia stessa casa ho trovato la loro malvagità». Quindi i religiosi e gli altri che sono nello stato di perfezione, a parità di condizioni, peccano più gravemente.

IIª IIª q. 186 a. 10. RESPONDEO:

In tre modi il peccato dei religiosi può essere più grave del peccato della medesima specie commesso da un secolare:

- **Primo**, se è contro i voti religiosi, come nel caso della fornicazione o del furto: poiché il religioso con la fornicazione va contro il voto di castità e con il furto va contro il voto di povertà, e non solo contro i comandamenti di Dio.

- **Secondo**, se viene commesso per malizia: poiché così un religioso mostra di essere più ingrato verso i benefici di Dio, grazie ai quali era stato innalzato allo stato di perfezione. Infatti l'Apostolo, **Ebrei 10,29**, afferma che il cristiano «merita maggiori castighi», poiché peccando «calpesta il Figlio di Dio» col suo disprezzo. Da cui il lamento del Signore, **Geremia 11,15**: «Che ha da fare il mio diletto nella mia casa, con la sua perversa condotta?».

- **Terzo**, il peccato di un religioso può essere più grave per lo scandalo: poiché molti guardano alla sua condotta. Da cui le parole di **Geremia 23,14**: «Tra i profeti di Gerusalemme ho visto cose nefande: commettono adulteri e praticano la menzogna; danno mano ai malfattori, sì che nessuno si converte dalla sua malvagità».

Se però un religioso non per disprezzo, ma per fragilità o ignoranza, commette senza scandalo, p. es. di nascosto, un peccato che non è contro i voti della sua professione, la sua colpa è più leggera di quella di un secolare che fa un peccato dello stesso genere. Poiché il suo peccato, se è veniale, è quasi sommerso dalle molte opere buone che egli compie. E se è mortale, egli risorge più facilmente. Prima di tutto perché la sua intenzione è orientata verso Dio; e se per un momento devia, torna con facilità alle disposizioni precedenti. Per questo, commentando quell'espressione dei **Salmi 36, 24**: «Se cade, non rimane a terra», **Origene** scrive: «Quando l'iniquo pecca, non si pente e non è capace di emendarsi. Il giusto invece sa emendarsi: come colui che aveva detto: —Non conosco quell'uomo—, poco dopo a uno sguardo del Signore cominciò a piangere amaramente; e quegli che da una terrazza aveva visto una donna e aveva ceduto alla concupiscenza, seppe dire: —Contro di te ho peccato, quello che è male ai tuoi occhi io l'ho fatto». - Inoltre il religioso è aiutato a risorgere dai confratelli, secondo le parole della Scrittura, **Ecclesiaste 4,10**: «Se vengono a cadere, l'uno rialza l'altro. Guai invece a chi è solo: se cade, non ha nessuno che lo rialzi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 186 a. 10, ad arg. 1

Quel testo parla dei peccati commessi per fragilità o ignoranza, non di quelli commessi per disprezzo.

II^a II^a q. 186 a. 10, ad arg. 2

Giosafat, al quale sono rivolte quelle parole, non aveva peccato per malizia, ma per una debolezza nelle sue affezioni umane.

II^a II^a q. 186 a. 10, ad arg. 3

I giusti non commettono facilmente peccati di malizia; tuttavia talora cadono in peccati di ignoranza o di fragilità, dai quali facilmente risorgono. Se però arrivano a peccare per disprezzo, allora diventano le persone più perverse e incorreggibili, secondo la descrizione di **Geremia 2, 20**: «Già da tempo hai infranto il tuo giogo, hai spezzato i tuoi legami e hai detto: —Non ti servirò!». Infatti sopra ogni colle elevato e sotto ogni albero verde ti sei prostituita». E S. Agostino scrive: «Dacché ho cominciato a servire Dio, ho sperimentato che come è difficile trovare uomini più santi di quelli che nei monasteri si sono perfezionati, così è difficile trovarne di peggiori di quelli che nei monasteri si sono pervertiti».

Parte seconda della seconda parte: Le azioni umane >

Le cose che sono lecite ai religiosi

Questione 187

Veniamo quindi a considerare le cose che son lecite ai religiosi. Sull'argomento si pongono sei quesiti:

1. Se ad essi sia lecito insegnare, predicare, e compiere altre cose del genere;
2. Se sia loro lecito occuparsi di negozi secolari;
3. Se siano obbligati al lavoro manuale;
4. Se sia loro lecito vivere di elemosine;
5. Se sia loro permesso mendicare;
6. Se possano usare abiti più vili degli altri.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che ai religiosi non sia lecito insegnare, predicare e compiere altre cose del genere. Infatti:

II^a II^a q. 187 a. 1, arg. 1

Nel Decreto di **Graziano** si legge: «La vita monastica dice sottomissione e tirocinio, non già insegnamento, governo o ufficio pastorale». E S. **Girolamo** scrive: «Il monaco ha il compito di piangere, non di insegnare». E anche S. Leone I afferma: «All'infuori dei sacerdoti nessuno, per quanto sia grande la fama del suo sapere, presuma di predicare, sia egli monaco o laico». Ora, non è lecito oltrepassare i limiti del proprio ufficio e le norme della Chiesa. Perciò ai religiosi non è lecito insegnare, predicare e fare altre cose del genere.

II^a II^a q. 187 a. 1, arg. 2

In un decreto del **Concilio di Nicea** si legge: "Ordiniamo categoricamente che nessun monaco assolvere dai peccati, se non si tratta di un altro monaco, come è giusto. E non dia sepoltura che ai monaci dimoranti nel suo monastero, e agli altri che eventualmente ivi venissero a morte". Ora, questi compiti spettano all'ufficio dei chierici, come predicare e insegnare. E siccome, a detta di S. Girolamo, "il compito del monaco è diverso da quello del chierico", è chiaro che ai religiosi non è lecito predicare, insegnare e compiere altre cose del genere.

II^a II^a q. 187 a. 1, arg. 3

S. Gregorio afferma: «Nessuno può disimpegnare gli uffici ecclesiastici e vivere a dovere la regola monastica». Ora, i monaci sono tenuti a vivere con impegno la propria regola. Quindi non possono disimpegnare gli uffici ecclesiastici. Ma insegnare e predicare sono uffici ecclesiastici. **Quindi ai monaci non è lecito predicare, insegnare o fare altre cose del genere.**

II^a II^a q. 187 a. 1. SED CONTRA:

S. Gregorio dichiara nel medesimo canone: «In virtù di questo decreto, che noi emaniamo con l'autorità apostolica e per il bene della religione, concediamo ai sacerdoti monaci, che riproducono la figura degli Apostoli, di predicare, di battezzare, di dare la comunione, di pregare per i peccatori, di imporre la penitenza e di assolvere dai peccati».

II^a II^a q. 187 a. 1. RESPONDEO:

In due modi un compito può non essere lecito a una persona. Primo, perché in essa si trova qualcosa che è incompatibile con la cosa da farsi: come a nessun uomo è lecito peccare per il fatto che ogni uomo ha in sé la ragione e l'obbligo di osservare la legge di Dio, che sono dati incompatibili con il peccato. Così dunque

- **PRIMO**, si dice che a un uomo non è lecito predicare, insegnare o compiere qualcosa di simile in questo senso quando **c'è in lui qualcosa di incompatibile con tali incombenze**:

+ o **per una legge**, come nel caso dell'irregolarità che impedisce, per disposizione della Chiesa, **di ascendere agli ordini sacri**,

+ oppure per dei **peccati personali**, secondo le parole del **Salmo 49,16**: «All'empio dice Dio: Perché vai ripetendo i miei decreti?». Ora, ai religiosi non è proibito in questo senso di predicare, insegnare e fare altre cose del genere. Sia perché i loro voti o i precetti della regola non li obbligano ad astenersene. Sia anche perché essi non sono resi meno idonei a sostenere questi incarichi a motivo di qualche peccato: anzi, sono resi più idonei grazie al tirocinio di santità che hanno intrapreso.

Sarebbe infatti una stoltezza affermare che uno con il crescere nella santità diviene meno adatto a esercitare degli uffici spirituali. È quindi un'affermazione stolta quella di quanti affermano che lo stato religioso è per se stesso un impedimento all'esercizio di tali funzioni. **E il Papa Bonifacio IV** così condanna il loro errore: «Ci sono alcuni i quali, animati da uno zelo amaro più che dalla carità, asseriscono senza alcun fondamento che i monaci non

possono esercitare degnamente l'ufficio sacerdotale, poiché sono morti al mondo e vivono per Dio. Costoro decisamente si ingannano». E lo dimostra:

+ in primo luogo ricordando che ciò non è contro la **regola**: «Infatti S. Benedetto, il grande legislatore dei monaci, in nessun modo lo ha proibito».

+ In secondo luogo egli condanna l'errore suddetto in base all'**idoneità** dei monaci, concludendo: «Quanto più uno è perfetto, tanto è più idoneo a tali incarichi», cioè agli uffici di ordine spirituale.

- **SECONDO**, un compito può non essere lecito a una persona non perché ci sia in essa qualcosa di incompatibile, ma perché le **mancano le facoltà** per assolverlo: come un diacono non può celebrare la messa, non avendo ricevuto l'ordinazione sacerdotale, e un prete non può pronunciare una sentenza, essendo privo del potere episcopale. Qui però è necessario distinguere. Poiché le funzioni proprie dell'ordine sacro non possono essere delegate se non a chi è ordinato: al diacono, p. es., non può essere data l'incombenza di celebrare la messa, a meno che non diventi sacerdote. Invece gli atti di giurisdizione possono essere affidati anche a quanti non hanno la giurisdizione ordinaria. Come il vescovo può delegare un semplice sacerdote a pronunciare una sentenza. Ed è in questo senso che ai monaci e agli altri religiosi non è lecito predicare, insegnare e compiere altri uffici del genere: poiché lo stato religioso non conferisce loro tali poteri. Però essi possono esercitare questi compiti **se ricevono l'ordine o la giurisdizione ordinaria**; oppure anche se vengono delegati a compiere atti di giurisdizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 187 a. 1, ad arg. 1

Quei testi dimostrano che i monaci non hanno il potere di assolvere tali compiti per il semplice fatto che sono monaci, ma non che i monaci in quanto tali siano impossibilitati alle incombenze suddette.

II^a II^a q. 187 a. 1, ad arg. 2

Anche quel decreto del Concilio di Nicea comanda che i monaci non si arroghino il potere di compiere quelle funzioni per il fatto che sono monaci. Ma esso non proibisce che si possano loro affidare tali incarichi.

II^a II^a q. 187 a. 1, ad arg. 3

La cura ordinaria di un ufficio ecclesiastico e l'osservanza di una regola monastica in un monastero non sono certamente compatibili tra loro. Ciò però non esclude che i monaci e gli altri religiosi possano essere talora impiegati in uffici ecclesiastici per incarico dei prelati che ne hanno la cura ordinaria: e specialmente quei religiosi i cui istituti sono stati fondati per questo, come vedremo [q. 188, a. 4].

ARTICOLO 2:

VIDETUR che ai religiosi non sia lecito **trattare affari secolari**. Infatti:

II^a II^a q. 187 a. 2, arg. 1

Nel decreto ricordato di **Papa Bonifacio IV** [a. 1] si legge che «S. Benedetto ordinò che i monaci si astenessero dagli affari secolari. E ciò viene comandato, negli scritti apostolici e in tutte le disposizioni dei Santi Padri, non solo ai monaci, ma anche a tutti i canonici», stando a quelle parole di S. Paolo, **2Timoteo 2,4**: «Nessuno che si è arruolato nell'esercito di Dio si intralcia nelle faccende secolari». Ora, tutti i religiosi sono arruolati nell'esercito di Dio. Quindi ad essi non è lecito trattare affari secolari.

II^a II^a q. 187 a. 2, arg. 2

L'Apostolo scriveva ai **1Tessalonicesi 4,11**: «Fatevi un punto d'onore di vivere in pace, attendendo alle cose vostre»; cioè, come dice la **Glossa**, «lasciando da parte gli affari altrui, lavorate a emendare la vostra vita». Ma i religiosi prendono l'impegno speciale di emendare la loro vita. Essi quindi non devono trattare gli affari secolari.

II^a II^a q. 187 a. 2, arg. 3

Commentando quel passo di S. Matteo 11,8: «Coloro che portano morbide vesti stanno nei palazzi dei re», S. Girolamo afferma: «Mostra così che la vita integra e la predicazione austera devono evitare le corti dei re e fuggire la compagnia delle persone raffinate». Ma se si trattano gli affari secolari nasce la necessità di frequentare le corti dei re. Quindi ai religiosi non sono leciti questi affari.

II^a II^a q. 187 a. 2. SED CONTRA:

S. Paolo scrive ai **Romani 16,1-2**: «Vi raccomando Fede, nostra sorella». E poi aggiunge «Assistetela in tutto ciò in cui avrà bisogno di voi».

II^a II^a q. 187 a. 2. RESPONDEO:

Lo stato religioso, come si è visto [q. 186, a. 1, s. c.; a. 7, ad 1], è ordinato a raggiungere la perfezione della carità. Ora, questa consiste principalmente nell'amore di Dio, ma secondariamente anche nell'amore del prossimo. Perciò i religiosi devono attendere soprattutto alle cose di Dio. Quando però la necessità degli altri lo esige, essi devono trattare per carità anche i loro affari, secondo le parole di S. Paolo, **Galati 6,2**: «Portate i pesi gli uni degli altri, e così adempirete la legge di Cristo»; poiché servendo il prossimo per il Signore non si fa che assecondare l'amore di Dio. Da cui le parole di S. **Giacomo 1,27**: «Una religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni»; «cioè», come dice la Glossa, «soccorrere in caso di necessità quelli che sono privi di aiuto». Si deve quindi concludere che né ai monaci né ai chierici è lecito **trattare affari secolari per cupidigia**. Essi possono invece interessarsene moderatamente per motivi di carità, e con il permesso dei superiori, accettando sia compiti esecutivi, sia compiti direttivi. Nei Canoni infatti si legge: «Il santo Concilio ordina che in avvenire nessun chierico possa amministrare i fondi, o immischiarsi in affari secolari, se non per assistere i minorenni, gli orfani e le vedove; oppure nel caso che il suo vescovo lo incarichi

di amministrare i beni ecclesiastici». Ora, ciò che è detto per i chierici vale anche per i religiosi: poiché agli uni e agli altri sono ugualmente proibiti gli affari secolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 187 a. 2, ad arg. 1

Ai monaci è proibito trattare gli affari del secolo per cupidigia, non già per motivi di carità.

II^a II^a q. 187 a. 2, ad arg. 2

Non è curiosità, ma carità, immischiarsi negli affari quando è necessario.

II^a II^a q. 187 a. 2, ad arg. 3

Non compete ai religiosi frequentare le corti dei re per le comodità, per la gloria o per la cupidigia: entrarvi però per cause pie fa parte della loro missione. Si legge infatti che [il profeta] Eliseo [2 Re 4, 13] disse alla Sunammita: «C'è forse bisogno di intervenire in tuo favore presso il re, oppure presso il capo dell'esercito?». Così pure è lecito ai religiosi entrare nelle corti dei re per rimproverarli, o per consigliarli: come si legge di S. Giovanni Battista che rimproverò Erode [Mt 14, 4].

ARTICOLO 3:

VIDETUR che i religiosi siano obbligati al lavoro manuale. Infatti:

II^a II^a q. 187 a. 3, arg. 1

I religiosi non sono dispensati dall'osservanza dei precetti. Ora, il lavoro manuale è di precetto, secondo l'ammonizione di S. Paolo, **1 Tessalonesi 4, 11**: «Lavorate con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato». Da cui le parole di S. Agostino: «Chi potrebbe tollerare che questi ribelli », cioè i religiosi che si rifiutano di lavorare, «i quali resistono agli ammonimenti dell'Apostolo, non siano sopportati come più deboli, ma invece esaltati come più santi?». Quindi i religiosi sono tenuti al lavoro manuale.

II^a II^a q. 187 a. 3, arg. 2

A commento di quel testo di S. Paolo, **2 Tessalonesi 3,10**: «Chi non vuol lavorare neppure mangi», la **Glossa** afferma: «Alcuni dicono che l'Apostolo parla qui di opere spirituali, e non del lavoro corporale dei contadini e degli operai»; e aggiunge: «Costoro però cercano invano di confondere se stessi e gli altri, non solo per non compiere ciò che la carità comanda, ma per non intenderlo neppure». E continua poco dopo: «L'Apostolo vuole che i servi di Dio si guadagnino da vivere con il lavoro corporale». Ora propriamente parlando, come spiega Dionigi, i «**servi di Dio**» sono i religiosi, che si sono consacrati totalmente al suo servizio. Essi dunque sono tenuti al lavoro manuale.

II^a II^a q. 187 a. 3, arg. 3

S. Agostino ha scritto: «Desidero sapere che cosa fanno quelli che rifiutano di lavorare corporalmente. Ci esercitiamo, Rispondono, nella preghiera, nel canto dei salmi, nella lettura e nella predicazione». Ma egli dimostra che nessuno di questi esercizi li dispensa dal lavorare. Infatti a proposito della preghiera egli dice: «È più esaudita una preghiera sola di chi ubbidisce che diecimila di chi disobbedisce»: cioè di chi non vuol lavorare con le sue mani. Secondo, a proposito della lode divina scrive: «Le lodi di Dio si possono cantare facilmente anche lavorando». Terzo, a proposito della lettura si domanda: «Quelli che dicono di attendere alla lettura non troveranno subito ciò che comanda l'Apostolo? E che perversità è questa, di non voler mettere in pratica ciò che si legge?». Quarto, a proposito della predicazione scrive: «Se uno per preparare un discorso che gli è stato richiesto è così occupato da non poter attendere al lavoro manuale, forse che nel monastero tutti sono capaci di farlo? E siccome non tutti ne sono capaci, perché tutti pretendono, con il pretesto della predicazione, di dispensarsi dal lavoro? Se poi tutti ne fossero capaci, dovrebbero farlo un po' l'uno e un po' l'altro: non solo perché gli altri attendano ai lavori necessari, ma anche perché uno solo può parlare a molti». È chiaro quindi che i religiosi non devono dispensarsi dal lavoro manuale per attendere a queste opere spirituali.

II^a II^a q. 187 a. 3, arg. 4

A commento di quel passo evangelico, **Luca 12,33**: «Vendete ciò che avete», ecc., **la Glossa** afferma: «Non vi accontentate di elargire ai poveri il vostro cibo, ma vendete i vostri possedimenti: cosicché disprezzando una volta per sempre tutti i vostri beni per il Signore prendiate a lavorare con le vostre mani, per vivere e per fare elemosine». Ora, è proprio dei religiosi abbandonare tutti i loro beni. Quindi è anche loro compito specifico vivere e fare elemosine con il proprio lavoro manuale.

II^a II^a q. 187 a. 3, arg. 5

I religiosi sono tenuti in modo particolare a imitare la vita degli Apostoli, avendo essi abbracciato lo stato di perfezione. Ma **gli Apostoli, come dice S. Paolo, 1Corinti 4,12, lavoravano con le proprie mani**: «Ci affaticiamo lavorando con le nostre mani». Perciò i religiosi sono tenuti al lavoro manuale.

II^a II^a q. 187 a. 3. SED CONTRA:

I precetti comuni a tutti devono essere osservati allo stesso modo dai religiosi e dai secolari. Ora, **il precetto del lavoro manuale è dato a tutti, come risulta evidente dalle parole di S. Paolo, 2Tessalonicesi 3,6**: «Tenetevi lontani da ogni fratello che si comporta in maniera indisciplinata», ecc. (e qui chiama fratello qualsiasi cristiano, come anche nella prima lettera ai **Corinzi 7,12**: «Se un fratello ha la moglie non credente», ecc.); e aggiunge, **2Tessalonicesi 3,10**: «Se uno non vuol lavorare, neppure mangi». Quindi i religiosi non sono tenuti al lavoro manuale più dei secolari.

II^a II^a q. 187 a. 3. RESPONDEO:

Il lavoro manuale può essere indirizzato a quattro scopi:

- **In primo luogo** e principalmente **ad assicurarsi il vitto**. Da cui le parole rivolte al primo uomo, **Genesi 3,19**: «Mangerai il pane con il sudore della tua fronte»; e nei **Salmi 127, 2**, si legge: «Vivrai del lavoro delle tue mani», ecc.

- **Secondo**, il lavoro è ordinato a **combattere l'ozio**, da cui nascono tanti mali. Da cui le parole, **Siracide 33,28**: «Fallo lavorare perché non stia in ozio, poiché l'ozio insegna molte cattiverie».

- **Terzo**, è ordinato a **frenare la concupiscenza, in quanto mortifica il corpo**. Scrive infatti S. Paolo **2Corinti 6, 5 s.**: «Nelle fatiche, nei digiuni, nelle veglie, con purezza».

- **Quarto**, può essere ordinato a **fare l'elemosina**, da cui le parole, **Efesini 4,28**: «Chi è avvezzo a rubare non rubi più, anzi si dia da fare lavorando onestamente con le proprie mani, per farne parte a chi si trova in necessità». In quanto dunque è ordinato ad assicurare il vitto, il lavoro manuale ha necessità di precetto nella misura in cui è necessario a questo fine: infatti ciò che è ordinato a un fine prende da questo la sua necessità, essendo necessario nella misura richiesta dal fine stesso.

Perciò chi non ha altro mezzo per poter vivere, qualunque sia la sua condizione, è tenuto al lavoro manuale. Ed è questo il senso delle parole dell'Apostolo, **2Tessalonicesi 3,10**: «Chi non vuol lavorare, neppure mangi»; come se dicesse: «Si è tenuti a lavorare con le proprie mani con la stessa necessità con cui si è costretti a mangiare». Se quindi uno potesse vivere senza mangiare, non sarebbe tenuto al lavoro manuale. E lo stesso si dica di chi può vivere in altro modo lecitamente. Infatti non si può dire che uno può fare una cosa se non la può fare lecitamente. Per cui anche **l'Apostolo comanda il lavoro manuale solo per escludere il peccato** di coloro che si guadagnano da vivere in maniera illecita. E

- **innanzi tutto per evitare il furto**, **1Tessalonicesi 4,11**: «Chi è avvezzo a rubare non rubi più, anzi si dia da fare lavorando onestamente con le proprie mani».

- **In secondo luogo per evitare la brama della roba altrui**: «Lavorate con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, al fine di condurre una vita decorosa di fronte agli estranei».

- **In terzo luogo per evitare gli affari vergognosi**, con i quali certuni si procurano il vitto **2Tessalonicesi 3,10 ss.**: «Quando eravamo presso di voi, vi demmo questa regola: chi non vuol lavorare neppure mangi. Sentiamo infatti che alcuni tra voi vivono disordinatamente, senza far nulla, solo occupati in vane curiosità (cioè —procurandosi il necessario con mezzi vergognosi, spiega la Glossa). A questi tali ordiniamo, esortandoli nel Signore Gesù Cristo, di mangiare il proprio pane lavorando in pace». E S. Girolamo afferma che l'Apostolo ha scritto tali cose «più per correggere i vizi dei pagani che per insegnare».

Si noti però che per lavoro manuale qui si intendono tutte le occupazioni con le quali **gli uomini guadagnano lecitamente da vivere**, sia che esse vengano compiute con le mani, sia con i piedi, sia con la lingua: infatti le guardie, i corrieri e altri professionisti del genere, che vivono del loro lavoro, sono tra quelli che vivono con l'opera delle loro mani. **Essendo infatti la mano «lo strumento degli strumenti**», per lavoro manuale si intende qualsiasi lavoro con il quale uno può guadagnarsi lecitamente da vivere. Se poi consideriamo il lavoro manuale

come rimedio contro l'ozio, o come macerazione del corpo, allora considerato in se stesso tale lavoro non ricade in una necessità di precetto: poiché si può mortificare il corpo e fuggire l'ozio in molte altre maniere. Il corpo infatti può essere mortificato con i digiuni e con le veglie. E l'ozio può essere fuggito con la meditazione della Sacra Scrittura e con la lode divina; per cui a proposito di quel detto dei **Salmi 118, 82**: «Si consumano i miei occhi dietro la tua promessa», la **Glossa** spiega: «Non è ozioso chi si applica unicamente alla parola di Dio; e chi lavora materialmente non fa più di chi si consacra allo studio della verità». Perciò da questo lato né i religiosi né i secolari sono tenuti al lavoro manuale: a meno che non vi siano obbligati dalle costituzioni del loro ordine, come accenna **S. Girolamo**: «I monasteri egiziani hanno la consuetudine di non ricevere nessuno senza imporgli un lavoro: e ciò non tanto per provvedere al vitto, quanto per il bene dell'anima, perché uno non si abbandoni ai cattivi pensieri». In quanto infine il lavoro manuale è ordinato all'elemosina, esso non cade sotto l'obbligo di un precetto: eccettuato forse qualche caso in cui si è strettamente tenuti a fare l'elemosina e non ci sia altro modo di soccorrere i poveri. Nel qual caso i religiosi sono tenuti al lavoro manuale come i secolari.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 187 a. 3, ad arg. 1

Il precetto formulato dall'Apostolo è di legge naturale. Per cui, a commento di quel testo, **2 Tessalonesi 3,6**: «Tenetevi lontani da ogni fratello che si comporta in maniera indisciplinata», la **Glossa** spiega: «cioè diversamente da come esige l'ordine naturale»; e qui si parla di coloro che si astenevano dal lavoro manuale. **La natura infatti ha dato all'uomo le mani al posto delle armi e delle pellicce concesse agli altri animali: affinché con le mani egli si procurasse tutto il necessario.** È quindi evidente che a tale precetto sono tenuti tutti ugualmente, religiosi e secolari, come a tutti gli altri precetti della legge naturale. **Non è detto però che chiunque non lavora con le mani faccia peccato.** Poiché alle leggi naturali volte al bene collettivo non sono tenuti i singoli individui, ma basta che ci sia chi attende a un ufficio e chi a un altro: è necessario cioè che alcuni siano operai, altri agricoltori, altri giudici, altri insegnanti e così via, secondo le parole dell'Apostolo, **1 Corinti 12,17**: «Se il corpo fosse tutto occhio, dove sarebbe l'udito? Se fosse tutto udito, dove l'odorato?».

II^a II^a q. 187 a. 3, ad arg. 2

La Glossa riferita è presa da **S. Agostino**, il quale parla contro alcuni monaci secondo i quali ai servi di Dio non sarebbe lecito lavorare avendo il Signore detto, **Matteo 6,25**: «Non affannatevi per la vostra vita, di quello che mangerete». Tuttavia le parole del Santo non impongono ai religiosi il lavoro manuale nel caso in cui abbiano di che vivere in altro modo. Il che risulta evidente da quanto aggiunge: «L'Apostolo vuole che i servi di Dio si procurino da vivere con il lavoro». **Ma questo non si impone ai religiosi più che ai secolari**, come risulta da due considerazioni:

+ **Primo**, dall'esame stesso delle parole usate dall'Apostolo: «Tenetevi lontani da ogni fratello che si comporta in maniera indisciplinata». Per fratello infatti si intende ogni cristiano, non esistendo ancora in quel tempo gli ordini religiosi.

+ **Secondo**, perché i religiosi, all'infuori della regola professata, hanno gli stessi obblighi dei secolari. Se quindi la loro regola non prescrive il lavoro manuale, essi non vi sono obbligati più dei secolari.

II^a II^a q. 187 a. 3, ad arg. 3

In due modi si può attendere alle opere spirituali di cui parla S. Agostino: primo, a comune utilità; secondo, per un vantaggio personale. Coloro dunque che vi attendono per un'utilità pubblica sono dispensati dal lavoro manuale per due motivi. Primo, perché sono assorbiti totalmente dalle opere suddette. - Secondo, perché a chi vi si dedica deve essere corrisposto il vitto da parte di coloro a cui essi servono. Quelli invece che si dedicano a tali opere per un'utilità non pubblica, ma privata, non sono dispensati necessariamente dal lavoro manuale; e neppure hanno diritto a vivere a carico dei fedeli. Ed è proprio di costoro che parla S. Agostino. Quando infatti egli dice che «possono cantare le lodi divine facendo il lavoro manuale», a imitazione degli operai «che cantano ogni sorta di storie mentre lavorano», è chiaro che non può trattarsi delle ore canoniche che si cantano in Chiesa, ma dei salmi e degli inni che si recitano in privato. - E così pure quanto egli dice della lettura e della preghiera va inteso delle preghiere e delle letture private che sono soliti fare talora anche i laici; non si riferisce invece a coloro che fanno le preghiere pubbliche in chiesa, o che leggono o insegnano nella scuola. Per questo egli non scrive: «Quelli che dicono di attendere all'insegnamento o all'istruzione», ma: «Quelli che dicono di attendere alla lettura». - Similmente poi egli non parla della predicazione che viene fatta pubblicamente al popolo, ma di quella che viene fatta come un'ammonizione privata a uno solo, o a poche persone. Per cui dice: «Se uno per preparare un discorso che gli è stato richiesto»; come spiega infatti la Glossa, «il discorso viene fatto in privato, la predicazione in pubblico».

II^a II^a q. 187 a. 3, ad arg. 4

Quelli che abbandonano tutto per il Signore sono tenuti al lavoro manuale quando non hanno altrimenti di che vivere, o non possono fare l'elemosina, nei casi cui essa è di precetto; non già negli altri casi, come si è visto [nel corpo]. Ed è in questo senso che va spiegata la Glossa.

II^a II^a q. 187 a. 3, ad arg. 5

Il lavoro manuale degli Apostoli in certi casi fu compiuto per necessità, e in altri fu un'opera supererogatoria. Fu imposto dalla necessità quando essi non potevano ottenere il vitto dagli altri: per cui a commento di quel testo di S. Paolo, **1Corinti 4,12**: «Ci affaticiamo lavorando con le nostre mani», la Glossa aggiunge: «perché nessuno ci dà nulla». Fu invece un'opera di supererogazione in altri casi, come là dove l'Apostolo, **1Corinti 9, 4. 12. 14**, spiega che «egli non fece uso della facoltà che aveva di vivere del Vangelo». E l'Apostolo ricorse a quest'opera supererogatoria per tre motivi:

- **Primo**, per impedire la predicazione dei falsi apostoli, i quali predicavano solo per i beni temporali, **2Corinti 11,12**: «Quello che faccio lo farò ancora per troncare ogni loro pretesto», ecc. —

- Secondo, per non essere a carico di coloro a cui predicava, **2Corinti 12,13**: «In che cosa siete stati inferiori alle altre Chiese se non in questo, che io non vi sono stato d'aggravio?».

- Terzo, per dare un esempio di operosità agli oziosi, **2Tessalonicesi 3,8 s.**: «Abbiamo lavorato con fatica e sforzo notte e giorno, per darvi noi stessi come esempio da imitare».

- L'Apostolo però, come nota S. Agostino, non si comportava in questo modo nei luoghi in cui poteva predicare ogni giorno, come ad Atene, **Atti 17,17**. Ora, i religiosi non sono tenuti a imitare l'Apostolo in questo punto; non essendo tenuti a tutte le opere supererogatorie. Infatti neppure gli altri apostoli praticavano il lavoro manuale.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che ai religiosi non sia lecito vivere di elemosine. Infatti:

II^a II^a q. 187 a. 4, arg. 1

L'Apostolo, **1Timoteo 5,16**, comanda che le vedove che possono sostentarsi diversamente non vivano con le elemosine della Chiesa, «affinché la Chiesa possa venire incontro a quelle che sono veramente vedove». E S. Girolamo afferma che «se quelli che possono sostentarsi con i beni paterni prendono ciò che è dei poveri commettono un sacrilegio, e abusandone mangiano e bevono la propria condanna». Ma i religiosi, se sono validi, possono sostentarsi con il proprio lavoro. Quindi essi peccano vivendo con le elemosine dei poveri.

II^a II^a q. 187 a. 4, arg. 2

Vivere con le offerte dei fedeli è un salario concesso ai predicatori del Vangelo per il loro lavoro, secondo le parole evangeliche, **Matteo 10,10**: «L'operaio ha diritto al suo nutrimento». Ma non spetta ai religiosi predicare il Vangelo, bensì ai prelati, che sono pastori e dottori. Perciò i religiosi non possono vivere lecitamente con le elemosine dei fedeli.

II^a II^a q. 187 a. 4, arg. 3

I religiosi sono in istato di perfezione. Ora, è cosa più perfetta dare l'elemosina che riceverla, poiché sta scritto, Atti 20,35: «Vi è più gioia nel dare che nel ricevere». Essi dunque non devono vivere di elemosine, ma piuttosto elargirle con il frutto del proprio lavoro manuale.

II^a II^a q. 187 a. 4, arg. 4

È proprio dei religiosi evitare gli ostacoli alla virtù e le occasioni di peccato. Ma il ricevere l'elemosina è occasione di peccato e ostacola l'esercizio della virtù. Infatti a proposito di quel testo di S. Paolo, **2Tessalonesis 3,9**: «Per darvi noi stessi come esempio da imitare», ecc., la **Glossa** afferma: «Chi mangia spesso alla mensa altrui, abbandonandosi all'ozio, è costretto ad adulare chi lo aiuta». Nell'**Esodo 23,8**, poi si legge: «Non accetterai doni, perché il dono acceca chi ha gli occhi aperti e perverte anche le parole dei giusti». E nei **Proverbi 22,7**: «Chi riceve prestiti è schiavo del suo creditore», il che è incompatibile con

la religione, poiché a commento del detto di S. Paolo già citato la Glossa afferma: «La nostra religione chiama gli uomini alla libertà». Quindi i religiosi non devono vivere di elemosine.

II^a II^a q. 187 a. 4, arg. 5

I religiosi sono tenuti in modo particolare a imitare la perfezione degli Apostoli; per cui S. Paolo, **Filippesi 3,15**, scrive: «Quanti siamo perfetti dobbiamo avere questi sentimenti». Ora, l'Apostolo non voleva vivere con le offerte dei fedeli per impedire, come egli dice, la predicazione dei **falsi apostoli, 2Corinti 11,12 s.,** e per non **scandalizzare i deboli, 1Corinti 9, 12.** Perciò anche i religiosi sono tenuti ad astenersi dal vivere di elemosine. Scrive infatti S. Agostino: «Togliete le occasioni di turpi traffici, che compromettono il vostro buon nome e sono di scandalo ai deboli, e mostrate agli uomini che non cercate una vita facile e oziosa, ma che camminate verso il regno di Dio per la via più faticosa».

II^a II^a q. 187 a. 4. SED CONTRA:

S. Gregorio racconta che S. Benedetto, dopo aver abbandonato la casa e la famiglia, stette per tre anni in una grotta, rifornito dal monaco Romano. E tuttavia, pur essendo valido al lavoro, non si legge che si guadagnasse da vivere con le sue mani. Quindi i religiosi possono vivere lecitamente di elemosine.

II^a II^a q. 187 a. 4. RESPONDEO:

Ognuno ha diritto a vivere di ciò che gli appartiene, o di ciò che gli è dovuto. Ora, una cosa diventa di qualcuno per la liberalità di un donatore. Quindi i religiosi e i chierici i cui monasteri o chiese sono dotati di rendite derivanti dalla munificenza dei principi, o di altri fedeli, che ne assicurano il sostentamento, **possono vivere lecitamente di esse, senza attendere al lavoro manuale.** E tuttavia è certo che essi vivono di elemosine. Parimenti quindi, se ai religiosi vengono dati dai fedeli dei beni mobili, essi possono vivere lecitamente di questi: è stolto infatti affermare che uno può ricevere in elemosina dei grandi possedimenti, e non il pane o un po' di danaro. - Siccome però questa beneficenza viene fatta ai religiosi perché essi attendano con più libertà agli atti della religione, di cui gli oblatori vogliono essere partecipi, di conseguenza l'uso di detti beni verrebbe a essere illecito se i religiosi desistessero da questi atti di culto: poiché in tal modo verrebbero a frustrare, per quanto dipende da essi, l'attesa dei benefattori.

Inoltre una cosa può essere dovuta a qualcuno per **due motivi:**

- **PRIMO**, per la sua necessità, la quale secondo S. Ambrogio rende comune ogni cosa. Perciò i religiosi che sono in necessità possono vivere di elemosina. E tale necessità può derivare:

+ **primo**, dall'**infermità corporale**, che impedisce di provvedersi il vitto con il lavoro manuale.

+ **Secondo**, dal fatto che **il lavoro manuale non è sufficiente a provvedere il vitto.** Per cui **S. Agostino** afferma che «ai servi di Dio che lavorano con le loro mani non può mancare l'aiuto dei fedeli, affinché non siano oppressi dall'indigenza a motivo di quelle ore che impiegano nell'attendere all'anima, così da non potersi occupare delle faccende materiali».

+ **Terzo**, può derivare dalla condizione precedente, che escludeva l'abitudine al lavoro manuale. Scrive infatti **S. Agostino**: «Se essi nel secolo avevano abbondantemente ciò con cui sostenere la vita senza lavorare, e una volta convertitisi a Dio l'hanno distribuito ai poveri, la loro debolezza va creduta e tollerata. Infatti costoro, educati con delicatezza, non sono in grado di reggere al lavoro corporale».

- **SECONDO**, una cosa può essere dovuta a una persona come **compenso del bene spirituale o temporale che essa compie**; S. Paolo, **1Corinti 9,11**, infatti scriveva: «Se abbiamo seminato in voi le cose spirituali, è forse gran cosa se raccoglieremo beni materiali ?». E sotto questo aspetto i religiosi in quattro casi possono vivere delle elemosine come di cose loro dovute:

+ **Primo**, se con l'autorizzazione dei prelati si danno alla **predicazione**.

+ **Secondo**, se sono **ministri dell'altare**. Poiché, come dice S. Paolo, **1Corinti 9,13 s.**, «quelli che attendono all'altare hanno parte dell'altare. Così anche il Signore ha disposto che quelli che annunziano il Vangelo vivano del Vangelo». E **S. Agostino** scrive: «Se predicano il Vangelo, affermo che hanno diritto a vivere delle offerte dei fedeli; e se sono ministri dell'altare e dispensatori dei sacramenti non usurpano questo diritto, ma rivendicano una loro facoltà ». E questo perché il sacramento dell'altare, ovunque venga amministrato, è un bene comune a tutto il popolo fedele.

+ **Terzo**, se attendono allo **studio della Sacra Scrittura a vantaggio di tutta la Chiesa**. Scriveva infatti **S. Girolamo**: «È un costume osservato in Giudea fino a oggi non solo presso di noi, ma anche presso gli ebrei, che quanti meditano giorno e notte la legge del Signore, e non hanno sulla terra altro padre che Dio, siano assistiti dalla beneficenza di tutto il mondo. ».

+ **Quarto**, se hanno dato al monastero i beni che avevano, possono vivere delle elemosine che vengono fatte al monastero. Scrive infatti **S. Agostino**: «A coloro che dopo aver lasciato o distribuito la loro fortuna, grande o piccola, hanno voluto con pia e salutare umiltà essere annoverati tra i poveri di Cristo, la carità fraterna e i beni della comunità devono assicurare il sostentamento. Essi sono da lodare se si dedicano al lavoro manuale. Ma se non si adattano, chi oserebbe costringerli?» «E neppure si deve badare», aggiunge il Santo, «in quali monasteri o in quale regione uno abbia dato ai poveri ciò che aveva: poiché tutti i cristiani non formano che un solo stato». **Se invece vi sono dei religiosi che vogliono vivere delle elemosine date ai poveri senza essere in necessità e senza offrire alcun servizio, questo non è ad essi lecito**. Scrive infatti **S. Agostino**: «Spesso si consacrano al servizio di Dio con la professione religiosa persone che vengono dalla condizione servile, o dalla vita dei campi, o dal mondo operaio, e delle quali non si sa se siano venute col proposito di servire Dio o con quello di fuggire una vita di sacrificio: esse pretendono di mangiare e di vestirsi senza lavorare, e di essere onorate da coloro che le avrebbero potute disprezzare e maltrattare. Costoro dunque non possono pretendere la dispensa dal lavoro per la debolezza del corpo: poiché la vita precedente li contraddice». E poco dopo aggiunge: «Se costoro non vogliono lavorare, non mangino. Poiché i ricchi non devono umiliarsi affinché i poveri diventino superbi: non è infatti tollerabile che mentre i senatori diventano laboriosi, gli operai si abbandonino all'ozio; e là dove i padroni dei possedimenti vengono dopo aver abbandonato ogni cosa, i contadini facciano i delicati».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 187 a. 4, ad arg. 1

Quei testi si riferiscono ai momenti di **grave necessità**, quando altrimenti non è possibile soccorrere i poveri. Infatti allora i religiosi sono tenuti non solo a desistere dall'acceptare le elemosine, ma anche a dare per il sostentamento dei poveri i loro beni, se ne posseggono.

II^a II^a q. 187 a. 4, ad arg. 2

Ai prelati la predicazione appartiene d'ufficio, ma ai religiosi può competere per delega. Se quindi essi lavorano nel campo del Signore possono anche viverne, secondo le parole di S. Paolo, **2Timoteo 2,6**: «L'agricoltore che si affatica deve essere il primo a cogliere i frutti della terra»; e la Glossa commenta: «Si tratta del predicatore, che con la zappa della parola di Dio coltiva i cuori degli ascoltatori». Inoltre possono vivere di elemosina anche quelli che servono i predicatori. Per questo, annotando quel testo di S. Paolo, **Romani 15,27**: «Avendo i pagani partecipato ai loro beni spirituali, sono in debito di rendere un servizio sacro nelle loro necessità materiali», la **Glossa** spiega: «cioè aiutare i Giudei, i quali da Gerusalemme avevano inviato i predicatori». Tuttavia ci sono anche altri motivi, come si è visto [nel corpo], per cui si ha il diritto a vivere con le offerte dei fedeli.

II^a II^a q. 187 a. 4, ad arg. 3

A parità di condizioni, dare è meglio che ricevere. Tuttavia dare o abbandonare ogni cosa per amore di Cristo per ricevere quel poco che è indispensabile per vivere, è meglio che dare ogni tanto qualcosa ai poveri, come risulta evidente da quanto abbiamo detto sopra [q. 186, a. 3, ad 6].

II^a II^a q. 187 a. 4, ad arg. 4

Può essere occasione di peccato ricevere offerte **per arricchire**, o ricevere il cibo da altri **senza motivo e senza necessità**. Ma questo non è il caso dei religiosi, come si è visto [nel corpo].

II^a II^a q. 187 a. 4, ad arg. 5

Quando la necessità o il motivo per cui certi religiosi vivono di elemosine senza il lavoro manuale è evidente, non i deboli si scandalizzano, ma i malvagi, alla maniera dei Farisei, del cui scandalo non si deve far caso, come insegna il Signore, **Matteo 15,14**. Se invece la necessità o il motivo non è evidente, i deboli potrebbero scandalizzarsi: e ciò va evitato. Ma il medesimo scandalo può insorgere anche per quei religiosi che senza lavorare vivono a carico della comunità.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che ai religiosi **non sia lecito mendicare**. Infatti:

II^a II^a q. 187 a. 5, arg. 1

Scrivi **S. Agostino**: «Il nemico astutissimo ha diffuso un gran numero di ipocriti in vesti monacali a vagabondare per le province»; e aggiunge: «Tutti chiedono, tutti esigono o le rendite di una lucrosa povertà, o la paga di una santità simulata». Quindi la vita dei religiosi mendicanti è riprovevole.

II^a II^a q. 187 a. 5, arg. 2

S. Paolo, **1 Tessalonesi 4,11** s., comanda: «Lavorate con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, al fine di condurre una vita decorosa di fronte agli estranei e di non aver bisogno di nessuno»; e la Glossa spiega: «Si deve lavorare e non stare in ozio, poiché ciò è onesto ed è come una luce per gli infedeli: così non desidererete la roba altrui, non chiederete e non prenderete nulla». E a proposito di quel detto di S. Paolo, **2 Tessalonesi 3,10**: «Se uno non vuol lavorare », ecc., la **Glossa** commenta: «Egli vuole che i servi di Dio attendano al lavoro manuale per vivere, affinché dalla povertà non siano costretti a chiedere ». Ma questo è precisamente **mendicare**. Quindi è illecito mendicare trascurando il lavoro manuale.

II^a II^a q. 187 a. 5, arg. 3

Ciò che è proibito dalla legge e contrario alla giustizia non può essere conveniente per dei religiosi. Ora, mendicare è proibito dalla legge di Dio, poiché si legge nel Deuteronomio 15, 4: «Non vi sia tra voi nessuno del tutto indigente e mendicante»; e nei Salmi 36,25, si dice: «Non ho mai visto il giusto abbandonato, né i suoi figli mendicare il pane». Inoltre **la legge civile punisce i mendicanti validi**. Quindi ai religiosi non si addice mendicare.

II^a II^a q. 187 a. 5, arg. 4

Secondo il Damasceno, «la vergogna riguarda le cose vergognose». Ma S. Ambrogio scrive che «la vergogna nel chiedere rivela la nobiltà dei natali». Perciò mendicare è una cosa vergognosa. Quindi non si addice ai religiosi.

II^a II^a q. 187 a. 5, arg. 5

Secondo la volontà del Signore vivere di elemosine spetta specialmente ai predicatori del Vangelo, come sopra **[a. 4]** si è visto. Ad essi però non spetta di mendicare, poiché la Glossa afferma, a commento di un testo di S. Paolo, **2 Timoteo 2, 6**: «L'Apostolo vuol far capire ai predicatori del Vangelo che ricevere il necessario da coloro presso i quali si lavora non è un atto di mendicizia, ma un diritto». Quindi ai religiosi non si addice mendicare.

II^a II^a q. 187 a. 5. SED CONTRA:

È giusto che i religiosi vivano a imitazione di Cristo. Ma Cristo fu mendicante, secondo le parole del **Salmo 39,18**: «Io sono mendico e povero», che la **Glossa** così commenta: «Cristo dice questo di se stesso nel suo aspetto di servo»; e poco dopo aggiunge: «È mendico chi chiede ad altri, ed è povero chi non basta a se stesso». E in un altro **Salmo 69,6**, si legge: «Io sono indigente e povero»; parole che la **Glossa** così spiega: «Io sono indigente, cioè mendicante, e povero, cioè incapace di bastare a me stesso, poiché non ho ricchezze mondane». E **S. Girolamo** ammonisce in una sua lettera: «Guardati dall'ammassare ricchezze, mentre il tuo Signore», cioè Cristo, «è un mendicante ». Perciò ai religiosi si addice mendicare.

II^a II^a q. 187 a. 5. RESPONDEO:

Nella mendicizia si possono considerare due aspetti. In primo luogo si può considerare l'atto stesso del mendicare, il quale implica una certa abiezione: infatti sembrano i più abietti fra gli uomini quelli che non soltanto sono poveri, ma sono anche così indigenti da aver bisogno di ricevere dagli altri il proprio sostentamento. E per questo

- alcuni si prestano virtuosamente a mendicare per **esercitarsi nell'umiltà**: come accettano anche ogni altra cosa che implica abiezione quale medicina efficacissima contro la superbia, che vogliono combattere in se stessi, o anche negli altri, con il loro esempio. Come infatti le malattie che derivano da un eccesso di calore sono combattute nel modo più efficace con i rimedi che eccedono in frigidità, così anche **l'inclinazione alla superbia viene curata con la massima efficacia mediante le cose che sembrano più abiette**. Da cui l'affermazione del **Decreto di Graziano**: «**È esercizio di umiltà accettare gli uffici più umili e prestarsi ai servizi più modesti: è così infatti che si può curare il vizio dell'arroganza umana**». Per cui **S. Girolamo** loda **Fabiola** per il fatto che «essa desiderava, dopo aver distribuito per amore di Cristo tutti i suoi beni, vivere di elemosine». Ed è quanto fece appunto **S. Alessio** il quale, dopo aver rinunciato a tutti i suoi beni per Cristo, godeva di ricevere l'elemosina anche dai suoi schiavi. E di **S. Arsenio** si legge che ringraziò il Signore di essere stato costretto dalla necessità a chiedere l'elemosina. E in base a ciò per certe gravi colpe si impone per penitenza di andare in pellegrinaggio chiedendo l'elemosina. - **Siccome però l'umiltà, al pari delle altre virtù, non deve mancare di discrezione, nel mendicare per esercizio di umiltà si deve essere così discreti da evitare ogni parvenza di cupidigia o di qualsiasi altro vizio.**

- **In secondo luogo** si può considerare nella mendicizia **ciò che uno acquista col mendicare**. E da questo lato uno può essere indotto a mendicare per due motivi.

+ **Primo**, per il **desiderio di acquistare ricchezze o sostentamento senza lavorare**. E questa mendicizia è illecita.

+ **Secondo**, **per necessità o per un giusto motivo**. Per necessità **quando non può procurarsi il sostentamento in altra maniera**. Per un giusto motivo invece **quando mira a compiere qualcosa di utile che è impossibile compiere senza le elemosine dei fedeli**: come quando si chiedono elemosine per la costruzione di un ponte, o di una chiesa, o di qualsiasi altra opera di pubblica utilità; p. es. al fine di aiutare degli studenti perché possano attendere allo studio della sapienza. **E in questo senso la mendicizia è lecita ai religiosi come ai secolari.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 187 a. 5, ad arg. 1

In quel testo S. Agostino parla espressamente di coloro che mendicavano per cupidigia.

II^a II^a q. 187 a. 5, ad arg. 2

La prima **Glossa parla** della mendicizia che viene esercitata per cupidigia, come risulta dalle parole dell'Apostolo. - La seconda invece parla **di coloro che chiedono il necessario per vivere senza lavorare, e senza rendere alcun servizio**. Infatti non vive in ozio chi in qualsiasi modo si rende utile.

II^a II^a q. 187 a. 5, ad arg. 3

Quel precetto della legge divina non proibisce di mendicare, ma proibisce ai ricchi di essere così avari da indurre gli altri a mendicare per necessità. - La legge civile poi punisce i mendicanti validi, che non chiedono per un giusto motivo o per necessità.

II^a II^a q. 187 a. 5, ad arg. 4

Ci sono due tipi di vergogna: una è di ordine morale, mentre l'altra nasce da un difetto esterno, come ad es. è vergognoso per un uomo essere malato o povero. Ed è così che è vergognosa la mendicizia. Perciò essa non ha affinità con la colpa, mentre può averla con l'umiltà, come si è spiegato [nel corpo].

II^a II^a q. 187 a. 5, ad arg. 5

I predicatori hanno diritto al sostentamento da parte di coloro ai quali predicano. Se però essi vogliono chiederlo mendicando, non come cosa dovuta, ma come cosa gratuita, danno prova di un'umiltà più grande.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che ai religiosi non sia lecito usare vesti più vili degli altri. Infatti:

II^a II^a q. 187 a. 6, arg. 1

Come ammonisce S. Paolo, dobbiamo «astenerci da ogni parvenza di male». Ora, la volgarità delle vesti ha parvenza di male. Infatti il Signore, Matteo 7,15, ha detto: «Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi in vesti di pecore». E a commento di quel passo dell'Apocalisse 6, 8: «Ecco, mi apparve un cavallo verdastrò», ecc., la Glossa afferma: «Vedendo il diavolo che non riesce a prevalere né con aperte tribolazioni, né con aperte eresie, suscita falsi fratelli, che sotto le vesti della religione si trasformano in cavalli neri e rossi, pervertendo la fede». Quindi i religiosi non devono usare vesti vili.

II^a II^a q. 187 a. 6 arg. 2

Scriva S. Girolamo: «Evita le vesti scure», ossia nere, «come quelle candide. Sono ugualmente da fuggire la ricercatezza e la trasandatezza: poiché la prima sa di mollezza, la seconda di vanagloria». Essendo quindi la vanagloria un peccato più grave della mollezza, è chiaro che i religiosi, chiamati alla perfezione, devono evitare più le vesti vili che quelle preziose.

II^a II^a q. 187 a. 6 arg. 3

I religiosi devono attendere soprattutto alle opere di penitenza. Ma nelle opere di penitenza, come dice il Signore, Matteo 6,16 s., non si devono usare segni esterni di tristezza, bensì di letizia: «Quando digiunate, non assumete aria malinconica come gli ipocriti». E aggiunge «Tu invece, quando digiuni, profumati la testa e lavati il volto». Parole che S. Agostino

così spiega: «A questo proposito si deve notare che può insinuarsi la superbia non solo nello splendore e nella pompa delle cose materiali, ma anche nelle vesti di penitenza: e questa è più pericolosa, inquantoché inganna sotto il pretesto della religione». Quindi è chiaro che i religiosi non devono vestirsi di abiti vili.

II^a II^a q. 187 a. 6. SED CONTRA:

L'Apostolo, **Ebrei 11,37**, afferma: «Andarono in giro coperti di pelli di pecora e di capra», «come Elia ed altri», aggiunge la **Glossa**. E nel Decreto di **Graziano** si legge: «Siano castigati coloro che deridono quelli che vestono abiti vili e religiosi. Infatti nei tempi antichi tutte le persone consacrate a Dio usavano vesti povere e vili».

II^a II^a q. 187 a. 6. RESPONDEO:

- Come dice **S. Agostino**, in tutte le cose esterne «non è peccato l'uso, ma l'intenzione di chi ne usa». Ora, per distinguere la natura di tale intenzione si deve notare che l'abito vile e dimesso può essere considerato sotto due aspetti:

+ **Primo**, in quanto è il **segno di una disposizione o di uno stato**: poiché, come dice la Scrittura, **Siracide 19,27**, «il vestito di un uomo rivela quello che egli è». E sotto tale aspetto la povertà dell'abito talora manifesta la **tristezza**. Infatti le persone che sono nel dolore sogliono vestire dimessamente; come al contrario nei **momenti di solennità** e di gioia usano vesti più ricercate. Per questo i penitenti usano vesti grossolane, come fece il re [di Ninive], che «si vestì di sacco», **Genesi 3,6**; e Acab, che «si coprì il corpo col cilicio», **1Re 21, 27**.

+ **Talora invece** è un segno di **disprezzo per le ricchezze e per il fasto**. Infatti **S. Girolamo** scrive: «La sporcizia delle vesti è segno della purezza dell'anima: la tonaca vile dimostra il disprezzo del mondo. Purché l'animo non si insuperbisca, e la bocca non contraddica l'abito». - E sotto entrambi gli aspetti ai religiosi si addice la grossolanità delle vesti: poiché la vita religiosa è uno stato di penitenza e di disprezzo della gloria mondana.

- A manifestare poi questi sentimenti agli altri si può essere spinti da **tre motivi**:

+ **Primo**, per procurare la propria **umiliazione**: come infatti dallo splendore delle vesti l'animo si inorgoglisce, così dalla loro umiltà viene portato a umiliarsi. Per cui parlando del re Acab, che «aveva coperto il suo corpo col cilizio», il Signore, **1Re 21, 29**, disse a Elia: «Hai visto come Acab si è umiliato davanti a me?».

+ **Secondo**, per dare l'**esempio** agli altri. Per cui a commento di quel testo evangelico, **Matteo 3,4**: «Portava un vestito di peli di cammello», ecc., la **Glossa** afferma: «Colui che predicava la penitenza, vestiva un abito di penitenza».

+ **Terzo**, per **vanagloria**: poiché secondo **S. Agostino** «anche nelle vesti di penitenza si può nascondere la superbia». - Perciò usare vesti vili per i due primi motivi è lodevole, mentre farlo per il terzo è peccaminoso.

Inoltre si può considerare l'abito vile e trascurato come dovuto all'**avarizia** e alla **negligenza**. E anche in questo caso si tratta di una cosa riprovevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 187 a. 6, ad arg. 1

La grossolanità delle vesti non ha in se stessa l'apparenza di male, ma piuttosto di bene, in quanto indica disprezzo della gloria mondana. Ed è per questo che **i cattivi nascondono la loro malvagità sotto l'umiltà del vestito**. Scrive però S. Agostino che «le pecore non devono odiare le loro vesti per il fatto che spesso i lupi si nascondono in esse».

II^a II^a q. 187 a. 6, ad arg. 2

S. Girolamo parla in quel testo delle vesti misere che sono portate per **vanagloria**.

II^a II^a q. 187 a. 6, ad arg. 3

Secondo l'insegnamento del Signore, **Matteo 6,1**, gli uomini nel compiere le opere buone **non devono fare nulla per apparire**. Il che avviene specialmente quando si fa qualcosa di nuovo, o di originale. Da cui le parole del **Crisostomo**: «Chi prega non faccia nulla di originale che attiri l'attenzione della gente, o gridando, o battendosi il petto, o alzando le mani»; poiché la novità attira l'attenzione. Però non ogni novità del genere è riprensibile, potendo essere compiuta o bene o male. Per cui S. **Agostino** scrive che «quando uno volontariamente e non per necessità professa il cristianesimo in modo da attirare l'attenzione della gente con un inusitato squallore e grossolanità delle vesti, si può conoscere dalle altre sue opere se lo fa per disprezzare il lusso superfluo o per ambizione». Ora, è evidente al massimo che non lo fanno per ambizione i religiosi, i quali portano un **abito vile come segno della loro professione**, che consiste nel disprezzo del mondo.

Parte seconda della seconda parte: Le azioni umane >

Le diverse forme di vita religiosa

Questione 188

Passiamo ora a esaminare le diverse forme possibili di vita religiosa.

In proposito si pongono otto quesiti:

1. Se ci siano diverse forme di vita religiosa, o una soltanto;
2. Se si possa istituire un ordine religioso per le opere della vita attiva;
3. Se si possa istituire un ordine religioso per la guerra;
4. Se si possa istituire un ordine religioso per la predicazione, o per altri compiti di tal genere;
5. Se si possa istituire un ordine religioso per lo studio del sapere;
6. Se gli ordini di vita contemplativa siano superiori a quelli di vita attiva;
7. Se il possesso dei beni in comune diminuisca la perfezione di un ordine religioso;
8. Se la vita religiosa dei solitari sia superiore a quella dei cenobiti.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che vi sia una sola forma di vita religiosa. Infatti:

II^a II^a q. 188 a. 1, arg. 1

In ciò che è totale e perfetto non ci possono essere delle differenze: ed è per questo che esiste un solo primo e sommo bene, come si è visto nella Prima Parte [q. 11, a. 3]. Ora, secondo S. Gregorio, «quando uno offre a Dio onnipotente tutti i suoi beni, tutta la sua vita e tutto il suo

sapere, si ha un olocausto», senza il quale non si concepisce la vita religiosa. Quindi non ci sono vari tipi di vita religiosa, ma ne esiste uno soltanto.

II^a II^a q. 188 a. 1, arg. 2

Quelle cose che coincidono negli elementi essenziali **differiscono tra loro solo in modo accidentale**. Ora, nessuna religione manca dei tre voti essenziali allo stato religioso, come si è visto [q. 186, aa. 6, 7]. Quindi le religioni non hanno tra loro differenze specifiche, ma solo accidentali.

II^a II^a q. 188 a. 1, arg. 3

Lo stato di perfezione, come si è visto [q. 184, a. 5], abbraccia sia i vescovi che i religiosi. Ma l'episcopato è unico dappertutto, senza specie diverse. Scrive infatti S. Girolamo: «Dovunque ci sia un vescovo, sia a Roma che a Gubbio, sia a Costantinopoli che a Reggio, egli ha sempre la medesima dignità e l'identico sacerdozio». Quindi per lo stesso motivo si ha un'unica vita religiosa.

II^a II^a q. 188 a. 1, arg. 4

È dovere della Chiesa eliminare ogni elemento di confusione. Ora, la varietà degli istituti religiosi può arrecare confusione nel popolo cristiano, come dice una Decretale [3, 36, 9]. Perciò pare che non vi debbano essere forme diverse di vita religiosa.

II^a II^a q. 188 a. 1. SED CONTRA:

Nei **Salmi, 44,10**, si legge che contribuisce alla bellezza della regina [cioè della Chiesa] l'essere «**avvolta in variopinto abbigliamento**».

II^a II^a q. 188 a. 1. RESPONDEO:

Abbiamo già detto [q. 186, a. 7; q. 187, a. 2] che lo stato religioso è un esercizio ordinato a raggiungere la **perfezione della carità**. Ora, diverse sono le opere di carità alle quali un uomo può dedicarsi; e diverse sono pure le maniere di esercitarsi. Perciò le forme della vita religiosa si possono distinguere in due modi:

- **Primo**, secondo la **diversità dei fini** a cui sono ordinate: come una religione può essere ordinata a ospitare i pellegrini e un'altra a visitare e a redimere i prigionieri.

- **Secondo**, in base alla **diversità degli esercizi ascetici**: p. es. in una religione il corpo viene castigato con l'**astinenza**, in un'altra con il **lavoro manuale**, o con la nudità, o con altre cose del genere. Siccome però «il fine è quanto vi è di principale in ogni cosa», la distinzione derivante dalla diversità dei fini a cui i vari istituti sono ordinati è maggiore di quella impostata sulla diversità delle pratiche ascetiche.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 188 a. 1, ad arg. 1

La dedizione totale di se stessi al servizio di Dio è comune a tutte le forme di vita religiosa. E così da questo lato non c'è diversità tra i vari istituti: non avviene cioè che in uno ci si riservi una cosa, e in un altro un'altra. **La diversità deriva invece dai diversi compiti secondo i quali si può servire il Signore, e dai vari modi in cui ci si può a ciò disporre.**

II^a II^a q. 188 a. 1, ad arg. 2

I tre voti essenziali della vita religiosa rientrano nell'esercizio dello stato religioso come le pratiche principali a cui si riducono tutte le altre, secondo quanto abbiamo visto [q. 186, a. 7, ad 2]. Ma all'osservanza di ognuno di essi ciascuno si può disporre in modo diverso: a osservare p. es. il voto di castità ci si può disporre con la **solitudine**, con l'**astinenza**, con la **vita di comunità** e con molti altri mezzi del genere. Perciò è evidente che la concordanza nei tre voti essenziali è compatibile con la diversità degli ordini religiosi, sia per la diversità degli esercizi chiamati ad agevolarne la pratica, sia per la diversità dei fini rispettivi, come si è già spiegato [nel corpo].

II^a II^a q. 188 a. 1, ad arg. 3

Rispetto alla perfezione, come si è visto sopra [q. 184, a. 7], il vescovo funge da elemento attivo, mentre i religiosi sono passivi. Ora, anche nel mondo fisico più un agente è superiore più tende all'unità, mentre gli elementi passivi sono molteplici e diversi. È giusto quindi che lo stato episcopale sia unico, e al contrario le forme di vita religiosa siano diverse.

II^a II^a q. 188 a. 1, ad arg. 4

La confusione è il contrario della distinzione e dell'ordine. **Dalla molteplicità degli ordini religiosi nascerebbe quindi la confusione se ci fossero diversi ordini per il medesimo fine e con gli stessi mezzi, senza utilità e necessità. Così dunque, perché ciò non avvenga, è stato ordinato giustamente che non venga fondato un nuovo ordine senza l'autorizzazione del Sommo Pontefice.**

ARTICOLO 2:

VIDETUR che non si debba istituire alcun **ordine religioso** per le **opere della vita attiva**. Infatti:

II^a II^a q. 188 a. 2, arg. 1

Tutti gli ordini religiosi appartengono allo stato di perfezione, come si è visto [q. 184, a. 5; q. 186, a. 1]. Ma **la perfezione dello stato religioso consiste nella contemplazione di Dio: poiché, secondo Dionigi, «essi [i religiosi] devono il loro nome al culto e al servizio di Dio**, e alla vita indivisibile e singolare **che li unisce alle sante** circonvoluzioni», cioè alle contemplazioni, «delle **realità incorruttibili**, ossia all'unitarietà di una vita deiforme e alla perfezione dell'amore di Dio». **Quindi nessun ordine religioso può essere istituito per le opere della vita attiva.**

II^a II^a q. 188 a. 2, arg. 2

A norma dei **Canon**i, «identica è la condizione dei monaci e dei canonici regolari», «i quali ultimi non vanno considerati distinti dai monaci». E lo stesso si dica di tutti gli altri religiosi. Ora, la vita religiosa dei monaci è istituita per la contemplazione: infatti S. **Girolamo** scriveva al monaco Paolino: «Se vuoi essere monaco, come dice il tuo appellativo, cioè solitario, che cosa fai nelle città?». E la stessa cosa viene ripetuta nelle Decretali. Quindi tutti gli ordini religiosi sono ordinati alla vita contemplativa, e nessuno a quella attiva.

II^a II^a q. 188 a. 2, arg. 3

La vita attiva appartiene al secolo presente. Ora, tutti i religiosi abbandonano il secolo, per cui S. Gregorio scrive: «Chi abbandona il secolo presente e fa il bene che può, offre ormai un sacrificio nel deserto, come dopo aver abbandonato l'Egitto». Perciò nessuna religione può essere ordinata alla vita attiva.

II^a II^a q. 188 a. 2. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **Giacomo 1,27**, si legge: «La religione pura e senza macchia, davanti a Dio nostro Padre, è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni». Ma ciò appartiene alla vita attiva. Quindi le religioni possono essere ordinate alla vita attiva.

II^a II^a q. 188 a. 2. RESPONDEO:

Lo stato religioso, come si è visto [q. 187, a. 2], è ordinato alla perfezione della carità, che abbraccia l'amore di Dio e quello del prossimo. Ora, all'amore di Dio è ordinata direttamente la vita contemplativa, che desidera di attendere a Dio soltanto, mentre all'amore del prossimo è ordinata la vita attiva, che soccorre alle necessità di quest'ultimo. Ma come con la carità si ama il prossimo per amore di Dio, così i favori fatti al prossimo ridondano in ossequio a Dio, come leggiamo nel Vangelo, **Matteo 25,40**: «Ciò che avete fatto a uno di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me». E così questi favori fatti al prossimo sono talora denominati sacrifici, secondo quelle parole, **Ebrei 13,16**: «Non scordatevi della beneficenza e di far parte dei vostri beni agli altri, poiché di tali sacrifici il Signore si compiace». E poiché è proprio della religione offrire sacrifici, come sopra [q. 81, a. 1, ad 1; q. 85, a. 3] si è detto, è conveniente che alcune religioni siano ordinate alle opere della vita attiva. Infatti l'Abate Nesteros così distingueva i compiti dei vari istituti religiosi: «Alcuni fissano il loro desiderio nella solitudine dell'eremo e nella purezza del cuore; altri si dedicano alla formazione dei fratelli e alla cura dei monasteri; altri si diletmano nel servizio dell'ospitalità».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 188 a. 2, ad arg. 1

«Il culto e il servizio di Dio» si ha anche nelle opere della vita attiva, nelle quali si serve il prossimo per amore di Dio, come si è visto [nel corpo]. E lo stesso si dica della «vita singolare»: non in quanto si evita il consorzio umano, ma in quanto si attende in modo singolare alle cose riguardanti l'onore di Dio. E quando i religiosi si applicano alle opere della vita attiva per amore di Dio, è chiaro che il loro agire deriva dalla contemplazione delle realtà divine. Per cui non sono privati totalmente dei frutti della vita contemplativa.

II^a II^a q. 188 a. 2, ad arg. 2

La condizione dei monaci e di tutti gli altri religiosi è identica rispetto alle cose che sono comuni a tutti gli istituti religiosi: p. es. rispetto alla **consacrazione totale al servizio di Dio**, all'**osservanza dei voti essenziali** della vita religiosa e all'**astensione dagli affari secolari**. La somiglianza non è invece necessaria rispetto alle altre pratiche che sono proprie della professione monastica, e che **sono ordinate in modo speciale alla vita contemplativa**. Perciò nel canone citato non è scritto semplicemente che «è identica la condizione dei monaci e dei canonici regolari», ma che è identica «nelle cose suddette», ossia nel fatto che «nelle cause giudiziali non possono esercitare l'ufficio di avvocati». E l'altra **Decretale** citata, dopo aver detto che «**i canonici regolari non vanno considerati distinti dai monaci**», aggiunge: «**Essi però osservano una regola meno rigida**» Perciò è evidente che non sono tenuti a tutte le osservanze dei monaci.

II^a II^a q. 188 a. 2, ad arg. 3

Ci sono due modi di stare nel secolo: primo, con il corpo; secondo, con l'affetto. Disse infatti il Signore ai suoi discepoli, **Giovanni 15,19**: «**Io vi ho scelti dal mondo**»; dopo però, **Giovanni 17,11**, egli così pregò il Padre per essi: «**Io non sono più nel mondo, essi invece sono nel mondo**». Perciò, sebbene i religiosi occupati nelle opere della vita attiva siano nel mondo con il corpo, non sono però in esso con l'affetto dell'anima: poiché sono occupati nelle opere esteriori non per cercare qualcosa nel mondo, ma a onore di Dio; essi infatti, come dice S. Paolo, **1Corinti 7, 31**, «**usano di questo mondo come se non ne usassero**». Per cui S. **Giacomo 1,27**, dopo aver detto che «**la religione pura e senza macchia è soccorrere gli orfani e le vedove**», aggiunge: «**e conservarsi puri da questo mondo**», **in modo cioè da non essere trattenuti con l'affetto nelle cose del secolo.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che nessun ordine religioso possa essere istituito **per combattere**. Infatti:

II^a II^a q. 188 a. 3, arg. 1

Tutti gli ordini religiosi appartengono allo **stato di perfezione**. Ora, nella perfezione della vita cristiana rientra anche il consiglio del Signore, **Matteo 5,39**: «**Io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi, se uno ti percuote la guancia destra, tu porgigli anche l'altra**»; il che è incompatibile con l'ufficio di chi combatte. Quindi nessun ordine religioso può essere istituito per combattere.

II^a II^a q. 188 a. 3, arg. 2

È più grave la **lotta delle battaglie** materiali che le **liti di parole** tra avvocati. Ma ai religiosi è proibita l'avvocatura, come risulta dalla **Decretale** già citata [a. 2, ob. 2]. Molto meno quindi si può concedere l'istituzione di un ordine religioso per combattere.

II^a II^a q. 188 a. 3, arg. 3

Lo stato religioso è uno stato di penitenza, come si è visto [q. 186, a. 1, ad 4; q. 187, a. 6]. Ma a norma del diritto, **Decreto di Graziano**, ai penitenti è proibita la vita militare: «**È**

assolutamente contrario alle leggi ecclesiastiche tornare alla milizia del secolo dopo aver fatto penitenza». Quindi nessun ordine religioso può essere istituito con un compito militare.

II^a II^a q. 188 a. 3, arg. 4

Nessuna religione può essere istituita per qualcosa di ingiusto. Ora, secondo S. Isidoro [Etym. 18, 1], «la guerra giusta è quella che viene combattuta per ordine dell'imperatore». Siccome dunque i religiosi sono persone private, è chiaro che ad essi non è lecito fare guerre. Quindi non si può istituire un ordine religioso per tale scopo.

II^a II^a q. 188 a. 3. SED CONTRA:

Scrivi **S. Agostino**: «Non credere che tra la gente d'armi non ci sia nessuno che sia accetto a Dio. Tra costoro c'era anche il santo re Davide, a cui il Signore rese una grande testimonianza». Ora, gli istituti religiosi vengono fondati per rendere gli uomini accetti a Dio. Perciò nulla impedisce che ne venga istituito qualcuno per combattere.

II^a II^a q. 188 a. 3. RESPONDEO:

Un ordine religioso può essere istituito, come si è detto [a. 2], non solo per le opere della vita contemplativa, ma anche per quelle della vita attiva, in quanto sono a soccorso del prossimo e a onore di Dio; non invece in quanto servono a salvaguardare un bene mondano. Ora, l'ufficio di soldato può essere ordinato a soccorso del prossimo, e non solo quanto alle persone private, ma anche quanto alla difesa di tutto lo stato. Si legge infatti di Giuda Maccabeo, **1Maccabei 3,2 s.**, che «combatteva con letizia le battaglie di Israele, e accrebbe la gloria del suo popolo». Inoltre tale ufficio può essere ordinato al servizio della religione: infatti Giuda, **1Maccabei 3,21**, ebbe a dire: «Noi combattiamo per la nostra vita e le nostre leggi»; e suo fratello Simone **1Maccabei 13,3**: «Voi sapete bene quante battaglie abbiamo sostenute, io, i miei fratelli e la casa di mio padre per le leggi e per il santuario». Perciò è conveniente che si possano istituire degli ordini religiosi per combattere, non a difesa dei beni mondani, ma del culto di Dio e del bene pubblico; oppure dei poveri e degli oppressi, secondo le parole del **Salmo, 81,4**: «Salvate il debole e l'indigente, liberatelo dalla mano degli empi».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 188 a. 3, ad arg. 1

Si può non resistere al male in due modi:

- **Primo**, perdonando l'ingiuria personalmente subita. E ciò può rientrare nella perfezione, quando è opportuno farlo per il bene degli altri.

- **Secondo**, tollerando senza reagire alle ingiurie subite da altri. E questa è un' imperfezione, o anche un peccato, se uno è in grado di resistere a chi arreca l'ingiuria. Da cui le parole di S. **Ambrogio**: «La fortezza che in guerra difende la patria dagli stranieri, e in tempo di pace difende i deboli, o salva i familiari dai briganti, è la perfezione della giustizia». Come anche il Signore, **Luca 6, 30**, ha detto: «Non rivendicare ciò che è tuo»; e tuttavia se uno non rivendicasse la roba degli altri quando ha il dovere di farlo.

commetterebbe un peccato. Un uomo infatti è da lodarsi se elargisce ciò che è suo, non già se dona la roba altrui. **Molto meno poi va trascurato ciò che appartiene a Dio: poiché secondo il Crisostomo «è una grave empietà non preoccuparsi delle ingiurie fatte a Dio».**

II^a II^a q. 188 a. 3, ad arg. 2

L'ufficio di avvocato svolto per un **fine mondano** è incompatibile con la vita religiosa, ma non è incompatibile se è esercitato per ordine dei superiori **a favore del proprio monastero**, come si legge in quella stessa Decretale; oppure in difesa dei poveri e delle vedove, secondo le parole del **Decreto di Graziano**: **«Il Santo Concilio ordina che d'ora in poi nessun chierico possa avere l'amministrazione dei fondi o immischiarsi negli affari secolari se non per la tutela degli orfani»**, ecc. Allo stesso modo dunque è incompatibile con la vita religiosa il portare le armi per un **fine mondano**, ma non è incompatibile il farlo in ossequio a Dio.

II^a II^a q. 188 a. 3, ad arg. 3

Ai penitenti viene proibita la vita militare secolare, ma la vita militare in ossequio a Dio è persino imposta a qualcuno come penitenza: come è evidente nel caso di coloro a cui viene imposto di prendere le armi in soccorso della Terra Santa.

II^a II^a q. 188 a. 3, ad arg. 4

Un ordine religioso viene istituito per combattere non nel senso che i religiosi possano fare le guerre a proprio arbitrio, ma solo con l'autorità dei principi, o della Chiesa.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che non si possa istituire un ordine religioso per **predicare o per ascoltare le confessioni**. Infatti:

II^a II^a q. 188 a. 4, arg. 1

Nel **Decreto di Graziano**, si legge: **«La vita dei monaci indica col nome stesso sottomissione e tirocinio, non già insegnamento, presidenza o guida degli altri»**; e lo stesso si dica degli altri religiosi. **Ora, predicare e confessare è guidare o istruire gli altri**. Quindi non si può istituire un ordine religioso per queste incombenze .

II^a II^a q. 188 a. 4, arg. 2

Il fine che un ordine religioso si propone deve essere sommamente appropriato alla vita religiosa, come si è notato [a. 1]. Ma **le funzioni suddette non sono proprie dei religiosi, bensì dei prelati**. Quindi non si può istituire un ordine religioso per tali funzioni.

II^a II^a q. 188 a. 4, arg. 3

Non è giusto che l'autorità di predicare e di ascoltare le confessioni sia affidata a un numero indefinito di persone. Ora, il numero di coloro che possono essere ricevuti in una religione è indefinito. Perciò non è giusto che venga istituito un ordine religioso per i compiti suddetti.

II^a II^a q. 188 a. 4, arg. 4

Come dice S. Paolo, ai predicatori i cristiani son tenuti a dare il sostentamento. Quindi, se l'ufficio di predicatore è affidato a un ordine istituito appositamente per questo, ne segue che i cristiani son tenuti a sostentare un numero indefinito di persone: il che sarebbe **un peso troppo grave**. Dunque un ordine religioso non può essere istituito per tali incombenze.

II^a II^a q. 188 a. 4, arg. 5

La Chiesa deve seguire in tutto l'esempio di Cristo. Ora, Cristo prima mandò a predicare i dodici Apostoli, e poi i settantadue discepoli; poiché, come dice la Glossa, "i vescovi devono occupare il posto degli Apostoli, mentre i sacerdoti inferiori, cioè i parroci, occupano il posto dei settantadue discepoli". Perciò all'infuori dei vescovi e dei parroci non deve essere istituito nessun ordine religioso per predicare e per ascoltare le confessioni.

II^a II^a q. 188 a. 4. SED CONTRA:

L'abate **Nesteros**, parlando delle diverse forme di vita religiosa, affermava: «Alcuni col preferire la cura degli infermi, altri applicandosi alla protezione dei miseri e degli oppressi, altri consacrandosi all'insegnamento o all'elemosina a favore dei poveri, fiorirono per la loro carità e pietà fra gli uomini più grandi». Come quindi si può istituire un ordine religioso per la cura degli infermi, così lo si può anche istituire per insegnare al popolo con la predicazione, e per altre opere del genere.

II^a II^a q. 188 a. 4. RESPONDEO:

Come si è già visto [a. 2], è una cosa buona istituire degli ordini religiosi per le opere della vita attiva, in quanto queste sono ordinate al bene del prossimo e alla conservazione del culto di Dio. Ora, il bene del prossimo si procura più con le opere che servono alla salvezza spirituale dell'anima che con quelle ordinate a soccorrere le necessità del corpo, **essendo i beni spirituali superiori a quelli corporali**: sopra [q. 32, a. 3] infatti abbiamo detto che l'elemosina spirituale è superiore a quella materiale. Inoltre ciò è più connesso con l'onore di Dio, al quale «nessun sacrificio è più accetto che lo zelo delle anime», come dice S. Gregorio. Infine è una cosa più eccellente difendere i fedeli dagli errori degli eretici e dalle tentazioni diaboliche con le armi spirituali piuttosto che custodire il popolo fedele con le armi corporali. Perciò è sommamente conveniente istituire una religione per predicare, e per le altre opere riguardanti la salvezza delle anime.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 188 a. 4, ad arg. 1

Chi agisce in virtù di un altro **opera in qualità di strumento**. Infatti il ministro è come «uno strumento animato», secondo il **Filosofo**. Perciò predicare o compiere altri ministeri con

l'autorizzazione dei vescovi non passa i limiti del « tirocinio », o della « sottomissione », che sono propri del religioso.

II^a II^a q. 188 a. 4, ad arg. 2

Come gli ordini militari non vengono istituiti per fare la guerra di propria autorità, ma con l'autorità dei principi o della Chiesa, che sono in ciò competenti, così anche gli ordini religiosi istituiti per predicare e per ascoltare le confessioni non pretendono di farlo con la propria autorità, ma con l'autorità dei prelati superiori e inferiori, che ne sono incaricati d'ufficio. Perciò è proprio di questi religiosi aiutare i prelati in tale ministero.

II^a II^a q. 188 a. 4, ad arg. 3

A tali religiosi i vescovi non concedono che chiunque possa predicare o ascoltare le confessioni indifferentemente, ma secondo il criterio di coloro che presiedono a queste religioni; oppure secondo le restrizioni imposte dai vescovi stessi.

II^a II^a q. 188 a. 4, ad arg. 4

Il popolo fedele non è tenuto a prestare il sostentamento per dovere di giustizia se non ai prelati ordinari, i quali ricevono per questo le decime, le offerte dei fedeli e le altre rendite ecclesiastiche. Se dunque ci sono alcuni che offrono ai fedeli i suddetti ministeri gratuitamente senza esigere da essi il sostentamento, i fedeli non sono gravati per questo: poiché possono liberamente ricompensare con un aiuto materiale, al quale pur non essendo tenuti da un dovere di giustizia, sono tuttavia obbligati per un dovere di carità; però non in modo « da sollevare gli altri mettendo in ristrettezza se stessi », come direbbe S. Paolo, **2Corinti 8,13**. - Se però non si trovasse nessuno che offre gratuitamente questi ministeri, allora i prelati ordinari, qualora non bastassero da soli, sarebbero obbligati a cercare dei collaboratori idonei, ai quali essi stessi dovrebbero provvedere il sostentamento.

II^a II^a q. 188 a. 4, ad arg. 5

Non solo i parroci, ma tutti i chierici di ordine inferiore che aiutano i vescovi nel loro ufficio occupano il posto dei settantadue discepoli. Nel Vangelo infatti non si legge che il Signore assegnò ai settantadue discepoli delle parrocchie, ma piuttosto che « li inviò a due a due davanti a sé in ogni città e luogo dove stava per recarsi ». Ora, fu opportuno che oltre ai prelati ordinari venissero assunti per tali ministeri anche degli altri: sia a motivo del numero dei fedeli, sia per la obiezioni di trovare delle persone sufficienti per ogni gruppo. Come anche gli ordini militari nacquerò per la mancanza di principi secolari capaci di resistere agli infedeli in certe terre.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che non sia lecito istituire un ordine religioso per lo **studio**. Infatti:

II^a II^a q. 188 a. 5, arg. 1

Il **Salmista 70,15**, dichiara: «Per non aver conosciuto le lettere, entrerò nelle potenze del Signore», «cioè nelle virtù cristiane», spiega la **Glossa**. Ma ai religiosi interessano soprattutto le virtù cristiane. Quindi non spetta ad essi darsi allo studio delle lettere.

II^a II^a q. 188 a. 5, arg. 2

Ciò che è causa di dissensi non si addice a dei religiosi che sono raccolti nell'unità della pace. Ora, lo studio introduce i dissensi: per cui tra i filosofi è nata la diversità delle sette. E S. **Girolamo** scrive: «Prima che per istigazione del diavolo sorgessero dissidi [studia] nella religione, e che si dicesse nel popolo cristiano: Io sono di Paolo, io di Apollo, io di Cefa», ecc. Quindi nessun ordine religioso può essere istituito per lo studio.

II^a II^a q. 188 a. 5, arg. 3

La professione della fede cristiana deve essere diversa dalla professione dei gentili. Ma presso i gentili alcuni facevano professione di filosofia. E anche adesso alcuni secolari sono detti professori di questa o quella scienza. Quindi lo studio delle lettere non si addice ai religiosi.

II^a II^a q. 188 a. 5. SED CONTRA:

S. Girolamo così invita Paolino a studiare nello stato monastico: «Apprendiamo sulla terra quella scienza che in noi durerà anche nel cielo». E continua dicendo: "Tutto ciò che cercherai di conoscere mi sforzerò di apprenderlo con te".

II^a II^a q. 188 a. 5. RESPONDEO:

Un ordine religioso può essere istituito per la vita attiva e per la vita contemplativa, come si è visto [**aa. 2, 3**]. Ora, tra le opere della vita attiva le principali sono quelle direttamente ordinate alla **salvezza delle anime**, come la predicazione e altri compiti del genere [**a. 4**]. Perciò lo studio delle lettere si addice alla vita religiosa per tre motivi:

- **PRIMO**, per le esigenze della vita contemplativa, alla quale lo studio può essere di aiuto in due maniere:

+ **In primo luogo direttamente**, quale coefficiente della contemplazione: cioè in quanto illumina l'intelletto. Infatti la vita contemplativa di cui parliamo è ordinata principalmente alla considerazione delle realtà divine, come si è già notato [**q. 180, a. 4**], e in questa l'uomo può essere guidato dallo studio. Per cui nei **Salmi 1, 2**, si dice a lode del giusto che «la sua legge medita giorno e notte». E altrove, **Siracide 39,1**, è detto: «Egli indaga la sapienza di tutti gli antichi, e si dedica allo studio delle profezie».

+ **In secondo luogo** lo studio delle lettere aiuta **indirettamente** la vita contemplativa togliendo i suoi pericoli, cioè gli errori in cui cadono spesso durante la contemplazione delle realtà divine coloro che ignorano la Scrittura: nelle Conferenze dei Padri p. es., si legge che l'abate Serapione per la sua ingenuità cadde nell'errore degli Antropomorfisti, i quali pensano che Dio abbia la forma di un uomo. E S. Gregorio afferma che «alcuni, passando nella contemplazione i limiti delle loro capacità, cadono in errori perversi; e mentre trascurano di farsi umili discepoli della verità, diventano maestri di errore». Da cui le parole del Savio,

Ecclesiaste 2,3: «Ho pensato di privare il mio corpo del vino per sollevare la mia anima alla sapienza, e per evitare la stoltezza».

- **SECONDO**, lo studio delle lettere è necessario a quegli ordini religiosi che sono istituiti per predicare e per altri ministeri del genere. Per cui l'Apostolo, **Tito 1,9**, parlando del vescovo, al quale per ufficio sono affidate queste incombenze, scriveva: «Sia attaccato alla dottrina sicura secondo l'insegnamento avuto, perché sia in grado di esortare con la sua sana dottrina e di confutare coloro che contraddicono». - E non si oppone a ciò il fatto che gli Apostoli furono mandati a predicare senza avere studiato: poiché, come nota S. **Girolamo**, «ad essi lo Spirito Santo suggeriva quello che ad altri può dare lo studio e la meditazione quotidiana della legge».

- **TERZO**, lo studio delle lettere si addice alla vita religiosa per quello che è comune a tutti gli istituti. Esso infatti serve a evitare l'insolenza della carne. Da cui l'esortazione di S. Girolamo al monaco Rustico: «Ama lo studio della Scrittura, e non amerai i vizi della carne».

+ Lo studio infatti distrae l'animo dai pensieri impuri, e con la sua fatica macera il corpo, secondo quelle parole, **Siracide 31,1**: «Le veglie oneste consumano le carni».

+ Inoltre esso serve a eliminare la cupidigia delle ricchezze. Il Savio infatti diceva, **Sapienza 7,8**: «Stimai un nulla la ricchezza a confronto della sapienza». E nel primo libro dei **Maccabei 12,9**, si legge: «Noi però non abbiamo alcun bisogno di tali cose», cioè dei beni esterni, avendo a conforto le scritture sacre che sono nelle nostre mani».

+ Lo studio serve infine anche a insegnare l'obbedienza. Da cui le parole di S. **Agostino**: «Che perversità è mai questa, di volersi applicare alla lettura [di cose] a cui non si vuole ubbidire?». È quindi evidente che si può istituire un ordine religioso per attendere allo studio delle lettere.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 188 a. 5, ad arg. 1

La **Glossa** applica il testo alla lettera dell'antica legge, di cui l'Apostolo, **2Corinti 3,6**, dichiara: «La lettera uccide». Perciò «non conoscere le lettere» equivale a non approvare la circoncisione in senso letterale e tutte le altre osservanze carnali.

II^a II^a q. 188 a. 5, ad arg. 2

Lo studio è ordinato alla scienza, la quale senza la carità «gonfia», **1Corinti 8,1**, e quindi crea dissensi, secondo le parole dei **Proverbi 13,10**: «Tra i superbi ci sono sempre contese»; ma se è con la carità, allora la scienza «edifica», **1Corinti 8,1**, e produce la concordia. Per cui l'Apostolo, dopo aver detto ai **1Corinti 1,5**: «In lui siete stati arricchiti di tutti i doni, quelli della parola e quelli della scienza», aggiunge, **1Corinti 1,10**: «Siate tutti unanimi nel parlare, perché non vi siano divisioni tra voi». - Però S. Girolamo in quel testo non parla degli studi delle lettere, ma di quel gusto della disputa che gli eretici e gli scismatici introdussero nella religione cristiana.

II^a II^a q. 188 a. 5, ad arg. 3

I filosofi professavano lo studio delle lettere con attenzione alle scienze profane, mentre ai religiosi si addice di attendere principalmente allo studio della «dottrina secondo la pietà», come dice S. Paolo, **Tito 1,1**. Attendere infatti ad altri studi non appartiene ai religiosi, la cui vita è dedicata totalmente al culto di Dio, se non in quanto tali studi sono ordinati alle scienze sacre. Da cui le parole di S. Agostino: «Non potendo noi disinteressarci di quelli che gli eretici ingannano con la suggestione del sapere, ci attardiamo a esaminare anche queste loro vie». Il che non oseremmo fare se non avessimo visto che lo hanno fatto tanti ottimi figli della Chiesa, spinti dalla stessa necessità di confutare gli eretici».

ARTICOLO 6:

VIDETUR che gli ordini di **vita contemplativa** non siano superiori a quelli di **vita attiva**. Infatti:

II^a II^a q. 188 a. 6, arg. 1

In una **Decretale** si legge: «Come un bene maggiore va preferito a un bene minore, così l'utilità pubblica è preferibile all'utilità privata: e in questo caso l'insegnamento è superiore al silenzio, la sollecitudine alla contemplazione e il travaglio al riposo». Ora, l'eccellenza di un ordine religioso si desume dalla superiorità dei bene a cui è ordinato. Quindi gli istituti religiosi ordinati alla vita attiva sono superiori a quelli ordinati alla vita contemplativa.

II^a II^a q. 188 a. 6 arg. 2

Tutte le religioni, come si è visto [*aa. 1, 2; q. 186, a. 7; q. 187, a. 2*], sono ordinate alla perfezione della carità. Ma a commento di quel testo di S. Paolo, **Ebrei 12,4**: «Non avete ancora resistito fino al sangue», la **Glossa** afferma: «In questa vita non c'è una carità più perfetta di quella dei santi martiri, i quali lottarono fino al sangue contro il peccato». Ora, combattere fino al sangue è proprio degli **ordini religiosi militari**, che sono di vita attiva. Quindi gli ordini di vita attiva sono quelli più eccellenti.

II^a II^a q. 188 a. 6 arg. 3

Un ordine è tanto più perfetto quanto più austere sono le sue osservanze. Ma nulla impedisce che una religione di vita attiva sia di osservanza più rigida di quelle di vita contemplativa, e quindi superiore ad esse.

II^a II^a q. 188 a. 6. SED CONTRA:

Il Signore, **Luca 10,42**, afferma che «la parte migliore» è quella di Maria, in cui viene raffigurata la vita contemplativa.

II^a II^a q. 188 a. 6. RESPONDEO:

La distinzione degli ordini religiosi viene desunta principalmente dal fine, come si è detto [a. 1], e secondariamente dalle pratiche ascetiche. E poiché una cosa non può dirsi superiore a

un'altra se non per ciò in cui si distingue da essa, così **la superiorità di una religione sull'altra va desunta principalmente dal fine, e secondariamente dagli esercizi particolari**. Il confronto però non è della stessa specie: poiché il confronto che si basa sul fine, il quale viene ricercato per se stesso, è assoluto, mentre il confronto che si basa sulle pratiche ascetiche è relativo, poiché queste non valgono per se stesse, ma in rapporto al fine. **Perciò gli istituti religiosi più eccellenti sono quelli ordinati a un fine assolutamente parlando più alto: o perché è un bene maggiore, o perché è ordinato a un numero più grande di beni**. Se invece il fine è identico, allora un ordine è superiore all'altro in modo secondario non in base al numero delle pratiche ascetiche, ma in base alla maggiore efficacia di esse per raggiungere il fine. Infatti le Conferenze dei Padri riferiscono l'affermazione di S. Antonio, il quale preferiva la discrezione ai digiuni, alle veglie e a tutte le altre austerità, poiché con essa uno modera tutte queste cose.

- Così dunque si deve notare che le opere della vita attiva sono di due generi. Le une derivano dalla **pienezza della contemplazione**, come l'**insegnamento** e la **predicazione**. Per cui anche **S. Gregorio** affermava che le parole della Scrittura, **Salmo 145,7**: «**Diffondono il ricordo della tua bontà immensa**», «**si riferiscono ai perfetti che tornano dalla contemplazione**». E ciò è da preferirsi alla semplice contemplazione. Come infatti illuminare è più che risplendere soltanto, così comunicare agli altri le verità contemplate è più che contemplare soltanto.

- Ci sono invece altre opere della vita attiva che consistono totalmente in **occupazioni esterne**: come fare **elemosine**, **ricevere i pellegrini** e altre cose del genere. E queste sono inferiori alla contemplazione, salvo forse nei casi di necessità, come sopra **[q. 182, a. 1]** si è visto.

- Così dunque **il primo posto** fra gli istituti religiosi spetta a quelli che sono **ordinati all'insegnamento e alla predicazione**. I quali sono inoltre i più vicini alla perfezione dei vescovi: come anche negli altri esseri «l'infimo del grado superiore viene a toccare ciò che è sommo nel grado inferiore», secondo l'insegnamento di Dionigi.

- **Il secondo posto** spetta invece agli **ordini consacrati alla contemplazione**.

- **Il terzo** infine a quelli che si dedicano alle **occupazioni esteriori**. La superiorità poi di un ordine sull'altro in ciascuno dei tre gradi suddetti può essere desunta dal valore degli atti del medesimo genere: come tra le opere della vita attiva redimere i prigionieri vale più che ospitare i pellegrini; e nelle opere della vita contemplativa la preghiera è superiore allo studio. Inoltre la superiorità può essere desunta dalla pluralità dei compiti, oppure dall'avere leggi più adatte per raggiungere il fine prestabilito.**[?]**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 188 a. 6, ad arg. 1

La Decretale citata parla della vita attiva **in quanto è ordinata alla salvezza delle anime**.

II^a II^a q. 188 a. 6, ad arg. 2

Gli ordini militari sono ordinati per loro natura più a spargere il sangue dei nemici che a spargere il proprio sangue, il che costituisce invece la **prerogativa dei martiri**. Tuttavia nulla

impedisce che questi religiosi in qualche caso conseguano il merito del martirio, e quindi siano superiori agli altri religiosi: come anche le opere della vita attiva sono talora da preferirsi alla contemplazione.

IIª IIª q. 188 a. 6, ad arg. 3

L'austerità delle osservanze non è la cosa che più vale nella vita religiosa, come dice S. Antonio [l. cit. nel corpo]. In Isaia [58, 5] infatti si legge: «È forse questo il digiuno che io bramo: che l'uomo affligga per tutto il giorno l'anima sua?». Tale austerità viene tuttavia considerata necessaria nella vita religiosa per mortificare la carne; facendola però senza discrezione può essere pericolosa, come nota S. Antonio [l. cit.]. Perciò un ordine non è superiore per il fatto che ha osservanze più austere, ma per il fatto che le sue osservanze sono ordinate con maggiore discrezione al fine prestabilito. Come per la continenza è più efficace la mortificazione della carne ottenuta con la fame e con la sete mediante la privazione del cibo e della bevanda che non quella ottenuta con la nudità e col freddo mediante la privazione delle vesti; o anche con il lavoro manuale.

ARTICOLO 7:

VIDETUR che **il possedere in comune** diminuisca la perfezione di un ordine religioso. Infatti:

IIª IIª q. 188 a. 7, arg. 1

Il Signore, **Matteo 19, 21**, ha detto: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri», dal che si rileva che la privazione delle ricchezze rientra nella perfezione della vita cristiana. **Ma quelli che possiedono in comune non sono privi di ricchezze. Quindi essi non raggiungono la perfezione della vita cristiana.**

IIª IIª q. 188 a. 7, arg. 2

La perfezione dei consigli evangelici esige che l'uomo sia libero dalle preoccupazioni del mondo, secondo le parole di S. Paolo [1 Cor 7, 32] a proposito della verginità: «Io vorrei vedervi senza preoccupazioni». Ma **il fatto che dei religiosi si riservino qualcosa per il futuro rientra nelle preoccupazioni della vita presente, che il Signore, Matteo 6,34, ha proibito ai suoi discepoli dicendo: «Non vi preoccupate per il domani».** **Quindi avere qualcosa in comune diminuisce la perfezione della vita cristiana.**

IIª IIª q. 188 a. 7, arg. 3

I beni comuni appartengono in qualche modo ai singoli membri della comunità. Per cui S. Girolamo affermava di certuni: «Sono più ricchi da monaci di quanto non lo fossero da secolari; con il Cristo povero possiedono più di quanto avevano col diavolo ricco; la Chiesa piange dei ricchi che il mondo aveva prima conservato mendichi». **Ora, il possesso personale delle ricchezze deroga alla perfezione della vita religiosa. Quindi vi deroga anche il possesso dei beni in comune.**

II^a II^a q. 188 a. 7, arg. 4

S. Gregorio narra di un santo monaco di nome Isacco il quale, «geloso della sua povertà, ai discepoli che lo pregavano umilmente di accettare per l'uso del monastero i beni che erano offerti, rispose: —Il monaco che cerca sulla terra dei possessi non è un monaco!». E si riferiva ai beni in comune, offerti per l'uso del monastero. Perciò possedere qualcosa in comune distrugge la perfezione della vita religiosa.

II^a II^a q. 188 a. 7, arg. 5

Il Signore, **Matteo 10,9 s.**, ha dato le norme della perfezione religiosa ai suoi discepoli in questi termini: «Non procuratevi oro, né argento, né moneta di rame nelle vostre cinture, né bisaccia da viaggio»: con le quali parole, secondo S. Girolamo, «egli condanna quei filosofi che il popolo chiamava porta bisaccia, i quali mentre disprezzavano il mondo e ritenevano un nulla tutte le cose, portavano con sé la propria dispensa». Quindi riservarsi qualcosa, o come bene proprio o come bene in comune, deroga alla perfezione della vita religiosa.

II^a II^a q. 188 a. 7. SED CONTRA:

Il Decreto di Graziano, riporta queste parole di **S. Prospero**: «È evidente che la perfezione esige l'abbandono dei beni propri; essa invece è compatibile con il possesso dei beni della Chiesa, che sono beni comuni».

II^a II^a q. 188 a. 7 RESPONDEO:

La perfezione, come si è visto [q. 184, a. 3, ad 1; q. 185, a. 6, ad 1], non consiste essenzialmente nella povertà, ma nel seguire Cristo, secondo le parole di **S. Girolamo**: «Poiché non basta abbandonare ogni cosa, Pietro aggiunge ciò che costituisce la perfezione: —E ti abbiamo seguito!». La povertà dunque è un mezzo o esercizio per giungere alla perfezione. Da cui le parole dell'abate Mose, riferite dalle Conferenze dei Padri: «I digiuni, le veglie, la meditazione delle Scritture, la nudità e la privazione di tutti i beni non sono la perfezione, ma mezzi di perfezione». Ora, la privazione di tutti i beni, cioè la povertà, è un mezzo di perfezione in quanto con l'eliminazione delle ricchezze vengono tolti alcuni impedimenti della carità. E questi sono principalmente tre:

- **Il primo** è la preoccupazione che accompagna le ricchezze. Da cui l'affermazione del Signore, **Matteo 13,22**: «Il seme caduto tra le spine è colui che ascolta la parola, ma la preoccupazione del mondo e l'inganno della ricchezza soffocano la parola». Dei tre ostacoli dunque il primo non è mai del tutto separabile dalle ricchezze, siano esse grandi o piccole: poiché è inevitabile che l'uomo in qualche modo sia preoccupato di acquistare o di conservare i beni esterni. Ma se questi beni esterni non sono cercati e posseduti che in piccola quantità, quanto basta al semplice sostentamento, tale preoccupazione non ostacola l'uomo in modo rilevante, per cui neppure è incompatibile con la perfezione della vita cristiana. Infatti il Signore non condanna qualsiasi preoccupazione, ma quella esagerata e dannosa. Per cui nel commentare quel passo evangelico, **Matteo 6,25**: «Per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete», ecc., **S. Agostino** afferma: «Non dice di non procurare queste cose per quanto la necessità lo richiede, ma di non mirare a queste cose e a non agire per esse».

nella predicazione del Vangelo». Il possesso invece di abbondanti ricchezze implica una preoccupazione più grande, che distoglie e impedisce gravemente l'animo umano dall'attendere totalmente al servizio di Dio.

- **Il secondo è l'amore delle ricchezze**, il quale cresce col possederle. Scrive infatti S. Girolamo: «Poiché le ricchezze possedute difficilmente sono disprezzate, il Signore disse non che —è impossibile—, ma che —è difficile per un ricco entrare nel regno dei cieli—».

- **Il terzo ostacolo è la vanagloria e l'orgoglio** che nascono dalle ricchezze, secondo le parole del **Salmo 48,7**: «Essi confidano nella loro forza, si vantano della loro grande ricchezza».

- Gli altri due ostacoli poi, cioè l'amore delle ricchezze e l'orgoglio o la vanagloria per esse, non accompagnano se non le **grandi ricchezze**. Tuttavia c'è una grande differenza tra il possedere le ricchezze, piccole o grandi, in proprio, e il possederle in comune. Poiché la sollecitudine circa le proprie ricchezze appartiene all'amore privato, con cui uno ama se stesso temporalmente, mentre la sollecitudine per le cose comuni fa parte dell'amore di carità, che «non cerca il proprio interesse», 1Corinti 13,5, ma attende al bene comune. Essendo dunque la vita religiosa ordinata alla perfezione della carità, che consiste nell'«amore di Dio fino al disprezzo di sé», è chiaro che il possedere qualcosa in proprio è incompatibile con la perfezione religiosa. Invece la sollecitudine per i beni comuni **può appartenere alla carità**: sebbene anch'essa **possa impedire degli atti più perfetti di carità**, come la contemplazione di Dio o l'istruzione del prossimo. Da ciò si dimostra quindi che possedere **abbondanti ricchezze in comune**, sia di beni mobili che di beni immobili, è un **ostacolo alla perfezione**, sebbene non la escluda totalmente. Il possedere invece dei beni esterni in comune, sia mobili che immobili, nella misura sufficiente al semplice sostentamento non impedisce la perfezione della vita religiosa, se si considera la povertà in rapporto al fine comune a tutti gli ordini religiosi, che è il dedicarsi al servizio di Dio. **Se poi si considera la povertà in rapporto al fine specifico di ciascun istituto**, allora, presupposto tale fine, la povertà più confacente potrà essere maggiore o minore: e ciascun ordine sarà più perfetto in materia di povertà quanto più la povertà sarà proporzionata al suo fine. Ora, è evidente che per le opere esterne della vita attiva l'uomo ha bisogno di molti beni esterni, mentre per la contemplazione si richiedono poche cose. Scrive infatti il Filosofo che «per le azioni c'è bisogno di molte cose, e tanto più numerose quanto più le azioni sono importanti e di valore; invece chi contempla non ha bisogno di nessuna di queste cose per la sua attività», ma solo del necessario, mentre il resto «è di ostacolo alla contemplazione». Così dunque risulta evidente che un ordine religioso ordinato alle opere della vita attiva, p. es. a combattere gli infedeli o a ospitare i pellegrini, sarebbe imperfetto se mancasse di beni comuni. Invece gli ordini religiosi ordinati alla vita contemplativa sono tanto più perfetti quanto più la povertà fa diminuire in essi la sollecitudine per le cose temporali. E la sollecitudine per le cose temporali è tanto più intollerabile quanto più grande è la sollecitudine che un ordine religioso richiede per le realtà spirituali. Ora, è evidente che richiede maggiore sollecitudine per le realtà spirituali un ordine religioso istituito per contemplare e per trasmettere ad altri le verità contemplate mediante l'insegnamento e la predicazione che non un ordine istituito per la sola contemplazione. Perciò un tale ordine richiede una povertà che implichi il minimo di sollecitudine. È evidente poi che la minima sollecitudine si ha nel conservare le sole cose necessarie per l'uso, procurate a tempo opportuno. **Perciò ai tre gradi degli ordini religiosi sopra descritti corrispondono tre gradi di povertà**. Agli istituti ordinati alle opere della vita attiva si addice di avere l'abbondanza delle ricchezze possedute in comune. - A quelli ordinati alla vita contemplativa si addice invece il possesso moderato dei beni: a meno che tali religiosi non siano tenuti a esercitare

l'ospitalità e ad assistere i poveri, o da se stessi o per mezzo di altri. A quelli infine che sono ordinati a comunicare agli altri la verità contemplata si addice la massima libertà dalle sollecitudini dei beni esterni. E ciò viene ottenuto conservando lo stretto necessario alla vita, procurato a tempo opportuno. E ciò fu insegnato dal Signore, iniziatore della povertà, mediante il suo esempio: egli infatti **aveva la borsa, affidata a Giuda**, in cui venivano riposte le offerte a lui fatte, come riferisce il Vangelo, **Giovanni 12,6**: “Questo egli disse non perché gl'importasse dei poveri, ma perché era ladro e, siccome teneva la cassa, prendeva quello che vi mettevano dentro”; **Giovanni 13, 29**: alcuni infatti pensavano che, tenendo Giuda la cassa, Gesù gli avesse detto: «Compra quello che ci occorre per la festa», oppure che dovesse dare qualche cosa ai poveri. - Né fanno obiezioni quelle parole di S. Girolamo: «Se uno volesse obiettare: Come mai Giuda poteva avere del danaro nella sua borsa? rispondiamo: Perché il Signore aveva ritenuto ingiusto impiegare per sé il danaro dei poveri», cioè pagando il tributo. Poiché tra quei poveri i primi erano i suoi discepoli, per le cui necessità veniva speso il danaro della borsa di Cristo. **Nel Vangelo, Giovanni 4, 8**, infatti si legge che «i discepoli erano andati in città a far provvista di cibi»; e altrove, Giovanni 13, 29, si dice che i discepoli «pensavano che, tenendo Giuda la cassa, Gesù gli avesse detto: Compra quello che ci occorre per la festa; oppure che dovesse dare qualcosa ai poveri». Dal che si rileva che conservare il danaro, o altri beni in comune, per il sostentamento dei religiosi dell'istituto o degli altri poveri, è conforme alla perfezione insegnata da Cristo con il suo esempio. Del resto anche i discepoli, dai quali hanno preso origine tutte le forme di vita religiosa, dopo la risurrezione [del Signore] conservavano il prezzo dei campi venduti, e «lo distribuivano secondo il bisogno di ciascuno», **Atti 2, 45**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 188 a. 7, ad arg. 1

Da quelle parole del Signore, come sopra **[q. 184, a. 3, ad 1]** si è visto, **non deriva che la povertà sia essa stessa la perfezione, ma che è un mezzo di perfezione**, e precisamente il minore fra i tre mezzi principali, secondo le spiegazioni date **[q. 186, a. 8]**: infatti il voto di castità è superiore a quello di povertà, e il voto di obbedienza è superiore a entrambi. E poiché i mezzi non sono cercati per se stessi, ma per il fine, una cosa non è migliore in proporzione alla bontà del mezzo, ma nella misura in cui questo è meglio proporzionato al fine: come il medico più capace di guarire non è quello che dà le dosi più forti di medicina, ma quello che dà la medicina meglio proporzionata alla malattia. **Perciò non è detto che un ordine religioso sia tanto più perfetto quanto più è rigoroso nella povertà, ma nella misura in cui la sua povertà è meglio proporzionata al fine comune e a quello suo particolare.** E anche se il rigore della povertà rendesse un ordine religioso più perfetto in quanto più povero, non lo renderebbe però più perfetto in senso assoluto. Poiché un altro ordine potrebbe essergli superiore nella continenza e nell'obbedienza, e così sarebbe superiore in senso assoluto: poiché chi eccelle nelle cose più importanti è più perfetto in senso assoluto.

IIª IIª q. 188 a. 7, ad arg. 2

Le parole del Signore: «Non vi preoccupate per il domani» **non intendono proibire ogni provvigione per il futuro**. Ciò infatti sarebbe pericoloso, notava S. Antonio, ricordando come «i monaci che si erano privati di tutto, al punto di non riservarsi né il vitto di un giorno, né un solo danaro», o che facevano altre cose del genere, «si siano visti ben presto così ingannati da

non poter portare a termine felicemente l'opera intrapresa». E come dice **S. Agostino**, se le parole del Signore: «Non vi preoccupate per il domani» dovessero essere intese nel senso di non conservare nulla per il domani, «non potrebbero essere osservate da quelli che si appartano per molti giorni da tutti gli uomini, vivendo tutti assorti intensamente nella preghiera». E aggiunge: «O bisognerà forse dire che più essi sono santi, meno assomigliano agli uccelli?». E poco dopo: «Se poi si volessero costringere in forza del Vangelo a non serbare nulla per il domani, potrebbero rispondere: «Perché dunque il Signore stesso ebbe una borsa dove riponeva il danaro delle offerte? Perché i santi Padri furono provvisti di grano tanto tempo prima che venisse la carestia? E perché gli Apostoli provvidero del necessario i santi nella loro indigenza?». Perciò la frase: «Non vi preoccupate per il domani», secondo **S. Girolamo**, va intesa così: «Basta pensare al momento presente, lasciando al Signore le incertezze del futuro». E secondo il **Crisostomo**: «Basta il travaglio che ti è imposto per l'acquisto del necessario; non ti tormentare per il superfluo». - S. Agostino poi la spiega così: «Quando facciamo qualcosa di buono, non pensiamo ai beni temporali, indicati dal domani, ma ai beni eterni».

II^a II^a q. 188 a. 7, ad arg. 3

Le parole di S. Girolamo valgono nel caso di **ricchezze sovrabbondanti** ritenute come proprie, e per il cui abuso i singoli membri della comunità si insuperbiscono e vivono nel lusso. Ma ciò non avviene nel caso di ricchezze moderate conservate in comune per il solo **sostentamento necessario a ciascuno**: poiché la conservazione dei beni fatta in comune è giustificata dalla necessità che i singoli hanno di usarne come persone private.

II^a II^a q. 188 a. 7, ad arg. 4

Il monaco Isacco ricusò di ricevere i possessori perché temeva che in tal modo si giungesse alle ricchezze superflue, che sono un ostacolo alla perfezione religiosa. Aggiunge infatti S. Gregorio: «Egli temeva di perdere la tranquillità della sua povertà come i ricchi avari temono di perdere le ricchezze periture». Non si legge però che egli abbia ricusato di conservare qualcosa per il necessario sostentamento.

II^a II^a q. 188 a. 7, ad arg. 5

Il **pane**, il **vino** e altre cose del genere sono **ricchezze naturali**, come spiega il Filosofo, mentre il **danaro** è una **ricchezza artificiale**. E per questo alcuni filosofi ricusavano l'uso del danaro, servendosi invece degli altri beni, come per vivere una vita più conforme alla natura. E così **S. Girolamo**, con le parole del Signore il quale proibisce l'una e l'altra cosa, dimostra che è lo stesso possedere il danaro e possedere i beni necessari alla vita. - Tuttavia il Signore non proibì a tutti di conservare tali cose, ma **proibì solo di portarle per via a quelli che erano mandati a predicare**. D'altra parte noi abbiamo già visto sopra [q. 185, a. 6, ad 2; I-II, q. 108, a. 2, ad 3] come vadano intese queste parole del Signore.

ARTICOLO 8:

VIDETUR che la **vita religiosa dei cenobiti** sia più perfetta della vita dei **solitari**. Infatti:

II^a II^a q. 188 a. 8, arg. 1

Nella Scrittura, **Ecclesiaste 4, 9**, si legge: «Meglio essere in due che uno solo, perché due hanno un migliore compenso nella fatica». Perciò la vita religiosa vissuta in comunità è più perfetta.

II^a II^a q. 188 a. 8 arg. 2

Nel Vangelo, **Matteo 18,20**, si legge: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro». Ora, non ci può essere nulla di superiore all'amicizia cristiana. Perciò vivere in comunità è meglio che condurre una vita solitaria.

II^a II^a q. 188 a. 8 arg. 3

Tra i voti religiosi quello più eccellente è il voto di **obbedienza**; e l'**umiltà** è quanto vi è di più gradito a Dio. Ma l'obbedienza e l'umiltà si osservano maggiormente nella vita comune che nella solitudine. Scrive infatti **S. Girolamo**: «Nella solitudine subentra subito la superbia: uno dorme quando vuole, e fa quello che vuole». Così invece egli istruisce chi vive in comunità: «Non fare quello che vuoi: mangia come ti è comandato, prendi quel che ti danno, sottomettiti a chi non vuoi, servi i confratelli, temi il superiore del monastero come Dio stesso, amalo come un padre». Quindi la vita religiosa dei cenobiti è più perfetta di quella dei solitari.

II^a II^a q. 188 a. 8 arg. 4

Il Signore, **Luca 11,33**, ha affermato: «Nessuno accende una lucerna e la mette in luogo nascosto, o sotto il moggio». Ma i solitari sono in luoghi nascosti, senza alcuna utilità per gli uomini. Quindi la loro vita religiosa non è quella più perfetta.

II^a II^a q. 188 a. 8 arg. 5

Ciò che è contrario alla natura umana non può appartenere alla perfezione della virtù. Ora, «l'uomo è per natura un animale socievole», come dice il **Filosofo**. Quindi condurre una vita solitaria non è una cosa più perfetta che vivere una vita di comunità.

II^a II^a q. 188 a. 8. SED CONTRA:

S. Agostino insegna che «sono più santi coloro che, separati dagli uomini, non permettono ad alcuno di avvicinarli, dedicandosi interamente alla preghiera».

II^a II^a q. 188 a. 8. RESPONDEO:

La solitudine, come anche **la povertà**, non costituisce l'essenza della perfezione, ma è un mezzo per raggiungerla: per cui l'Abate Mose, come si legge nelle Conferenze dei Padri, diceva che «la solitudine va cercata per la purezza del cuore», al pari dei digiuni e di altre cose del genere. Ora, è evidente che la solitudine non è un mezzo adatto per l'azione, bensì per la contemplazione, secondo le parole di **Osea 2,14**: «La condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore». Essa quindi non si addice agli istituti che sono ordinati alle opere della vita attiva, sia corporali che spirituali: a meno che non la si cerchi per un certo tempo, sull'esempio di Cristo

il quale, come dice il Vangelo, **Luca 6, 12**, «se ne andò sulla montagna a pregare e passò la notte in orazione». Essa è invece adatta per gli istituti ordinati alla contemplazione.

Si deve però notare che un solitario deve essere **autosufficiente**. **E tale è solo «colui al quale non manca nulla»: il che significa perfezione**. Perciò la solitudine si addice al contemplativo che ha ormai raggiunto la perfezione. Il che può avvenire in due modi:

- **PRIMO, per il solo dono di Dio**: come è evidente nel caso di S. Giovanni Battista, il quale fu «pieno di Spirito Santo fin dal seno di sua madre», cosicché sin da fanciullo «viveva in regioni deserte», come riferisce S. **Luca 1, 15. 80**.

- **SECONDO**, mediante l'esercizio della virtù, come accenna S. Paolo, **Ebrei 5,14**: «Il nutrimento solido è per gli uomini fatti, quelli che hanno le facoltà esercitate a distinguere il buono dal cattivo». Ora, in tale esercizio l'uomo viene aiutato dalla compagnia degli altri in due modi:

+ **Primo, nell'ordine intellettuale**, venendo istruito nell'oggetto da contemplare. Da cui le parole di S. Girolamo al monaco Rustico: «Desidero che tu abbia una santa compagnia, e che non impari da te stesso».

+ **Secondo, nell'ordine affettivo**, reprimendo cioè i cattivi sentimenti grazie all'esempio e alla correzione altrui; poiché, come dice **S. Gregorio** commentando quel testo, **Giobbe 39, 6**: «A cui diedi una dimora nella solitudine»: «A che serve la solitudine del corpo se manca la solitudine del cuore?». **Quindi per esercitarsi nella perfezione è necessaria la vita cenobitica, mentre la solitudine è indicata per chi è già perfetto**. Scrive infatti S. Girolamo: «Non intendo affatto restringere la vita solitaria, che ho sempre lodata, ma voglio che escano dall'esercitazione dei monasteri dei soldati che non si lasciano spaventare dai primi assalti, avendo dato per lungo tempo dei saggi della propria condotta». Come dunque chi è perfetto è superiore a chi si esercita per raggiungere la perfezione, così la vita dei solitari, debitamente abbracciata, è superiore alla vita cenobitica. Se però questa vita viene abbracciata senza preparazione, allora è pericolosissima: a meno che la **grazia divina** non supplisca a quanto altri ottengono con l'esercizio, come avvenne nel caso di **S. Antonio** e di **S. Benedetto**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 188 a. 8, ad arg. 1

Salomone mostra che è meglio essere in due che in uno a motivo dell'aiuto che l'uno può ricevere dall'altro «per risollevarsi, rianimarsi o riscaldarsi» spiritualmente [l. cit. nell'ob., vv. 10 s. Vg]. Ma di questo aiuto quelli che hanno già raggiunto la perfezione non hanno più bisogno.

II^a II^a q. 188 a. 8, ad arg. 2

Scrive l'Apostolo S. Giovanni [1 Gv 4, 16]: «Chi sta nell'amore dimora in Dio, e Dio dimora in lui». Come quindi Cristo sta in mezzo a quelli che sono uniti tra loro mediante l'amore del prossimo, così «abita nel cuore» [Ef 3, 17] di colui che mediante l'amore di Dio attende alla divina contemplazione.

II^a II^a q. 188 a. 8, ad arg. 3

L'obbedienza attuale è indispensabile a coloro che hanno bisogno di esercitarsi nell'acquisto della perfezione sotto la direzione di altri. Ma quelli che sono già perfetti sono «mossi dallo Spirito Santo» [Rm 8, 14] con tanta efficacia da non avere bisogno dell'obbedienza attuale. Essi però hanno l'obbedienza come predisposizione d'animo.

II^a II^a q. 188 a. 8, ad arg. 4

Come dice S. Agostino [De civ. Dei 19, 19], «uno non può mai essere impedito di dedicarsi allo studio della verità, che è un lodevole riposo». Che invece uno «venga posto sul candelabro» [cf. l. cit. nell'ob.] non spetta a lui, ma ai suoi superiori. «E se questo peso non viene imposto, si deve attendere alla contemplazione della verità», per la quale è indicatissima la solitudine. Quelli pertanto che fanno vita solitaria sono molto utili all'umanità. Scrive infatti in proposito S. Agostino [De mor. Eccl. 1, 31]: «Contenti solo dell'acqua e del pane, che è loro fornito a intervalli regolari, abitano le terre più deserte, godendosi il colloquio con Dio, al quale hanno aderito con animo puro. Ad alcuni Pare che essi abbiano abbandonato le cose umane più del necessario, non riuscendo a capire quanto il loro spirito ci aiuti con la preghiera, e la loro vita con l'esempio, anche se non ci è concesso di vederne il corpo».

II^a II^a q. 188 a. 8, ad arg. 5

Un uomo può vivere nella solitudine per due motivi. Primo, perché non sopporta la società umana per la ferocia dell'animo: e ciò è bestiale. Secondo, perché è totalmente immerso nelle cose di Dio: e ciò è al disopra dell'umano. Per questo il Filosofo [Polit. 1, 1] afferma che «colui che si apparta dalla società o è una bestia o è un dio», cioè un uomo divino.

Parte seconda della seconda parte: Le azioni umane >

L'entrata in religione

Questione 189

Veniamo ora a considerare **l'entrata in religione**.

Sull'argomento si pongono dieci quesiti:

1. Se possano entrare in religione quelli che non sono esercitati nell'osservanza dei comandamenti;
2. Se sia lecito obbligarsi con voto a entrare in religione;
3. Se quelli che si sono obbligati con voto a entrare in religione siano tenuti a osservarlo;
4. Se chi ha fatto voto di entrare in religione sia tenuto a restarvi per sempre;
5. Se nella vita religiosa si possano accettare dei fanciulli;
6. Se per aiutare i genitori alcuni debbano essere distolti dalla vita religiosa;
7. Se i parroci e gli arcidiaconi possano entrare nella vita religiosa;
8. Se sia lecito passare da un ordine religioso a un altro;
9. Se uno possa indurre altri a entrare in religione;
10. Se sia necessaria una lunga deliberazione con i parenti e con gli amici per entrare in religione.

ARTICOLO 1:

VIDETUR che in religione debbano entrare solo quelli che si sono esercitati nell'osservanza dei comandamenti. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 1, arg. 1

Il Signore, **Matteo 19,20**, diede il consiglio della perfezione a un giovane che aveva affermato di avere osservato i comandamenti «fin dalla sua giovinezza ». Ora, tutte le forme di vita religiosa hanno avuto principio da Cristo. Quindi non si devono accettare in religione se non quelli che si sono già esercitati nell'osservare i comandamenti.

II^a II^a q. 189 a. 1, arg. 2

Scriva S. Gregorio: «Nessuno di colpo arriva al sommo, ma tutti nella virtù cominciano dalle cose piccole per arrivare alle grandi». Ora, le cose grandi sono i consigli, che costituiscono la perfezione, mentre le cose piccole sono i comandamenti, che costituiscono l'onestà ordinaria. Non si devono quindi ammettere in religione per osservare i consigli se non quanti si sono già esercitati nei comandamenti.

II^a II^a q. 189 a. 1, arg. 3

Lo stato religioso ha nella Chiesa una certa superiorità, come anche gli ordini sacri. Ma secondo **S. Gregorio** «si deve ascendere agli ordini per gradi: poiché cerca di cadere chi, trascurando i gradi intermedi, vuole raggiungere la cima scavalcando i dirupi». Sappiamo infatti che non si può appoggiare il peso del soffitto sui muri freschi di un fabbricato se prima questi non si sono disseccati e induriti: perché non accada che crollino assieme a tutto l'edificio». Quindi non si deve entrare in religione se prima non ci si è esercitati nell'osservanza dei precetti.

II^a II^a q. 189 a. 1, arg. 4

A proposito di quel testo dei **Salmi 130, 2**: «Come un bimbo svezzato in braccio a sua madre», **la Glossa** afferma: «In primo luogo siamo concepiti nel seno della madre Chiesa, quando siamo istruiti nei rudimenti della fede; quindi siamo partoriti, quando siamo rigenerati col battesimo; siamo poi come portati sulle braccia della Chiesa e da essa allattati, quando dopo il battesimo siamo formati nelle opere buone e, nutriti con il latte della dottrina spirituale, ci sviluppiamo fino a che grandicelli passiamo dal latte materno alla mensa paterna: cioè dalla dottrina elementare in cui si afferma che il Verbo si è fatto carne al Verbo del Padre che in principio era presso Dio». E poco dopo continua: «I battezzati di fresco nel Sabato Santo sono come portati in braccio e allattati dalla Chiesa fino a Pentecoste, e in questo tempo non viene prescritto nulla di difficile: non si digiuna, non ci si alza di notte. Dopo invece, confermati dallo Spirito Paraclito, come bambini slattati, cominciamo a digiunare e a osservare altre cose difficili. Molti però pervertono questo ordine, come gli eretici e gli scismatici, staccandosi dal latte prima del tempo: per cui muoiono». Ora, quelli che entrano in religione o inducono altri a entrarvi prima dell'osservanza dei comandamenti pervertono anch'essi quest'ordine. Quindi costoro sono eretici o scismatici.

II^a II^a q. 189 a. 1, arg. 5

Si deve passare da ciò che è anteriore a ciò che è posteriore. Ora, i comandamenti vengono prima dei consigli, essendo più generali, per cui sono presupposti ai consigli, mentre non è vero l'inverso: infatti chiunque osserva i consigli osserva anche i precetti, ma non viceversa. Siccome dunque l'ordine giusto è quello che passa da ciò che è anteriore a ciò che è posteriore, ne viene di conseguenza che uno non deve passare a praticare i c

II^a II^a q. 189 a. 1. SED CONTRA:

Il Signore chiamò all'osservanza dei **consigli il pubblicano Matteo**, il quale non aveva praticato **i comandamenti**: si legge infatti nel Vangelo, **Luca 5,28**, che «egli, abbandonata ogni cosa, lo seguì». Quindi non è necessario che uno si eserciti nella pratica dei comandamenti prima di passare alla perfezione dei consigli.

II^a II^a q. 189 a. 1. RESPONDEO:

Come si è già *spiegato* [q. 186, a. 1, ad 4; aa. 2, 7; q. 188, a. 1], lo stato religioso è un esercizio spirituale per raggiungere la perfezione della carità, che viene ottenuta eliminando con le osservanze della vita religiosa gli ostacoli alla carità perfetta. Questi infatti legano gli affetti dell'uomo alle cose terrene. Ora, questo legame alle cose della terra non solo impedisce la perfezione della carità, ma fa perdere talora la carità stessa, quando l'uomo volgendosi disordinatamente alle cose del mondo si allontana dal bene incommutabile col peccato mortale. È evidente quindi che le osservanze della vita religiosa, come tolgono gli ostacoli alla carità perfetta, così eliminano anche le occasioni di peccato: è chiaro infatti che il digiuno, le veglie, l'obbedienza e altre simili cose allontanano l'uomo dai peccati di gola, di lussuria e da qualsiasi altro peccato. Perciò entrare in religione è vantaggioso non solo per chi ha praticato i comandamenti, per raggiungere una maggiore perfezione, ma anche per chi non li ha praticati, per evitare più facilmente i peccati e raggiungere la perfezione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 189 a. 1, ad arg. 1

S. Girolamo commenta: «Quel giovane nel dire: —Ho osservato tutte queste cose fin dalla mia giovinezza— non disse la verità. Se infatti avesse compiuto ciò che è imposto dal comandamento: —Amerai il prossimo tuo come te stesso—, perché udendo poi quelle parole: —Va', vendi quello che possiedi e dallo ai poveri—, se ne andò rattristato?». Si deve però intendere che egli non disse la verità rispetto all'osservanza perfetta di questo comandamento [Marco 10,21: Allora Gesù, fissatolo, lo amò e gli disse:]. Infatti **Origene** riferisce che «nel Vangelo secondo gli Ebrei, dopo che il Signore gli ebbe detto: —Va', vendi quanto possiedi—, il giovane ricco cominciò a grattarsi la testa. E il Signore gli domandò: —Come puoi dire: Ho adempiuto la legge e i profeti? Nella legge sta scritto: —Ama il prossimo tuo come te stesso—; ed ecco che molti dei tuoi fratelli, figli di Abramo, sono coperti di sozzura e muoiono di fame, mentre la tua casa è piena di molte ricchezze, e nulla da essa esce per loro. Per questo il Signore rimproverandolo gli disse: —Se vuoi essere perfetto—, ecc. È impossibile infatti adempiere il comandamento: —Ama il prossimo tuo come te stesso— e insieme essere ricchi; e soprattutto avere così grandi possedimenti». - Il che va inteso dell'adempimento perfetto di questo precetto. Poiché era vero che egli aveva osservato i comandamenti, però in modo imperfetto e comune. La perfezione consiste infatti principalmente, come si è visto sopra [q. 184, a. 3], nell'osservanza dei precetti della carità. Perciò il Signore, per dimostrare che la perfezione dei consigli è utile sia agli innocenti che ai peccatori, non chiamò soltanto il giovane innocente, ma anche il peccatore Matteo, Matteo 9, 9. Questi però corrispose alla chiamata, a differenza del giovane, Matteo 19, 22: poiché alla vita religiosa si convertono più facilmente i peccatori che non quanti presumono della loro innocenza, ai quali il Signore, Matteo 21, 31, disse: «I pubblicani e le prostitute vi passano avanti nel regno di Dio».

II^a II^a q. 189 a. 1, ad arg. 2

Di infimo e di sommo si può parlare in tre sensi diversi. Primo, in rapporto alla stessa persona. E allora è evidente che «nessuno di colpo arriva al sommo», poichè ogni persona virtuosa progredisce per tutto il tempo della vita, per giungere al sommo. - Secondo, in rapporto ai vari

stati. E in questo senso non è necessario che chi vuole giungere a uno stato superiore inizi da quello più basso: come non è necessario che chi vuole essere chierico si eserciti prima nella vita laicale. - Terzo, in rapporto a persone diverse. E allora è evidente che uno può iniziare non solo da uno stato superiore, ma anche da un grado di santità più alto del grado sommo a cui un altro è giunto con tutta la sua vita. Scrive infatti S. Gregorio [Dial. 2, 1]: «Tutti sanno da quale grado di perfezione S. Benedetto abbia iniziato da fanciullo la sua vita di santità».

II^a II^a q. 189 a. 1, ad arg. 3

Come sopra [q. 184, aa. 6, 8] si è detto, **gli ordini sacri presuppongono la santità, mentre lo stato religioso è un esercizio per raggiungerla**. Perciò il peso degli ordini va appoggiato su mura già disseccate e assodate dalla santità, mentre il peso della vita religiosa mira a disseccare le mura, cioè gli uomini, dall'umore dei vizi.

II^a II^a q. 189 a. 1, ad arg. 4

Evidentemente la Glossa parla qui dell'ordine da seguire nell'insegnamento, che deve procedere dal più facile al più difficile. Perciò quando dice che gli eretici e gli scismatici pervertono quest'ordine, è chiaro dal contesto che si riferisce all'insegnamento. Essa infatti continua: «Il Salmista afferma di averlo osservato», l'ordine suddetto, «legandosi con uno scongiuro, come se dicesse: —Non sono stato umile solo nelle altre cose, ma anche nel sapere. Poiché umilmente prima mi nutrii di latte, cioè del Verbo fatto carne, per poi crescere e cibarmi del pane degli angeli, cioè del Verbo che era in principio presso Dio». **L'esempio poi dei neobattezzati ai quali non viene imposto il digiuno fino a Pentecoste dimostra che i neofiti non vanno obbligati alle cose difficili fino a che non siano mossi interiormente dallo Spirito Santo ad assumersi tali cose difficili di spontanea volontà. Per cui anche la Chiesa indice il digiuno dopo Pentecoste, cioè dopo la discesa dello Spirito Santo. Ora lo Spirito Santo, come dice S. Ambrogio, «non è impedito né dall'età, né dalla morte, né dal seno materno».** E **S. Gregorio** afferma: **«Esso discende su un fanciullo che suona la cetra e ne fa un salmista, scende su un bambino austero e ne fa un giudice degli anziani».** E aggiunge: **«Per insegnare egli non ha bisogno di tempo: non appena tocca un'anima, subito le insegna tutto ciò che vuole».** Nell'**Ecclesiaste 8,8**, poi si legge che **«non è in potere dell'uomo trattenere lo Spirito».** E l'Apostolo, **1 Tessalonicesi 5,19**, ammonisce: **«Non spegnete lo Spirito».** Negli **Atti 7,51**, infine si legge questo rimprovero contro certuni: **«Voi sempre opponete resistenza allo Spirito Santo».**

II^a II^a q. 189 a. 1, ad arg. 5

Tra i precetti alcuni sono principali, e sono il fine sia dei precetti che dei consigli: vale a dire i precetti della carità. E ad essi sono ordinati i consigli non in quanto indispensabili alla loro osservanza, ma per una loro più perfetta osservanza. Gli altri precetti o comandamenti secondari sono invece ordinati ai precetti della carità in quanto indispensabili alla loro osservanza. Così dunque la perfetta osservanza dei precetti della carità intenzionalmente precede i consigli, cronologicamente però spesso li segue. Questo infatti è l'ordine del fine rispetto ai mezzi. - Invece l'osservanza ordinaria dei precetti della carità e degli altri comandamenti sta ai consigli come un dato più comune sta a un dato più particolare: poiché l'osservanza dei comandamenti può stare senza i consigli, ma non viceversa. Così dunque l'osservanza ordinaria dei comandamenti precede i consigli in ordine di natura, ma non

necessariamente in ordine di tempo, poiché una cosa non può sussistere in un dato genere prima di essere in una delle sue specie. - Però l'osservanza dei precetti senza i consigli è ordinata all'osservanza dei precetti con i consigli come una specie meno perfetta è ordinata a una più perfetta: come l'animale irrazionale è ordinato a quello razionale. Ora, ciò che è perfetto per natura è superiore a ciò che è imperfetto: «la natura» infatti, secondo Boezio [De consol. 3, 10], «prende inizio dalle cose perfette». Tuttavia non è necessario che [in ordine di tempo] prima si osservino i precetti senza i consigli, e poi con i consigli: come non è necessario che uno prima di essere un uomo sia un asino, e che prima di essere vergine sia coniugato. Parimenti non è necessario che uno prima di entrare in religione osservi i comandamenti nella vita del secolo: specialmente perché la vita del secolo non predispone alla perfezione dello stato religioso, ma anzi le è di ostacolo.

ARTICOLO 2:

VIDETUR che nessuno debba **obbligarsi con voto a entrare in religione**. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 2, arg. 1

Alla religione ci si lega mediante i voti fatti nella professione. Ora, **prima della professione si concede un anno di prova**, sia stando alla Regola di **S. Benedetto**, sia stando al decreto di **Innocenzo IV**, il quale anzi proibisce di legarsi a un ordine religioso con la professione prima che sia finito l'anno di prova. Meno che mai quindi devono obbligarsi alla vita religiosa quelli che ancora sono nel secolo.

II^a II^a q. 189 a. 2, arg. 2

S. Gregorio afferma che gli ebrei «non con la forza, bensì in tutta libertà devono essere persuasi a convertirsi». Ma adempiere ciò che si è promesso con voto è una necessità. Quindi nessuno deve essere obbligato a entrare in religione.

II^a II^a q. 189 a. 2, arg. 3

Nessuno deve offrire ad altri occasione di rovina: infatti **nell'Esodo, 21,33 s., si legge: «Quando un uomo lascia una cisterna aperta, se vi cade un bue o un asino, il proprietario della cisterna deve dare l'indennizzo»**. Ora, capita spesso che qualcuno, per essersi obbligato con voto alla vita religiosa, cada nella disperazione e in vari peccati. Quindi nessuno deve obbligarsi con voto a entrare nella vita religiosa.

II^a II^a q. 189 a. 2. **SED CONTRA:**

Nei Salmi 75,12, si legge: «Fate voti al Signore vostro Dio e adempiteli»; e la Glossa spiega che «ci sono dei voti individuali, come la castità, la verginità e simili: ora, la Scrittura invita a fare questi voti». Ma la Sacra Scrittura non invita se non a cose migliori. Quindi è meglio che uno si obblighi con voto a entrare in religione.

II^a II^a q. 189 a. 2. **RESPONDEO:**

Come si è già detto parlando del voto [q. 88, a. 6], una stessa opera, se è fatta per adempiere un voto, ha più valore che se è fatta senza di esso. Sia perché il voto è un **atto della virtù di religione**, che tra le virtù ha una certa eccellenza, **sia perché il voto rafforza la volontà umana nel compimento del bene**: e come un peccato è più grave se deriva da una volontà ostinata nel male, così un'opera buona ha più valore se deriva da una volontà confermata nel bene mediante un voto. Perciò obbligarsi con voto a entrare in religione è di per sé una cosa lodevole.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 189 a. 2, ad arg. 1

Ci sono due tipi di voti riguardanti la vita religiosa: **Il primo è il voto solenne** che costituisce monaci o frati di un dato ordine, il quale prende il nome di **professione**. E tale voto deve essere preceduto dall'anno di prova, come dimostra l'obiezione. - **Il secondo** è invece un **voto semplice**, con il quale non si diventa monaci o religiosi, ma **ci si obbliga soltanto a entrare nella vita religiosa**. E prima di questo voto non è necessario un anno di prova.

II^a II^a q. 189 a. 2, ad arg. 2

Quel testo di S. Gregorio si riferisce alla violenza vera e propria. Invece la necessità che nasce dall'obbligo del voto non è una necessità assoluta, ma una necessità condizionata, cioè rispetto al fine: nel senso cioè che dopo il voto uno non può raggiungere il fine della salvezza senza adempiere il voto. Ora, questa necessità non va evitata: anzi, stando a S. Agostino, «è beata questa necessità che ci solleva a cose migliori».

II^a II^a q. 189 a. 2, ad arg. 3

Fare voto di entrare in religione è fortificare la volontà nel bene. Quindi di per sé ciò non dà all'uomo occasione di rovina, ma è piuttosto una salvaguardia. **Il fatto poi che uno trasgredendo il voto pecchi più gravemente non infirma la bontà del voto: come non infirma la bontà del battesimo il fatto che dopo il battesimo uno pecchi più gravemente.**

ARTICOLO 3:

VIDETUR che chi si è obbligato con voto a **entrare nella vita religiosa** non sia tenuto a entrarvi. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 3, arg. 1

Nel Decreto di Graziano si legge: «Il prete Consaldo, colpito da malattia, ha promesso di farsi monaco; tuttavia egli non si è offerto ad alcun monastero e a nessun abate, e non ha sottoscritto alcuna promessa, ma solo ha rinunciato in mano di un avvocato al proprio beneficio. Dopo la malattia egli rifiuta di farsi monaco». E più in basso, ecco la Analisi: «Decretiamo che il prete suddetto ritenga pacificamente il suo beneficio e la sua chiesa». Ora, ciò non sarebbe ammissibile se egli fosse tenuto a entrare in religione. Quindi non si è tenuti a osservare il voto fatto di entrare in religione.

IIª IIª q. 189 a. 3, arg. 2

Nessuno è tenuto a fare ciò che non è in suo potere. Ma entrare in religione non è in potere di colui che vi aspira, poiché richiede il consenso di chi deve riceverlo. Perciò uno non è tenuto ad adempiere il voto con cui si è obbligato a entrare in religione.

IIª IIª q. 189 a. 3, arg. 3

Non si può impedire con un voto meno utile un voto più utile. Ora, adempiendo il voto di entrare in religione si viene a impedire il voto di prendere la Croce in difesa della Terra Santa: il quale è più utile, poiché con esso si ottiene la remissione di tutti i peccati. Quindi il voto di entrare in religione non è strettamente obbligatorio.

IIª IIª q. 189 a. 3. SED CONTRA:

Nella Scrittura, **Ecclesiaste 5, 3**, si legge: «Quando hai fatto un voto a Dio, non indugiare a soddisfarlo, poiché egli non ama la promessa infedele e stolta». E commentando quel testo dei **Salmi 75,12**: «Fate voti al Signore vostro Dio e adempiteli», la **Glossa** ammonisce: «Fare un voto è semplicemente consigliato; ma quando lo si è fatto si esige rigorosamente che si stia alla promessa».

IIª IIª q. 189 a. 3. RESPONDEO:

Il voto, come si è già visto in precedenza [*q. 88, a. 1*], è una promessa fatta a Dio di cose riguardanti il suo servizio. Ora, come nota **S. Gregorio**, «se i contratti fatti in buona fede tra uomini non possono essere sciolti per alcun motivo, in che modo si potrà mancare senza castigo a una promessa fatta a Dio ?». Perciò si è tenuti rigorosamente ad adempiere i voti fatti, purché si tratti di cose riguardanti Dio. Ora, è evidente che l'entrata in religione riguarda soprattutto Dio: poiché con essa uno si consacra totalmente al divino servizio, come sopra [*q. 186, a. 1*] si è visto. Quindi chi si obbliga a **entrare in religione** è tenuto a entrarvi nel modo in cui intende obbligarsi mediante il voto: cosicché se uno intende obbligarsi in modo assoluto è tenuto a entrarvi quanto prima, una volta cessati gli impedimenti; se invece obbliga a farlo dopo un certo tempo, o a una data condizione, allora è tenuto a entrare in religione allo scadere del tempo o al verificarsi della condizione.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 189 a. 3, ad arg. 1

Il prete suddetto non aveva fatto i voti solenni, ma un voto semplice. Quindi non era diventato monaco, così da essere obbligato per legge a vivere in monastero e ad abbandonare la parrocchia. Però in coscienza egli avrebbe dovuto abbandonare ogni cosa ed entrare in religione. Infatti in una Decretale si consigliava al vescovo di Grenoble, il quale aveva ricevuto l'episcopato dopo aver fatto il voto di entrare in religione e senza averlo adempiuto, che «per acquietare la sua coscienza lasciasse il governo della diocesi e adempisse il voto fatto all'Altissimo».

IIª IIª q. 189 a. 3, ad arg. 2

Come si è già visto nel trattare del voto [q. 88, a. 3, ad 2], chi si è obbligato con voto a entrare in un dato ordine è tenuto a fare tutto il possibile per entrarvi. E se ha inteso obbligarsi puramente e semplicemente alla vita religiosa, se non viene ricevuto in un ordine è tenuto a rivolgersi a un altro. Se invece ha inteso obbligarsi a entrare solo in un ordine determinato, è tenuto soltanto a ciò che ha promesso.

II^a II^a q. 189 a. 3, ad arg. 3

I voti religiosi, essendo perpetui, sono superiori al voto di andare in Terra Santa, che è solo temporaneo. Da cui le parole di Alessandro III: «Chi muta un servizio temporaneo con l'osservanza perpetua della vita religiosa, in nessun modo ha violato il suo voto». Del resto si può sostenere con valide ragioni che si ottiene la remissione di tutti i peccati anche con l'entrata in religione. Se infatti uno può subito soddisfare per i suoi peccati con delle elemosine, secondo le parole di Daniele 4,24: «Sconta i tuoi peccati con l'elemosina», a maggior ragione basterà a soddisfare per tutti i peccati il fatto che uno si consacra totalmente al servizio di Dio abbracciando la vita religiosa, la quale supera ogni genere di soddisfazioni e di pubbliche penitenze, come si rileva dal Decreto di Graziano; e S. Gregorio precisa: «come anche l'olocausto supera il sacrificio». Per cui nelle Vite dei Padri si legge che chi entra in religione riceve la stessa grazia che si ottiene col battesimo. E se anche non ci fosse la remissione di tutta la pena dovuta ai peccati, tuttavia l'ingresso nella vita religiosa rimarrebbe sempre più utile del pellegrinaggio in Terra Santa quanto all'avanzamento nel bene: il quale prevale sull'assoluzione della pena.

ARTICOLO 4:

VIDETUR che chi ha fatto voto di entrare in religione sia tenuto a restarvi per sempre. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 4, arg. 1

È meglio non entrare in religione che uscire dopo esservi entrati, secondo le parole di S. Pietro, **2Pietro 2,21**: «Meglio sarebbe stato per loro non aver conosciuto la via della giustizia, piuttosto che abbandonarla dopo averla conosciuta». E nel Vangelo, **Luca 9,62**, si legge: «Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio». Ma chi si è obbligato a entrare in religione è tenuto a entrarvi, come si è visto [a. 3]. Quindi è tenuto anche a restarvi per sempre.

II^a II^a q. 189 a. 4, arg. 2

Si è sempre tenuti a evitare ciò che dà scandalo e cattivo esempio agli altri. Ma il fatto che uno, dopo essere entrato in religione, ne esca per tornare nel secolo, dà cattivo esempio e scandalo agli altri, i quali vengono distolti dalla vita religiosa, o sono spinti a uscirne. Perciò chi entra in religione per adempiere un voto fatto in precedenza è tenuto a restarvi per sempre.

II^a II^a q. 189 a. 4, arg. 3

Il voto di farsi religiosi è da considerarsi perpetuo, e per questo è superiore ai voti temporanei, come si è detto [a. 3, ad 3; q. 88, a. 12, ad 1]. Ora, ciò non sarebbe vero se uno, dopo aver fatto voto, entrasse in religione con il proposito di uscirne. Quindi chi ha fatto il voto di entrare in religione è anche tenuto a rimanervi in perpetuo.

II^a II^a q. 189 a. 4. SED CONTRA:

I voti che vengono fatti nella professione, proprio perché obbligano a restare per sempre in religione, devono essere preceduti da un anno di prova, che invece non è richiesto dal **voto semplice**, con il quale uno si obbliga a entrare in religione. Perciò chi fa **il voto di entrare in religione non è tenuto per questo a restarvi per sempre**.

II^a II^a q. 189 a. 4. RESPONDEO:

L'obbligo derivante da **un voto dipende dalla volontà**: poiché «fare un voto è un atto della volontà», come dice S. Agostino. Perciò l'obbligo si estende secondo la volontà e l'**intenzione di chi fa il voto**. Se costui dunque intende obbligarsi non solo a entrare in religione, ma anche a restarvi per sempre, è tenuto a restarvi.- **Se invece intende obbligarsi a entrarvi per provare**, conservando la libertà di rimanere o di uscire, **è evidente che non è tenuto a restarvi** - Se infine nel fare il voto uno ha pensato semplicemente di entrare nella vita religiosa, senza pensare alla possibilità di uscirne o di restarvi per sempre, pare che sia tenuto a entrare secondo la legge comune, la quale concede ai postulanti un anno di prova. Per cui non è tenuto a restare in religione per sempre.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 189 a. 4, ad arg. 1

È meglio entrare in religione con l'idea di **provare che non entrarvi affatto**, poiché in tal modo uno può disporsi a rimanervi per sempre. E ciò non significa che uno torni o guardi indietro, a meno che non trascuri di compiere ciò a cui si era obbligato. **Altrimenti chiunque per un certo tempo fa un'opera buona sarebbe inadatto per il regno di Dio se poi non continuasse a farla: il che è evidentemente falso**.

II^a II^a q. 189 a. 4, ad arg. 2

Se chi è entrato in religione poi ne esce, **specialmente se per cause ragionevoli, non genera scandalo e non dà cattivo esempio**. E se altri si scandalizzano è uno scandalo passivo da parte di costoro, non uno scandalo attivo da parte di chi esce: poiché **questi ha semplicemente fatto quanto gli era lecito fare ed era richiesto da una causa ragionevole, come la malattia, la debolezza o altre cose del genere**.

II^a II^a q. 189 a. 4, ad arg. 3

Chi entra per uscire subito evidentemente non soddisfa al suo voto: poiché nel farlo non intendeva questo. Egli perciò è tenuto a mutare proposito, e a **provare se la vita religiosa è conveniente per lui**. Però egli non è tenuto a rimanervi per sempre.

ARTICOLO 5:

VIDETUR che nella vita religiosa **non si debbano ricevere i fanciulli**. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 5, arg. 1

In una **Decretale** si legge: «Nessuno riceva la tonsura monastica senza l'età legittima e la sua spontanea volontà». Ma i fanciulli non hanno né l'età legittima, né la spontanea volontà: non avendo perfettamente l'uso di ragione. Quindi essi non vanno ammessi alla vita religiosa.

II^a II^a q. 189 a. 5, arg. 2

Lo stato religioso è uno stato di penitenza: poiché, secondo S. Agostino, *religione* viene da «*legare nuovamente [religare]*», o da «*rieleggere [reeligere]*». Ma ai fanciulli non si addice la penitenza. Quindi essi non devono entrare in religione.

II^a II^a q. 189 a. 5, arg. 3

L'obbligo del voto è pari a quello del giuramento. Ora, i fanciulli prima dei quattordici anni non devono essere obbligati al giuramento, come si legge nei **Canoni**. Perciò neppure devono obbligarsi con dei voti.

II^a II^a q. 189 a. 5, arg. 4

È illecito assumere un obbligo che può essere legittimamente annullato. Ma se i fanciulli si obbligano alla vita religiosa, a norma dei Canoni, possono esserne distolti dai genitori o dai tutori, poiché è prescritto che «se una bambina inferiore ai dodici anni ha preso il velo monacale di sua spontanea volontà, i genitori o i tutori possono subito, se vogliono, annullare la sua decisione». Quindi è illecito che i fanciulli, specialmente prima degli anni della pubertà, siano accolti o obbligati alla vita religiosa.

II^a II^a q. 189 a. 5. SED CONTRA:

Il Signore, **Matteo 19,14**, ha detto: «Lasciate che i bambini vengano a me». E **Origene** spiega: «I discepoli di Gesù, prima di aver compreso che cosa è la giustizia, riprendono coloro che offrivano a Cristo i fanciulli e i bambini; ma il Signore li esorta a venire incontro alle esigenze dei fanciulli. Perciò noi dobbiamo stare attenti a non disprezzare, stimandoci grandi e con la pretesa di una più alta sapienza, i piccoli della Chiesa, impedendo ai fanciulli di avvicinarsi a Gesù».

II^a II^a q. 189 a. 5. RESPONDEO:

Due sono i tipi di voto che riguardano la vita religiosa, come si è già notato [*a. 2, ad 1*]. C'è

- **il voto semplice** che consiste nella sola promessa fatta a Dio, la quale procede dalla sola deliberazione interiore dell'anima. E questo voto vale soltanto per diritto divino. Tuttavia questa sua efficacia **può venir meno per due motivi**.

+ **Primo, per un difetto di deliberazione**: il che è evidente nel caso dei pazzi, i cui voti non sono obbligatori, come si legge nelle Decretali. E **in questa condizione si trovano anche i bambini che non hanno ancora il perfetto uso della ragione**, per il quale sono capaci di ingannare: uso che i ragazzi per lo più raggiungono intorno ai quattordici anni, e le ragazze intorno ai dodici, cioè in quelli che sono chiamati «gli anni della pubertà». In alcuni però esso è anticipato e in altri è ritardato, a seconda delle diverse disposizioni naturali.

+ In un altro modo invece l'efficacia del voto semplice viene a mancare **nel caso in cui uno promette al Signore delle cose che non sono in suo potere**: se p. es. uno schiavo, pur avendo l'uso di ragione, fa voto di entrare in religione, o anche accede agli ordini sacri, all'insaputa del padrone; infatti in tal caso il padrone può annullare questi atti, come si legge nel Decreto di Graziano. E **poiché tanto il ragazzo quanto la ragazza al disotto degli anni della pubertà sono per natura sotto il dominio del padre, quanto al disporre della loro vita, ne viene che il padre può annullare o accettare il loro voto**, se a lui piace: come nel libro dei **Numeri 30, 4 ss.**, si dice espressamente a proposito della donna. Se quindi un fanciullo prima degli anni della pubertà ha fatto un voto semplice, senza avere ancora il perfetto uso della ragione, non è obbligato dal voto. - Se egli invece ha l'uso della ragione prima della pubertà, di per sé è obbligato dal voto; tuttavia l'obbligo può essere annullato dall'autorità del padre, sotto la cui potestà egli ancora si trova: poiché la disposizione di legge per cui un uomo è soggetto all'altro considera ciò che avviene nella maggioranza dei casi. - Se poi uno ha superato gli anni della pubertà, il voto non può essere annullato dall'autorità dei genitori; se però non avesse ancora raggiunto il perfetto uso della ragione, davanti a Dio non sarebbe obbligato.

- **Il secondo tipo di voto** è quello **solenne**, che costituisce monaci o religiosi, e che è regolato dalla legge ecclesiastica, per la solennità che vi è annessa. Ora, poiché la Chiesa considera ciò che avviene nella maggioranza dei casi, la professione fatta prima della pubertà, per quanto uno abbia il perfetto uso di ragione e sia capace di ingannare, non ha il suo effetto; non rende cioè chi la emette un vero religioso. Tuttavia, **sebbene i fanciulli non possano professare prima della pubertà, possono però essere accolti in una comunità religiosa con il consenso dei genitori, per esservi educati; come si legge, Luca 1, 80, di S. Giovanni Battista che «il bambino cresceva e si fortificava nello spirito, e viveva in regioni deserte»**. Per questo, come riferisce S. Gregorio, **«i nobili romani iniziarono a offrire i loro figli a S. Benedetto, perché li educasse per l'Onnipotente Iddio»**. E ciò è molto opportuno, secondo le parole della Scrittura **Lamentazioni 3,27**: **«È bene per l'uomo portare il giogo sin dalla fanciullezza»**. Per cui si è soliti applicare i fanciulli a quegli uffici e a quei mestieri che essi dovranno esercitare per tutta la vita.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 189 a. 5, ad arg. 1

L'età legittima per ricevere la tonsura con i **voti solenni** della vita religiosa è **il tempo della pubertà**, in cui uno può **disporre spontaneamente del suo volere**, ma l'età legittima per **entrare in religione** allo scopo di esservi educati può precedere gli anni della pubertà.

IIª IIª q. 189 a. 5, ad arg. 2

Lo stato religioso è ordinato principalmente a raggiungere la perfezione, come sopra [q. 186, a. 1, ad 4] si è visto. E da questo lato si addice ai fanciulli, **i quali possono venire modellati facilmente**. Di conseguenza però esso è anche uno stato penitenziale, poiché con le osservanze religiose vengono eliminate le occasioni di peccato, come si è notato sopra [ib.].

II^a II^a q. 189 a. 5, ad arg. 3

I fanciulli, come non sono obbligati a giurare, così non vengono obbligati a fare voti. Se però essi si obbligano con giuramento a fare qualcosa, allora sono obbligati dinanzi a Dio, se hanno l'uso di ragione; sebbene **per la Chiesa non siano obbligati prima dei quattordici anni**.

II^a II^a q. 189 a. 5, ad arg. 4

In quel testo della Scrittura non viene rimproverata la donna che è ancora nell'età infantile, se fa un voto all'insaputa dei genitori: questo però può essere da loro annullato. Dal che risulta evidente che la donna non pecca facendolo, ma si intende che essa vuole obbligarsi per quanto dipende da lei, senza pregiudizio dell'autorità paterna.

ARTICOLO 6:

VIDETUR che per assistere i genitori si debba **rinunziare a entrare in religione**. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 6, arg. 1

Non è lecito trascurare ciò che è necessario per fare un'opera buona facoltativa. Ora, assistere i genitori è una cosa necessaria, in base al precetto che comanda di onorare il padre e la madre, **Esodo 20,12**; per cui l'Apostolo, **1Timoteo 5, 4**, scriveva: «Se una vedova ha figli o nipoti, questi imparino prima a praticare la pietà verso quelli della propria famiglia, e a rendere il contraccambio ai loro genitori». **Invece entrare in religione è qualcosa di facoltativo**. Quindi non si deve trascurare di assistere i genitori per entrare in religione.

II^a II^a q. 189 a. 6 arg. 2

La dipendenza dei figli dai genitori è superiore a quella dello schiavo dal suo padrone: poiché la filiazione è naturale, mentre la schiavitù deriva dalla maledizione del peccato, come risulta dalla Scrittura, Genesi 9, 22 s. Ma lo **schiavo** non può abbandonare il servizio del suo padrone per entrare in religione o per ricevere gli ordini sacri, come è stabilito dal **Decreto di Graziano**. Molto meno dunque un figlio può trascurare l'assistenza ai genitori per entrare in religione.

II^a II^a q. 189 a. 6 arg. 3

Si è più obbligati verso i genitori che verso un **creditore** a cui si deve del danaro. Ora, chi deve ad altri del danaro non può entrare in religione, poiché nei Canoni si leggono queste parole di **S. Gregorio**: «In nessun modo si devono ricevere quelli che chiedono di entrare in monastero avendo obbligazioni pubbliche da soddisfare, se prima non si sono

disimpegnati». Molto meno quindi i figli possono trascurare l'assistenza dei genitori per entrare in religione.

II^a II^a q. 189 a. 6. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 4, 22**, si legge che Giacomo e Giovanni, «lasciata la barca e il padre, seguirono il Signore». «La qual cosa», osserva **S. Ilario**: «ci insegna che per seguire Cristo non dobbiamo lasciarci trattenere dalle sollecitudini della casa paterna».

II^a II^a q. 189 a. 6. RESPONDEO:

Come si è visto sopra trattando della **pietà** [q. 101, a. 2, ad 2], i genitori come tali hanno l'aspetto di cause o principi: quindi di per sé spetta ad essi di avere **cura dei figli**. E così nessuno che abbia dei figli può entrare in religione trascurando del tutto la loro cura, cioè senza aver provveduto alla loro educazione. S. Paolo, **1 Timoteo 5, 8**, infatti afferma che «se uno non si prende cura dei suoi cari, soprattutto di quelli della sua famiglia, costui ha rinnegato la fede ed è peggiore di un infedele». Può capitare tuttavia in certi casi che i genitori abbiano essi bisogno dei figli: in quanto cioè si trovano in qualche necessità. Perciò si deve dire che quando i genitori sono in una **necessità tale** da non poter essere assistiti decentemente se non dai loro figli, a questi ultimi non è lecito entrare in religione trascurando l'assistenza ai genitori. Se questi invece non sono in una necessità tale da avere uno stretto bisogno dell'assistenza dei figli, allora costoro possono entrare in religione anche contro il comando dei genitori, dispensandosi dalla loro assistenza: poiché dopo gli anni della pubertà ogni persona libera può disporre liberamente del proprio stato, specialmente quando si tratta del servizio di Dio. E «più che ai padri secondo la carne», dice S. Paolo, **Ebrei 12, 9**: «noi dobbiamo sottostare al Padre degli spiriti per avere la vita». Per questo il Signore, **Matteo 8, 21 s.; Luca 9, 59 s.**, rimproverò il discepolo che non voleva seguirlo subito per andare prima a seppellire suo padre: poiché, come nota il **Crisostomo**: «c'erano altri che potevano compiere tale opera».

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 189 a. 6, ad arg. 1

Il comandamento di onorare i genitori non si estende solo all'**assistenza materiale**, ma anche a quella **spirituale** e ai segni di rispetto. Perciò i religiosi possono adempiere il comandamento ricordato **pregando per i genitori** e **prestando loro rispetto e assistenza**, secondo che si addice allo stato religioso. Del resto anche quelli che vivono nel secolo onorano i genitori in maniere diverse, secondo la condizione di ciascuno.

II^a II^a q. 189 a. 6, ad arg. 2

Essendo la **schiavitù** un castigo del peccato, essa priva l'uomo di qualche prerogativa che altrimenti gli spetterebbe, cioè della facoltà di disporre liberamente della propria persona: «Infatti il servo, per tutto ciò che è, è del padrone». I figli invece non sono menomati dalla sottomissione al padre così da non poter disporre liberamente della propria persona mettendosi al servizio di Dio: il che appartiene massimamente al bene dell'uomo.

II^a II^a q. 189 a. 6, ad arg. 3

Chi ha un obbligo determinato e definito non può trascurarlo lecitamente, se ha la possibilità di soddisfarlo. Se quindi si è obbligati a rendere conto a qualcuno, o a **pagare un debito, non si può lecitamente trascurare questi obblighi per entrare in religione**. Se tuttavia uno deve del danaro e non ha da pagare, è tenuto certamente a fare quanto è in suo potere, a cedere cioè i suoi beni al creditore, ma per il danaro la legge civile non impegna mai la persona, bensì i beni soltanto: poiché la persona libera «è superiore a qualsiasi prezzo». E così una volta offerti i suoi beni uno può entrare lecitamente in religione, e non è tenuto a rimanere nel secolo per procurarsi l'occorrente per saldare il debito. - **Ma un figlio non ha un debito specifico verso suo padre: salvo casi di stretta necessità**, come si è già spiegato [nel corpo].

ARTICOLO 7:

VIDETUR che i parroci non possano lecitamente **entrare in religione**. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 7, arg. 1

S. Gregorio afferma che chi è impegnato in cura d'anime «riceve un ammonimento terribile da quelle parole: —Figlio mio, se ti sei fatto mallevadore per un tuo amico, hai impegnato la tua anima presso un estraneo». Infatti farsi mallevadore per un amico equivale a rischiare la propria vita per l'anima di un altro». Ora, chi ha un debito non può entrare in religione se prima, avendone la possibilità, non lo salda. Quindi **il sacerdote che ha la possibilità di attendere alle anime che si è obbligato a curare con pericolo della sua anima non può entrare in religione, trascurando la cura di tali anime.**

II^a II^a q. 189 a. 7, arg. 2

Ciò che è permesso a uno è permesso a tutti i suoi consimili. Ora, se tutti i sacerdoti in cura d'anime entrassero in religione, il popolo rimarrebbe senza pastori, il che è intollerabile. Quindi i parroci non possono lecitamente entrare in religione.

II^a II^a q. 189 a. 7, arg. 3

Tra gli atti a cui attendono i religiosi, i più importanti sono quelli con cui comunicano agli altri le verità contemplate. Ora, questi atti sono propri dei parroci e degli arcidiaconi, i quali per il loro ufficio sono tenuti a predicare e a confessare. Perciò ai parroci e agli arcidiaconi non è lecito abbracciare la vita religiosa.

II^a II^a q. 189 a. 7. SED CONTRA:

Nei Canoni, **Decreto di Graziano**, si legge: «Se un chierico vivente nel secolo e posto al governo di una chiesa sotto l'autorità del vescovo, mosso dallo Spirito Santo vuole provvedere alla sua salvezza in un monastero o tra i canonici regolari, con la nostra autorità gli permettiamo di andarvi liberamente, anche se il vescovo si oppone».

II^a II^a q. 189 a. 7 RESPONDEO:

L'obbligazione di un voto perpetuo è superiore a qualsiasi altro obbligo, come si è visto [a. 3, ad 3; q. 88, a. 12, ad 1]. Ora, obbligarsi con un voto solenne e perpetuo al servizio di Dio è proprio dei **vescovi** e dei **religiosi**. Invece i **parroci** e gli **arcidiaconi** non sono obbligati da un voto perpetuo e solenne a stare in cura d'anime, come al contrario accade per i vescovi. Infatti i vescovi «non possono abbandonare [la diocesi] per alcun motivo, senza l'autorizzazione del Romano Pontefice», come è scritto nelle Decretali; invece i parroci e gli arcidiaconi possono liberamente rassegnare nelle mani del vescovo il loro incarico senza una speciale autorizzazione del Papa, che è il solo a possedere la facoltà di dispensare dai voti perpetui. **Perciò è evidente che i parroci e gli arcidiaconi possono abbracciare la vita religiosa.**

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 189 a. 7, ad arg. 1

I parroci e gli arcidiaconi si sono obbligati alla cura dei loro sudditi fino a che **conservano il loro ufficio**. Ma essi non si sono obbligati a ritenere per sempre l'arcidiaconato o la parrocchia.

II^a II^a q. 189 a. 7, ad arg. 2

Scriva **S. Girolamo**: «E tuttavia i religiosi sentono il morso crudele della tua lingua viperina, quando obbietti: —Se tutti si rinchiudono, o si fanno eremiti, chi officerà nelle chiese? Chi salverà i secolari? Chi potrà esortare i peccatori alla virtù?». Ma allora, se tutti si lasciassero vincere dalla tua follia, chi potrebbe essere saggio? Non si dovrebbe infatti approvare neppure la verginità: perché se tutti restassero vergini non ci sarebbero le nozze, e perirebbe il genere umano. La virtù è rara, e dai più non è desiderata». **Perciò è evidente che questa paura è stolta: come se uno temesse di attingere l'acqua per paura che il fiume si secchi.**

ARTICOLO 8:

VIDETUR che non sia lecito passare da un ordine religioso a un altro ordine. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 8, arg. 1

L'Apostolo, **Ebrei 10, 25**, scrive: «Non disertate le nostre riunioni, come sono soliti fare alcuni»; «i quali» come spiega la **Glossa**, «o cedono alla paura della persecuzione, o si allontanano dai peccatori e dagli imperfetti, mossi dalla loro presunzione, per essere considerati santi». **Ma questo pare il caso di coloro che passano da un ordine a un altro più perfetto.** Quindi ciò non è lecito.

II^a II^a q. 189 a. 8 arg. 2

La professione monastica è più rigorosa della professione dei canonici regolari, come risulta da una Decretale. Ora, non è lecito passare dallo stato dei canonici regolari a quello dei monaci, poiché nel **Decreto di Graziano**, si legge: «Ordiniamo e proibiamo a chiunque abbia fatto la professione di canonico regolare, a meno che, Dio non voglia, non sia caduto in un peccato pubblico, di diventare monaco». **Perciò non è consentito ad alcuno di passare da un ordine a un altro più perfetto.**

II^a II^a q. 189 a. 8 arg. 3

Uno è obbligato ad adempiere i suoi voti, fino a che può farlo lecitamente: se p. es. uno ha fatto il voto di castità, anche dopo aver contratto matrimonio con lo scambio dei consensi prima della consumazione è tenuto a osservarlo, poiché può fare ciò entrando nella vita religiosa. Se quindi uno può passare lecitamente da un ordine all'altro, è tenuto a farlo, se nella vita secolare l'aveva promesso. Ma questo è un grave disordine: poiché normalmente ciò costituirebbe uno scandalo. Quindi a un religioso non è lecito passare da un ordine a un altro più rigoroso.

II^a II^a q. 189 a. 8. SED CONTRA:

Nei **Canoni di Graziano**, si legge: «Se le sacre vergini chiedono di passare a un altro monastero e di rimanervi per il bene della loro anima, nella prospettiva di una vita più austera, il Concilio lo concede». E ciò pare valere per tutti i religiosi. Quindi uno può passare lecitamente da un ordine a un altro.

II^a II^a q. 189 a. 8. RESPONDEO:

Passare da un ordine religioso a un altro non è una cosa lodevole, salvo **casi di grande utilità o necessità**. Sia perché così si vengono generalmente a scandalizzare quelli che si abbandonano. - Sia anche perché, a parità di condizioni, è più facile fare profitto nella religione in cui si è abituati a vivere che in quella nuova. Da cui le parole dell'Abate Nesteros: «È bene che ciascuno si affretti a raggiungere la perfezione dell'opera iniziata col massimo impegno e diligenza secondo il proposito già fatto, e che non abbandoni la professione che ha abbracciato». E ne dà subito la ragione [c. 6]: «È impossibile infatti che un solo uomo possa eccellere in tutte le virtù. E se tenta di farlo, necessariamente gli avverrà che, cercandole tutte, non ne raggiungerà nessuna perfettamente». Infatti i vari ordini eccedono l'uno sull'altro secondo le diverse attività virtuose. Tuttavia si può lodevolmente passare da un ordine a un altro per tre motivi:

- **Primo**, per il desiderio di una vita religiosa più perfetta. E questa perfezione, come si è già notato [q. 188, a. 6], non viene misurata solo in base all'austerità, ma principalmente in base al fine a cui un istituto religioso è ordinato, e secondariamente in base alla discrezione con la quale le osservanze sono proporzionate al debito fine.

- **Secondo**, per la decadenza del proprio istituto dalla perfezione richiesta. Quando p. es. in un ordine rigoroso i religiosi cominciano a vivere in maniera rilassata, uno può passare lodevolmente a un ordine anche meno rigido, se in esso vige l'osservanza. Come l'Abate Giovanni narra di se stesso che passò dalla vita solitaria da lui abbracciata alla vita meno rigida dei cenobiti, poiché la vita eremitica era in declino e veniva osservata con poco rigore.

- **Terzo**, per malattia o delicatezza di salute, per cui spesso accade che uno, pur non potendo osservare le costituzioni di un ordine più rigoroso, è però in grado di osservare quelle di un ordine meno rigido. C'è però differenza fra questi tre casi. Infatti nel primo uno è tenuto per umiltà a chiedere il permesso, e tuttavia questo non gli può essere negato, purché consti che l'ordine scelto è più perfetto; «se però ci sono ragioni per dubitarne, si deve ricorrere al

giudizio dei superiori», come dice una Decretale. - Parimenti si richiede il giudizio dei superiori nel secondo caso. - Nel terzo invece è necessaria anche una dispensa.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 189 a. 8, ad arg. 1

Quelli che passano a un ordine più perfetto non lo fanno per **presunzione**, cioè per parere più santi, ma per **devozione**, cioè per diventarlo.

IIª IIª q. 189 a. 8, ad arg. 2

La **religione dei monaci** e quella dei **canonici regolari** sono ordinate entrambe agli atti della **vita contemplativa**. E tra questi i principali sono quelli riguardanti la celebrazione dei divini misteri, a cui direttamente è ordinato l'istituto dei **canonici regolari**, i quali **devono essere di per sé religiosi chierici**. Invece i monaci non sono di per sé chierici, come si legge nel Decreto di Graziano. Sebbene quindi gli ordini monastici siano di più stretta osservanza, se si tratta di **monaci laici** è lecito ad essi passare all'ordine dei **canonici regolari**, come accenna S. Girolamo scrivendo al monaco Rustico: «Nel monastero vivi in modo da meritare di essere chierico»; non è invece permesso il contrario, come si legge nei Canonici. Se però si tratta di **monaci chierici**, addetti al servizio dei sacri misteri, allora essi sono alla pari dei canonici regolari, con in più un'osservanza più rigorosa. Sarà quindi lecito passare dai **canonici regolari** a un **ordine monastico**, però con il permesso dei superiori, come prescrivono i Canonici.

IIª IIª q. 189 a. 8, ad arg. 3

Il voto solenne con cui si è professato in un ordine meno perfetto è superiore al voto semplice con cui uno si è obbligato a entrare in un ordine più perfetto: se infatti uno contraesse matrimonio dopo il voto semplice, il vincolo non sarebbe nullo, come lo è invece dopo il voto solenne. Perciò chi è già professo in un ordine meno perfetto non è tenuto al voto semplice fatto in precedenza di entrare in un ordine più rigoroso.

ARTICOLO 9:

VIDETUR che nessuno debba indurre altri a entrare in religione. Infatti:

IIª IIª q. 189 a. 9, arg. 1

S. Benedetto nella sua Regola comanda che «non si devono ammettere con facilità quelli che chiedono di entrare in religione, ma si deve provare se siano mossi dallo Spirito di Dio». E la stessa cosa insegna Cassiano. Molto meno quindi è lecito indurre qualcuno a entrare in religione.

IIª IIª q. 189 a. 9, arg. 2

Il Signore, **Matteo 23,15**, ha detto: «Guai a voi, che percorrete il mare e la terra per fare un solo proselito e, ottenutolo, lo rendete figlio della Geenna il doppio di voi». Ora,

precisamente questo sembrano fare quelli che inducono gli altri a entrare in religione. Quindi Pare che ciò sia riprovevole.

IIª IIª q. 189 a. 9, arg. 3

Nessuno deve indurre un altro a una cosa che lo pregiudica. Ma chi induce altri ad accedere a un ordine religioso talvolta procura loro un danno: poiché quelli forse si erano obbligati a un ordine più perfetto. Perciò non è una cosa lodevole indurre altri a entrare in religione.

IIª IIª q. 189 a. 9. SED CONTRA:

Nell'Esodo 26, 3 ss., si legge: «Una cortina tiri l'altra cortina». Quindi un uomo deve tirare l'altro al servizio di Dio.

IIª IIª q. 189 a. 9 RESPONDEO:

Quelli che persuadono altri a entrare in religione non solo non peccano, ma meritano un grande premio, poiché sta scritto, **Giacomo 5,20**: «Chi riconduce un peccatore dalla sua via di errore, salverà la sua anima dalla morte e coprirà una moltitudine di peccati». E in **Daniele 12, 3**, si legge: «Coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre». Tuttavia in quest'opera di persuasione potrebbero avvenire tre disordini:

- **Primo**, se uno costringesse altre persone a entrare in religione, il che è proibito dai Canon, **Decreto di Graziano**.

- **Secondo**, se uno attirasse un altro alla religione in **maniera simoniaca**, facendo dei regali, come si accenna in altri **Canon**. Però non c'è simonia nel dare il necessario a un povero per mantenerlo in vista della vita religiosa; o nel fargli piccoli regali, **senza alcun patto**, per accattivarsi la sua familiarità.

- **Terzo**, se si ricorresse alla **menzogna**. Infatti in questo caso chi si è lasciato attrarre è in pericolo di defezionare, vedendosi ingannato; e allora «la nuova condizione di quell'uomo diventerebbe peggiore della prima», come dice il Vangelo, **Matteo 12,45**.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

IIª IIª q. 189 a. 9, ad arg. 1

Anche per quelli che sono stati indotti alla vita religiosa c'è l'anno di prova, in cui possono sperimentare le obiezioni. Quindi neppure per essi è facile l'entrata nella vita religiosa.

IIª IIª q. 189 a. 9, ad arg. 2

Secondo S. Ilario quelle parole del Signore preannunziavano lo zelo con il quale i Giudei, dopo la predicazione di Cristo, avrebbero tentato di attrarre i gentili, o anche i cristiani, al culto giudaico, rendendoli due volte figli della Geenna: poiché nel giudaismo non vengono rimessi i peccati fatti in precedenza, e in più si incorre nel peccato di incredulità proprio dei Giudei. Quindi le parole suddette non sono a proposito. Invece secondo **S. Girolamo** la frase si

riferisce ai Giudei anche per il periodo in cui era lecito osservare il loro culto: nel senso cioè che chi veniva convertito da costoro al giudaismo «quando era pagano era semplicemente nell'errore, mentre nel vedere poi i vizi dei suoi maestri tornava al suo vomito e, ridivenuto pagano, era degno di un castigo più grave come prevaricatore». Dal che si rileva che non è riprovevole attrarre altri al culto di Dio, bensì dare cattivo esempio a quelli che si sono convertiti, rendendoli peggiori.

II^a II^a q. 189 a. 9, ad arg. 3

Nel più è incluso anche il meno. Perciò chi si è obbligato con voto o con giuramento a entrare in un ordine meno perfetto può essere indotto lecitamente a entrare in un ordine più perfetto; a meno che non ci sia un impedimento particolare, p. es. la malattia, o la speranza di un progresso maggiore in un ordine meno austero. Chi invece si è obbligato con voto o con giuramento a entrare in un ordine più austero non può essere indotto lecitamente a entrare in un ordine meno rigoroso senza una causa speciale ed evidente, e senza la dispensa dei superiori.

ARTICOLO 10:

VIDETUR che non sia lodevole entrare in religione senza prima **ricorrere al consiglio di molti** e senza **una lunga deliberazione**. Infatti:

II^a II^a q. 189 a. 10, arg. 1

L'Apostolo Giovanni, **1Giovanni 4,1**, scrive: «Non prestate fede a ogni ispirazione, ma mettete alla prova le ispirazioni, per saggiare se provengono veramente da Dio». Ma talora il proposito di entrare in religione non è da Dio: poiché spesso esso si dissolve con l'abbandono della vita religiosa, mentre nella Scrittura **Atti 5,38 s.**, si legge: «Se questa impresa viene da Dio, non riuscirete a sconfiggerla». Quindi l'entrata in religione deve essere preceduta da un esame accuratissimo.

II^a II^a q. 189 a. 10 arg. 2

Sta scritto **Proverbi 25,9**: «Discuti la tua causa con il tuo vicino». Ora, la causa più importante per un uomo è il cambiamento di stato. Perciò non si deve entrare in religione senza aver prima trattato la cosa con gli amici.

II^a II^a q. 189 a. 10 arg. 3

Il Signore, **Luca 14,28 ss.**, riferisce la parabola di «un uomo il quale, volendo costruire una torre, si siede prima a calcolare la spesa, per vedere se ha i mezzi per portarla a compimento» e non sentirsi rinfacciare: «Costui ha iniziato a costruire, ma non è stato capace di finire il lavoro». Ora, l'occorrente per edificare, secondo **S. Agostino**, «non è altro che la rinunzia a quanto si possiede». Ma spesso capita che molti non sono capaci di questo; e lo stesso si dica delle altre osservanze della vita religiosa. Il che viene prefigurato nella Scrittura, 1Samuele 17,39, dal fatto che «Davide non riusciva a camminare con le armi di Saul,

non essendovi abituato». Perciò uno non deve entrare in religione se non dopo lunga deliberazione, e dopo aver sentito il parere di molti.

II^a II^a q. 189 a. 10. SED CONTRA:

Nel Vangelo, **Matteo 4,20**, si legge che Pietro e Andrea, alla chiamata del Signore, «lasciata la barca, subito lo seguirono». E il **Crisostomo** spiega: «Cristo ci chiede un'obbedienza tale da non attardarci neppure un istante».

II^a II^a q. 189 a. 10. RESPONDEO:

Una lunga deliberazione e il parere di molti sono necessari nelle imprese gravi e incerte, come nota il Filosofo; ma in quelle che sono certe e determinate la deliberazione non è richiesta. Ora, nell'entrata in religione **si possono considerare tre cose**:

- **Primo**, **il fatto in se stesso**. E allora è certo che abbracciare la vita religiosa è un bene migliore; e chi in senso oggettivo ne dubitasse offenderebbe Cristo, a cui risale questo consiglio. Da cui le parole di S. Agostino: «Sei chiamato dall'Oriente» cioè da Cristo, «e ti rivolgi all'occidente», cioè all'uomo mortale e fallibile.

- **Secondo**, l'entrata in religione può essere considerata **in rapporto alle forze di chi sta per entrarvi**. E anche da questo lato non vi sono incertezze: poiché chi abbraccia la vita religiosa non confida di poter perseverare con le sue forze, ma **spera nell'aiuto di Dio**, secondo le parole di **Isaia 40,31**: «Quanti sperano nel Signore riacquistano forza, mettono ali come aquile, corrono senza affannarsi, camminano senza stancarsi». Se però ci fosse qualche impedimento particolare, come la cattiva salute, il peso dei debiti o altre cose del genere, allora si richiede la deliberazione e il consiglio di persone da cui si possa sperare un aiuto e non un impedimento. Poiché sta scritto, **Siracide 37, 10**: «Con l'uomo irreligioso tratta di santità, e con l'ingiusto di giustizia», e ciò ironicamente, per dire il contrario. Infatti il testo prosegue: «Non ti appoggiare a costoro per nessun consiglio; ma tratta spesso con il santo». Comunque in tutto ciò non si richiedono lunghe deliberazioni. Da cui le parole di **S. Girolamo**: «Affrettati, ti prego; e stando sulla barca legata alla riva non indugiare a sciogliere la gomina, ma tagliala».

- **Terzo**, si può considerare **la maniera di abbracciare la vita religiosa**, e quale ordine scegliere. E anche qui si può ricorrere al consiglio di chi non pone ostacoli.

SOLUZIONE DELLE DIFFICOLTÀ:

II^a II^a q. 189 a. 10, ad arg. 1

La raccomandazione di «mettere alla prova le ispirazioni, per saggiare se provengono veramente da Dio», vale per le **cose dubbie**. Come quanti sono già nella vita religiosa possono dubitare se i postulanti sono mossi dallo Spirito di Dio o si presentano simulando: per cui questi vanno provati, per vedere se sono mossi da uno spirito buono. Ma dalla parte di chi si presenta alla vita religiosa non c'è dubbio che il proposito di entrare in religione viene dallo Spirito di Dio, a cui è riservato il compito di «guidare l'uomo sulla retta strada», **Salmo 142, 10**. **E il fatto che alcuni tornino indietro non dimostra che quel proposito non era da Dio**. Infatti non tutto ciò che è da Dio è indistruttibile: altrimenti le creature corruttibili non

sarebbero da Dio, come dicono i Manichei, e parimenti anche quelli che hanno la grazia non potrebbero perderla, il che è un'altra **eresia**. È invece indissolubile «il **consiglio di Dio**» mediante il quale egli volle che ci fossero delle realtà corruttibili e mutevoli, secondo le parole di Isaia 46,10: «Il mio consiglio resta valido, io compirò ogni mia volontà». **Perciò il proposito di abbracciare la vita religiosa non ha bisogno di prove, per sapere se viene da Dio:** poiché la **Glossa**, a proposito dell'esortazione di S. Paolo, **1 Tessalonicesi 5,21**: «Esaminate ogni cosa», **nota che** «le cose certe non hanno bisogno di essere discusse».

II^a II^a q. 189 a. 10, ad arg. 2

Come «**la carne**», secondo S. Paolo, **Galati 5,17**, «**ha desideri contrari allo spirito**», così anche gli amici carnali sono spesso contrari al progresso spirituale, secondo le parole del profeta, **Michea 7,6**: «**I nemici dell'uomo sono quelli di casa sua**». Per questo **S. Cirillo**, commentando quel passo evangelico, **Luca 9,61**: «Lascia che mi congedi da quelli di casa», afferma: «Chiedendo di congedarsi da quelli di casa costui mostrò di essere ancora diviso: poiché informare i parenti e consultare gente contraria al bene rivela un uomo tiepido e pronto a tornare indietro. Per questo il Signore gli disse: —Nessuno che mette mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio. Infatti guarda indietro chi cerca dilazioni, con la scusa di tornare a casa e di consultarsi con i parenti».

II^a II^a q. 189 a. 10, ad arg. 3

La **costruzione della torre** sta a indicare la **perfezione della vita cristiana**, e la **rinuncia ai propri beni** è l'**occorrente per tale costruzione**. Ora, nessuno dubita né delibera per sapere se vuole avere l'occorrente, o se possa costruire la torre avendo l'occorrente, ma **ciò che è oggetto di deliberazione è solo la disponibilità dell'occorrente**. Così dunque non c'è da deliberare se uno debba rinunciare a tutto ciò che possiede, o se così facendo possa raggiungere la perfezione, ma **resta solo da deliberare se quanto uno fa sia veramente un «rinunziare a quello che possiede»**, **Luca 14,33**: poiché senza la rinuncia, ossia senza l'occorrente, uno «non può», come dice subito dopo il testo, «essere discepolo di Cristo», cioè edificare la torre. Ora, la paura di coloro che temono di non poter raggiungere la perfezione abbracciando la vita religiosa è irragionevole. Scrive infatti **S. Agostino**: «Da quella parte ove tenevo volta la faccia, trepidante di fare il passo, mi si mostrava la casta dignità della continenza, improntata a serena e pudica allegrezza, che con oneste lusinghe mi invitava ad andare senza dubbiezze, stendendo, per accogliermi e abbracciarmi, le pie mani, colme di buoni esempi. C'erano fanciulli e fanciulle, giovani innumerevoli e persone di ogni età, vedove austere, vergini anziane. E mi guardava con un invitante sorriso per farmi coraggio, come per dirmi: Tu non potrai fare ciò che hanno fatto questi e queste? Forse che questi e queste hanno in loro stessi la capacità, e non nel Signore loro Dio? Perché questa tua alternanza di propositi e di esitazioni? Gettati in lui. Non aver paura: egli non si ritirerà per farti cadere. Gettati senza esitare, egli ti accoglierà e ti guarirà». Il confronto poi con Davide non è a proposito. Poiché le armi di Saul, secondo la Glossa, sono «i sacramenti ingombranti dell'antica legge». Invece la vita religiosa è «il giogo soave di Cristo», Matteo 11,30; poiché, come scrive S. Gregorio, «che cosa di grave impone sul nostro collo colui che ci comanda di fuggire tutti i desideri che ci turbano, e ci esorta a fuggire le strade faticose del mondo?». E a coloro che prendono sopra di sé questo giogo soave egli promette il ristoro del

godimento di Dio, e l'eterno riposo dell'anima, Matteo 11,28 s.. Al quale riposo ci conduca colui che ce l'ha promesso, Gesù Cristo nostro Signore, che è al di sopra di tutte le cose, Dio benedetto nei secoli. Amen.